

Hoppe, Vladimír

Kniha pátá

In: Hoppe, Vladimír. *Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie*. Brno: Filosofická fakulta s podporou Ministerstva školství a národní osvěty, 1928, pp. [364]-388

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118718>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

KNIHA PÁTÁ.

Idealismus, pantheismus a mystika.

47.

Kdo prochází exaktní výchovou moderní doby, která se zakládá na přesném vědeckém poznání, dochází tím zároveň k nezvratnému přesvědčení, že mystika není a nemůže poskytnouti konečného rozřešení filosofických problémů. Dovedou-li vědy — tak se asi usuzuje s přísně vědeckého hlediska, skýtaného zkušeností — vypátrati zákony jevů, přírodního a duševního dějství, pak není možné, aby ještě zbyly nějaké otázky a problémy, na něž by se nedostalo odpovědi a jež by mohly zůstatí na pospas t. zv. mystice. Veškeré vědní obory jsou zahrnuty do oblasti zkušenosti: o všem tedy, co jest dáno smyslovou zkušeností, nabývám nejpřesnějšího poznání exaktními vědeckými metodami. Lze-li podříditi data zkušenosti přísným vědeckým zákonům, není pochyby, že v oboru poznání nezbude místa pro otázky, jež by mohly připadnouti do oblasti mystiky. Z toho důvodu jest tato záhadná sféra poznání postupně z poznání eliminována, a to v míře, jak poznání postupuje ve své přesnosti.

Není zapotřebí, abychom se zabývali dlouho vyvracením uvedené empirické these. Podotkneme toliko, opírajíce se o své předchozí vývody, že danou, faktickou zkušeností, jak jest vyjádřena na př. vědeckými daty, není naprosto vystižen náš život ve svém širokém rozsahu, jak by měl vlastně býti žit. To, co jest, nemůže býti předlohou toho, co by mohlo nebo mělo býti. Ten, kdo vidí v životě jenom danou, faktickou skutečnost, neví zároveň, že se především věda odvolává k fiktivním anticipacím v podobě axiomat a postulátů a k imaginativním interpolacím v podobě hypotheses a teorie, aby jimi doplnila fragmentární data zkušenosti. Avšak nejen ve vědě, nýbrž především v životě užíváme konjekturálního a prospektivního poznání, jimiž doplňujeme fragmentární data zkušenosti. Úkolem předchozí knihy bylo znázorniti, že bez podobného

doplnění daných, podmíněných dat daty nepodmíněnými, iracionálními v podobě tužeb a cílů není život ani hoden sloužit životem. Lidská osobnost totiž ve své šíři existuje spíše v možnostech než ve skutečnosti; nepřehlédnouti oněch možností, nýbrž bedlivě k nim přihlížeti, značí býti si vědom svého života jako tvořivého celku. Výsledkem podobných úvah mohla by býti these, že k vyžití života nestačí empirické jeho pojetí, nýbrž pojetí idealistické; že tímto pojetím zahrneme život v jeho plné šíři a hloubce a že tedy naprosto nemáme zapotřebí mystického pojetí života.

Uvedenou these zastává především italský myslitel Giovanni Gentile. Nepodceňuje sice paušálně mystiku, avšak vytyká jí především, že nechává v temné noci duše zmizeti veškerým rozdílům a že umožňuje, aby se duše ponořila v nekonečno, čímž ztratí smysl pro věci konečné, jimiž jest vlastně určena konkrétní osobnost. Mystika podle Gentileho umenšuje neb dokonce láme veškeru zdatnost a činnost. Činnost nelze prý rozvinouti leč v konkrétní konečné oblasti¹. Idealismus — který prý jde směrem naprosto odlišným od mystiky — rozkládá prý veškeré rozdíly v jejich součástky; nesmazává jich však na způsob mysticismu; idealismus dokazuje nezbytnost konečna právě tak jako nekonečna; rozdíl není proň méně upevněn než totožnost².

¹ „Or le mysticisme“, tak dokazuje G. Gentile, „a sans doute un très grand mérite, mais il a aussi un défaut qui n'est pas moindre. Son mérite est la plénitude, l'énergie vraiment intrépide de sa conception de la réalité absolue ou, comme on le dit ordinairement, ne peut être réalité véritable qu'en Dieu. Et ce vif sentiment, ce contact intrinsèque, ce goût du divin, comme dirait Campanella, est une sublime exaltation de l'énergie humaine en même temps qu'une purification de l'âme et une béatitude. Mais le mysticisme a le grave défaut d'effacer dans la nuit obscure de l'âme toutes les distinctions, et de se noyer ainsi au sein de l'infini, où se perd la vision non seulement de toutes les choses finies, mais encore de la personnalité, en tant que personnalité concrète, et déterminée précisément en fonctions de toutes les choses finies. C'est en vertu de cette tendance qu'il étouffe toute velleité de recherche scientifique et de savoir rationnel, qu'il affaiblit et finit par briser toute vigueur et toute activité. L'activité ne saurait en effet se déployer qu'à travers le concret du fini... Vivre consiste pour l'homme à se limiter. Or le mysticisme ignore toute limite.“ (L'esprit, acte pur, Paříž-Alcan 1925, str. 239—240.) — Ježto nemám po ruce italský originál, používám francouzského překladu.

² „L'idéalisme résout toutes les distinctions, mais ne les efface pas comme le mysticisme; il affirme le fini tout aussi catégoriquement que l'infini, et pour

Takto by bylo možno v Gentilově pojetí vytknouti rozdíl mezi mysticismem a idealismem. Idealismus má prý zásluhy mysticismu, aniž má jeho vady. Idealismus prý nepotlačuje individualitu a nenechává ji zmizeti, třebaže uznává nutnost absolutního já¹. Rovněž k bohu má prý idealismus svůj naprosto vyhraněný poměr v tom smyslu, že překládá věci z jazyka empirismu do jazyka filosofie, pro nějž jest vždy konečný předmět vlastní realitou boha. Takto povznáší idealismus svět k vrcholku věčné theogonie, jež se děje v nejhlubším nitru naší bytosti².

Gentilovy hluboké úvahy jsou zajisté pozoruhodné a jsou s to zdánlivě přesvědčiti, že dosti neurčitě formulovaná mystika může býti nahrazena vytríbenějším a přesněji definovaným idealismem. Podobná domněnka, že bychom mohli nahraditi definitivně v budoucnu mystiku idealismem, zakládala by se na klamu, ježto právě způsoby poznání obou uvedených závažných směrů jsou naprosto odlišné.

Kdežto idealismus spatřuje zářné vzory v podobě předloh pro budoucí jednání v nedostižné dáli, mystika nás přesvědčuje, že ony předlohy máme jako přímé zážitky ve svém nitru. V mysticismu ideály nejsou odloučeny nepřeklenutelnou propastí od našeho nitra, nýbrž jsou našimi bezprostředními zážitky. Gentile vytýká mysticismu, že nemá smyslu pro individuální vnímání a že vše po-

lui la différence n'est pas moins établie que l'identité." (G. Gentile: Op. cit. str. 240.)

¹ „Ce moi absolu est précisément le moi que chacun de nous réalise dans chaque rythme de sa propre existence spirituelle, le moi qui pense et qui sent, le moi qui craint et espère, veut et agit, a une responsabilité, des droits et des devoirs, le moi qui est pour chacun de nous le pivot de son propre monde. Un pivot qui, si l'on y pense bien, se retrouve unique pour tous, si tous nous nous cherchons et nous nous reconnaissons dans notre intimité profonde où est notre réalité.“ (G. Gentile: Op. cit., str. 246—247.)

² „L'idéalisme a retrouvé Dieu et se tourne vers Lui, mais sans être obligé de rejeter aucune des choses finies, car sans elles il reperdrat Dieu. Il se borne à les traduire du langage de l'empirisme en celui de la philosophie, pour qui la chose finie est toujours la réalité même de Dieu. Il élève ainsi le monde au sublime d'une théogonie éternelle, qui s'accomplit au plus profond de notre être.“ (G. Gentile: Op. cit., str. 249.) — Delikátní otázku zůstává, zda idealismus, hlásající podobné zásady, jest ještě idealismem a zda již nepluje v mystických vodách.

hružuje do temné noci duše; domnívám se, že uvedená charakteristika mystiky není úplně případná; vždyť právě intuitivní a kontemplativní metoda se vyznamenává možností vcítiti se v individuální detaily nějakého dějství. Touž výtku bylo by možno pronésti proti idealismu, jehož všeobecné ideje jsou vskutku vzdáleny přímého názoru na individua. Dále vytýká Gentile mystice, že bere lidem snahu k intenzivní činnosti; jak jsme však již dokázali ke konci předchozího díla¹ a jak vyplyne ještě z dalších našich vývodů, téměř veškerí představitelé lidstva, kteří vykonali nadlidskou práci, byli do jisté míry — pokud se vydávali za nástroj boží vůle — mystiky. Paradoxnost křesťanské mystiky záleží právě ve faktu, že se *vita contemplativa* mění povlovně ve *vita activa*. Ostatně, dovolává-li se Gentile v závěrečných úvahách transcendentálního, absolutního já a boha, pak zakotvuje rovněž v mystických vodách.

Zde totiž schází něco idealismu, co nelze jinde získati než v mystice. Idealismus nejen že nechává ve značném a v chladném vztahu člověka ke světu ideí; uvedený směr znemožňuje nám pro své noctické předpoklady přímé zážitky jak předmětů, tak i jejich původce, boha. Taková umělá přehrada se ovšem u mystiky nenajde, ježto právě naše duše svými transcendentálními a ontologickými schopnostmi jest božských vlastností; souvisí tedy jak s předměty, tak i s jejich původcem, bohem.

Zde právě narážíme v Kantově transcendentálním idealismu na základní nedostatek, který se snaží doplniti myslitelé po kantovšti, ač ani ti nedospívají k oné důležité věci. Kant nám sice ukazuje mocnou a velkolepou oblast transcendentálního a kategoriálního já apercepce, jehož zasažením se rodí svět, avšak uvedený poznatek se vyznamenává titánskými prvky, jestliže s ním nepostupuje ruku v ruce možnost duševního znovuzrození k božské podstatě v nás. K čemu nelze dospěti spekulativnímu idealismu pro jeho neodstranitelný nedostatek, jímž na konec zakotvuje v neosobním pantheismu, aniž dovede sloučiti jednotlivé předměty s jejich původcem v jeden absolutní tvořivý princip, k tomu právě dospívá mysticismus, avšak nikoli toliko pouhou spekulací, nýbrž cestou duševního znovuzrození. Jak jsme se přesvědčili ve svých

¹ Půrozené a duchovní základy, str. 541, 554.

předchozích výkladech, veškeří myslitelé pokantovští stanuli u bran mystiky, které otvírají všem, kdož by toužili po duševnějším a vnitřnějším poznání, než jest poznání idealistické. Veškeří tito myslitelé postřehují správně, že iracionálně a nepodmíněně — čili nastávající možnosti pouhého faktického života — lze nejlépe postihnouti mystickými zážitky, ježto právě nám idealismus nepřibližuje ideí na dosah našeho přímého postřehu. Intuice a intelektuální názor Fichtův a Schellingův neb kontemplace Schopenhauerova čistého subjektu poznání jsou mystické metody. Hegel pak propůjčuje pojmu rozpětí, jež sám nazývá mystickým; jeho dialektická, spekulativní metoda se vyznamenává mystickými prvky, ježto se snaží proniknouti iracionálními pojmy k totalitě podmínek iracionální skutečnosti.

Veškeré uvedené mystické metody pokantovského idealismu jsou náběhem k vlastnímu problému vykoupení, jehož však nedostihují, ježto zůstávají tkvítí v titanských a pantheistických předpokladech, neoproštěných od původního naturalismu. Místo toho tedy, aby problém duchovního obrození byl centrálním problémem idealistickým, jímž dospíváme k problému vykoupení ze své smyslové podstaty: idealismus nezná tohoto základního problému a nechává své vyznavače na poloviční cestě. Neoproštění jsouce od naturalistického pojetí, zírají na ideje z úctyhodné vzdálenosti, k nimž však nemohou naléztí vnitřní vztah. Totalita podmíněného a nepodmíněného jest vyznavačům idealismu představována naturalistickým pantheismem. Na první pohled jest patrné, že uvedená totalita nemůže míti nic společného s duchovním obrozením.

Nezná-li idealismus cestu, již lze dospěti duchovním znovuzrozením k vykoupení od své přirozené podstaty, záleží jeho druhá závažná vada v tom, že nedovede — ježto se právě nevyšinul nad svou přirozenou podstatu — uskutečnití ideálů bratrství. Ve svém předchozím spise¹ jsme poukázali dostatečně na fakt, že bratrství jest možné toliko na duchovním podkladě; tedy po oproštění od pout přirozené existence, zaujetím vlastní podstaty duchovní. Jiné pojetí bratrství — ať již na hospodářském neb materialistickém pod-

¹ Vlad. Hoppe: Přirozené a duchovní základy, str. 426--427, 440--443, 563 a násl.

kladě či na podkladě idealistickém — nelze si představit jako hodné uskutečnění. Toliko duševní znovuzrození a vykoupení poskytují bratrství, vybudované na žádoucím duševním podkladě; neboť duševním znovuzrozením a vykoupením se znovu rodíme do jediné duševní podstaty, v níž mizejí veškeré rozdíly, jimiž se vyznačuje naše přirozená existence.

V okamžiku však, jakmile se odvoláváme k své hluboké duchovní podstatě, dovoláváme se tím zároveň mystických zážitků, ježto právě nedovedeme vyúčtovat veškerých iracionálních prvků, jež pocházejí z této podstaty¹.

Rozvoj západní vzdělanosti není příznivý vlastnímu duševnímu životu; západní vzdělanost podtrhuje přesměřilý naturalistický názor světový, čímž se stává, že vlastní duševní prvky nemají v něm místa. Princip uzavřené přírodní kauzality nedovoluje, aby byli do vědeckého výkladu připuštěni málo vítání psychičtí činitelé; přebývají v něm nejvýše jako vybledlé ideály, na něž zíráme ve chvíli posvátného nadšení. O možnosti sloučiti se s duchovním neb božským principem nelze hovořiti, ježto právě onen princip přestal existovati. Lidská osobnost nemůže dospěti ani k duchovnímu obrození, ani k vykoupení z přírodní kauzality, ježto nezná význam duchovního principu s jeho tvořivostí zrovna tak jako metodu, již dovedeme spěti od přírodního řádu k řádu duchovnímu. Jest proto moderní západní vzdělanost přílišným podtrháváním naturalistických prvků nejen negací všeho duševního, nýbrž ignorováním jeho jest dokonce výrazem nihilismu, který vyplývá z relativistického názoru světového.

Takto má moderní člověk, odchovaný západní vzdělaností, na vybranou buďto naturalistický názor s nihilistickým doprovodem, aneb pantheisticky zbarvený idealismus, který mu klade své předlohy k jednání do úctyhodné vzdálenosti. O existenci přímých duševních zážitků a o možnosti znovuzrození k nim ví toliko nepatrný hlouček lidí, kteří však žijí v ústraní, vzdálení jsouce veškerého rozmachu moderní západní vzdělanosti.

¹ Rudolf Otto: Aufsätze das Numinose betreffend. Stuttgart-Gotha 1923. — R. Otto velmi správně dokazuje, že naše víra v účinný duševní princip jest zároveň vírou v princip mystický: „Wer aber Geist sagt, der sagt Mystik.“ (Str. 107.)

Popatřme však nyní, zda se veškerá západní vzdělanost stavi odmítavě k mysticismu. Vyšetřme rovněž, zda a co by moderní vzdělanost mohla získati z tohoto duševního směru, i kdyby neakceptovala hlubokou jeho metodu duševní v podobě znovuzrození a vykoupení z přirozeného řádu věcí.

Jeden z předních neohrožených obhájců významu mysticismu pro lidský život v poslední době jest Ernest Seillière. Jeho veškeré spisy jsou prostoupeny přesvědčením, že mysticismus jest zdrojem metodické a důsledné činnosti, při níž jsme provázeci nevzratnou jistotou, že bůh jest naším pomocníkem.

Zásady Seillièreovy¹ filosofie mystiky, jakož i jeho filosofie dějin jsou tyto: moderní experimentální psychologie dospěla k nevzratnému poznatku, že princip naší činnosti jest uložen v onom kraji naší osobnosti, kde sídlí zároveň naše hluboká citovost, totiž v oblasti instinktů a vášní. Jedna z uvedených vášní poskytla Seillièreovi hlavní východisko k činnosti vůbec a k činnosti, jež se jmenuje pokrok lidských společností. Tuto vášň označila křesťanská filosofie názvem libido dominandi, vášň panovati. Abbé de Saint-Cyran nazval ji duchem panovačnosti (= l'esprit de principauté). Thomas Hobbes hovoří o lásce k moci, jejíž princip naznačil s neobyčejnou bystrozrakostí ve svém spise: „O lidské povaze“, který o sto let později nadchl Diderota. V poslední době použil tohoto principu Bedřich Nietzsche: jeho vůle k moci shrnuje v populární formuli základ jeho učení.

Seillière přejímá jeden aspekt Nietzscheho učení, který tento myslitel nazývá apollinským. Vůli k moci označuje podle posledních jejích projevů v historických událostech jako imperialismus. Filosofie

¹ Podávám stěžejní zásady Seillièreových názorů podle hlavních myšlenek, jím samým vytčených ve spisech: „Mysticisme et Domination.“ Paříž-Alcan 1913, str. II a násl. a „Vers le Socialisme rationnel.“ Paříž, Alcan 1923, str. 5 a násl. „Les mystiques du néo-romantisme.“ Plon 1911, Úvod. Dobrý rozbor psychologie Seillièreovy podává L. Estève: „Une nouvelle psychologie de l'imperialisme.“ Paříž, Alcan 1913. Názory Seillièreovy po stránce filosofie dějin rozbírá René Gillouin: „Une nouvelle Philosophie de l'histoire moderne et française.“ Paříž, Grasset 1921.

Seillièrova vychází z imperialistických principů a bývá nazývána filozofií imperialismu.

Jaké jsou však Seillièrovy vztahy k mysticismu? — Podle Seillièra vůle k moci byla původně naprosto mystická. Dějinné archivy nás poučují, že se lidský duch od nepaměti vyznamenával schopností zosobňovatí více neb méně zdařile přírodní síly, a to za tím účelem, aby s nimi navázal smlouvu k získání moci. Tato dispozice lidského ducha byla sociology nazvána animismem primitivních národů. Ať již uvažujeme o onom názvu neb nikoliv, jisté jest, že původní duševní názor na svět byl téměř výhradně mystický, ať již šlo o kterýkoliv přírodníjev.

Takto byl mysticismus již velmi brzy obratný a nevyhnutelný pomocník lidského ducha při snaze po větším rozpětí života. Uvedená snaha za spolupráce přírodních sil stala se během staletí instinktivní, takže tvoří snad nevyhnutelnou podmínku naší metodické a stálé činnosti. Z toho důvodu jest mysticismus jako snaha, hledati v nadsmyslovém, metafysickém světě spojení, druhý opěrný sloup Seillièrovy teoretické konstrukce, za jejíž pomoci se snaží lépe poznati přítomné záměry a spády lidské vůle k moci.

Mysticismus může podle Seillièra sloužiti výhodně lidstvu; může mu však býti i na škodu, a to podle toho, jak snadno přijmeme neb odmítneme radu z minulosti, vyloženou zkušeností, a zda přijmeme neb odmítneme brzdu této usoustavněné kmenové zkušenosti, jež jest dána, jež jest obsažena v našem rozumu. Základní poučku Seillièrovu lze vyjádřiti ještě jinak. Vůle k moci, když byla po dlouhou dobu uplatňována buďto iracionálním neb málo racionálním způsobem, může býti časem přizpůsobena suggestím, popudům rozumu, může se státi, krátce řečeno, rozumnější, racionálnější. Seillière považuje za bezpečně jisté, že mysticismus působí především jako silící prostředek k činnosti; neboť jistota, že mám boha za spojence své činnosti, aneb přesvědčení, že pracuji ve smyslu určeném bohem, usnadňuje mi metodickou a trvalou činnost. Jestliže se však s druhé strany opomíjí výstraha zkušenosti, takže věřící přespřilíš spolchá na zasažení nadpřirozené pomoci, podobné spolehnutí může jej uvésti k fanatismu a vésti ke katastrofám, ježto zde zachází s přesvědčením a se silami, jejichž dosahu plně nezná.

V dějinách evropské vzdělanosti se projevil mysticismus několikerym způsobem v různých představitelích. Především v Platonovi jakožto představiteli mysticismu naturalistického. Platon byl první, který hledal teoreticky v přírodních sklonech a v rozmachu vášně princip mravnosti. Teorii moralisující látky rozvíjí tento myslitel především ve své „Hostině“. Platonova morálka se zakládá na kultu krásy: krásy hmotné a tělesné, krásy duše a konečně krásy nejvyšší a věčné, jež nikdy nepovstala, aniž může zajíti. Platon byl podle Seillièra původcem antické romantiky, jejíž ohlas lze nalézt o pět století později v Plutarchových „Essayích o mravnosti“ (Moralia).

K Seillièrovým neobyčejně bystrým postřehům o Platonovi dodáváme, že Platona lze považovati za původce denního snu a snivých nálad, jež navozuje vyprávěním mytu, na což jsme důrazně upozornili ve svém spise „Přirozené a duchovní základy“ (str. 110—111). Platonova mytopoeická obrazivost ve spojení s denním snem jest branou téměř k veškerému kulturnímu evropskému mysticismu.

Platonův kult krásy a mystické snivosti se neztratil v dějinách lidské vzdělanosti, nýbrž vystupuje podle Seillièrova přesvědčení asi v XI. století jako zajímavé pojetí aristokratické morálky, jež tvoří podklad dvořanské neb romantické lásky; tato láska byla výtvozem básníků jižní Francie, kteří byli v jazyku provencalském nazýváni troubadoury. V soustavě rytířské dvornosti uvedených básníků, právě tak jako jest tomu v Platonových Dialozích, láska jest prohlášena za princip veškeré srdatosti a veškeré ctnosti

Ve středověku nezkvétal však toliko romantický mysticismus na básnickém a báživém podkladě, nýbrž i mysticismus náboženský. Vedle vřelého zbožňování Madony provençalskými troubadoury, kteří se prohlašovali za rytíře sv. Panny, nacházíme touhu po zviternění vlastního duševního života. Ve XIV. stol. jsou to němečtí mystikové Eckhart, Tauler a Suso, kteří v mystickém pohroužení hledají ukojení svých nejvyšších tužeb po životě nadpozemském. František z Assisi, Dante, Petrarca a Boccaccio byli oddaní žáci provencalských lyriků, kteří právě měli nepopíratelný vliv na jejich duševní rozvoj.

Platonisující romantický vliv se jeví na básnicích XVI. století (Boyardovi a Ariostovi) aneb na pastorálních povídkách původu italského a španělského. Století XVII. vytváří povlovně heroický a dvorný román ve Francii.

Avšak jeden z nejhlavnějších podnětů, jež dostává naturalistický mysticismus za renaissance — Seillière jej nazývá mystickou sociologií dnešní doby — jest glorifikace dobrého divocha. V druhé polovině XVI. století výzkumné cesty odhalily tajemství nových kontinentů. Zvláště Indiáni — nepřiléhavým a mylným názvem označené domorodé obyvatelstvo americké pevniny — jsou původně líčeni ve zprávách jako lidé posedlí ďáblem. Ponenáhu však ustupuje toto přesvědčení o ďábelství primitivních lidí názoru skutečnějšímu, a netrvá to dlouho, kdy přírodní obyvatelstvo jest prohlášováno za dítky přírody. Zvláště Montaigne se ujímá primitivních rudých lidí a pje hymnus na velikou a mocnou matku Přírodu v celé její první čistotě.

Plodnou odnoží náboženského mysticismu jest kvietismus, hlásaný literární formou M^{me} de Guyon. Kvietismus nabyl brzo evropského významu a jest dle pravděpodobného doznání Seillière předzvěstí romantismu. Tím, že kvietismus radí k následování „sklonů a instinktů“, pracuje ve prospěch naturalistického mysticismu.

Shrneme-li v krátkosti dosavadní názory Seillièreovy, vidíme, že bylo to romantické pojetí života, mystická sociologie a zženštilý kvietistický mysticismus, jež poskytly nutný podklad k vítězství naturalistického mysticismu, jehož se stal nejúčinnějším propagátorem Jean Jacques Rousseau.

J. J. Rousseau jest podle pojetí Seillièreova zakladatel moderního náboženství. Ve svých „Zpovědech“ — v tomto románu „o mohutných citech“ — doznává Rousseau, že nic nechápal rozumem, nýbrž že vše pocioval. Takto se v něm tvořila duševní povaha na jiném než na rozumovém podkladu; citově zbarvená povaha poskytovala Rousseauovi „divné a romantické pojetí života, z něhož jej zkušenost a rozumové úvahy nebyly nikdy s to vyléčiti“. Ve svém útlém mládí byl Rousseau horlivým čtenářem románů, což působilo na jeho povahu, že se stala snivou. Seillière nachází právě v denním snu Rousseauově hlavní zdroj naturalistické

mravnosti a politiky, jak jsou nám dnes se všech stran doporučovány.

Co však tvoří idylický, pastorální a nadhvězdný podklad Rousseauova naturalistického mysticismu? — Podle jeho vlastního doznání v jeho „Dialogích“¹ předpokládá Rousseau, že existuje jakýsi druh jednoty mezi dobrým bohem a mezi jeho vybraným tvorstvem, jež stvořil podle své podoby. Podobnost k božímu obrazu se zachovala podle Rousseauova postulátu především ve třídách lidskou vzdělaností nejméně dotčených. Tento Rousseauův postulat jest též předpokladem naturalistického mysticismu v jeho dnešních formách.

Podle Seillièra souvisí J. J. Rousseau s kvietismem ve dvou směrech: jednak lekcemi své hostitelky M^{me} de Warrens, jež byla vychována v zjemnělém pietismu některými přísnými žáky paní de Guyon, kteří založili v posledních letech jejího života malou obec věrných na břehu ženevského jezera; jednak nadšením, jež čerpal od svého mládí ze spisů zbožného Fénélon, jehož památku Rousseau nikdy neustal ctíti².

V jaké úvahy však vyvrcholuje Seillièrův úsudek o Rousseauově naturalistickém mysticismu? Jakým směrem v lidské vzdělanosti dává plodný podnět uvedený mysticismus? — Především

¹ Znamenitou synthesu romantické morálky podávají nám jeho „Dialogy“: „Figurez vous“ — tak líčí Rousseau zázračnou končinu, zjevívší se mu v denním snu — „un monde idéal, semblable au nôtre et néanmoins tout différent. La nature y est la même que sur notre terre, mais l'économie en est plus sensible, l'ordre en est plus marqué, le spectacle plus admirable, tous les objets plus intéressants... Les passions y sont, comme ici, comme sur terre, le mobile de toutes actions, mais plus vives, plus ardentes ou seulement plus simples et plus pures, elles prennent, par cela seul un caractère très différent. Tous les premiers mouvements de la nature sont droits et bons; ils tendent le plus directement qu'il est possible à notre conservation et à notre bonheur (mais non point à celui d'autrui)... Peut-être n'est-on pas, dans ces contrées, plus vertueux qu'on ne l'est autour de nous, mais on y sait mieux aimer la vertu, et, les vrais penchants de la nature étant tous bons, en s'y livrant, les habitants de cet autre monde sont bons aussi.“ — Znamenitou charakteristiku Rousseauovy povahy jakož i původu jeho sociální filosofie podává Seillièr o dílo: J. J. Rousseau. Paříž, Garnier 1921.

² Na souvislost Rousseaua s M^{me} de Guyon a s Fénélonem ukazuje Seillièr ve spise: M^{me} de Guyon et Fénélon, précurseurs de Rousseau. Paříž, Alcan 1918.

dal nový plodný podnět vášnivému mysticismu, v jeho původním antickém, orgiastickém pojetí, jak byl jemně omlazen romantickým duchem během středověku; z instinktivního popudu, především z erotického sklonu se stal hlas boží, jehož vůli plniti jsme přinucováni vniterným popudem. Zde právě jest hledati negaci racionálního křesťanství, jež připisovalo protisociálnímu pokašiteli odpovědnost za vášnivé podněty, pokud se tyto vymykají stanoveným normám a předpisům. Takto se vyvinula podle Seillièra v rozporu s křesťanskou morálkou v šesti po sobě následujících generacích od J. J. Rousseaua deifikace, apoteosa vášně lásky; velmi často lásky cizoložné.

V dějinách lidské vzdělanosti se uplatňují dle Seillièra čtyry druhy mysticismu, jež vyplývají z původního přírodního mysticismu, jehož byl Rousseau prorokem nebo dokonce mesiášem. Jest to především vášnivý mysticismus; tento mysticismus činí z erotické vášně boží hlas, který jako pomocník člověka hovoří v jeho srdci. Uvedený mysticismus upevňuje manželské svazky, povznáší je a propůjčuje jim vážnost, ježto právě přesvědčení, že se vyplňuje boží vůle výchovou rodiny, jest vůbec jedno z nejvznešenějších, jež existují. — Mysticismus estetický tvoří z umělce vykladače, proroka, mesiáše, který jest ve spojení s Bohem. Uvedený mysticismus usnadňuje onomu umělci plodnou, tvořivou činnost a rozvíjí v něm pocit jeho důstojnosti s vědomím jeho povinnosti. — Mysticismus raçy, plemene, dává popud k patriotismu, který jest jednou z jeho mírumilovných a racionalisovaných forem. Podporuje plodnou spolupráci ve vlastním lůně národa a vlévá do celého společenského těla pocit čilé zdatnosti, jejíž výsledky se mohou znamenitě projevovati. S druhé strany však, jestliže se vymkne poučením, která plynou ze zkušenosti, aneb radám, jež vyplývají z rozumu, jest s to, vésti ke kolektivnímu velikášství, k politickému amoralismu, k macchiavelismu (v obvyklém slova smyslu) a může takto rozpoutati nejhorší možné pohromy ve světě. — Konečně mysticismus demokratický neb sociální předpokládá neb prohlašuje vrozenou lidskou dobrotu neb rozum, ať jest již společnost na jakémkoliv stupni zkušenosti neb vzdělanosti, a to proto, že je též svobodomyšlný bůhspojenec; takovýto mysticismus jest s to vznítiti odvahu, jež má

znovudobýti práva slabým, sloučiti je k sobě těsnějším způsobem a uvést je do poměrů, jež by jim dovolily vymoci od dosavadních vítězů užitečné ústupky, nutné k sociální spolupráci. Sociální mysticismus — z něhož vychází romantický socialismus, a který se projevuje určitými utopickými pojetími sociální reformy (komunismem Baboefovým, Marxovým kolektivismem a Fourierovou anarchií) — opakuje po svém proroku Rousseauovi: „Člověk instinktivní povahy a bez nátěru vzdělanosti, t. j. divoch na celém zemském okrsku, a v Evropě člověk z lidu, méně zkažený vzdělaností než obyvatel města, jest spojen s bohem na základě výsady; jest tedy dobrý od přirozenosti a vyniká neomylností, pokud jde o zájmy všeobecného směru, jako jest vláda ve státě.“ — Avšak domnělá přirozená dobrota Inků neb švýcarských horalů — poznamenává k uvedenému tvrzení Seillière — jež byla k tomu určena, aby zjemnila lidi osmnáctého století, byla ve skutečnosti plodem dlouhé mravní kultury; v prvním případě se tak stalo disciplínou bojových kmenů, v případě druhém dlouholetým působením křesťanství, podivuhodně zasahujícího v rozvoj a chování duší.

Sociální mysticismus není však jednotný u veškerých evropských národů. Kdežto Fourier přenáší Rousseauovu politiku v logickou soustavu, Marx a Engels se snaží vybudovati sociální mysticismus na národohospodářském podkladě. Marx a Engels odmítají s opovržením humanitní socialismus francouzský. Komunistický manifest, v němž načrtávají uvedení sociální reformátoři poslední odsudek nad zdánlivě vládnoucí třídou občanstva jakož i program a smysl příštího lidského vývoje, stává se jakýmsi druhem evangelia, apokalypsy a především koranem proletářského imperialismu¹. Takto se stává z původního idylického a romantického mysticismu mysticismus imperialistický, jemuž nejde o nic jiného, než o nivelisaci všeho duševního i hmotného².

¹ E. Seillière: *Les mystiques du néo-romantisme*. Paris, Plon 1911, str. 225.

² E. Seillière: *Tamtéž*, str. 305. — Přesvědčení, že socialismus jest mysticismem, nesdílí toliko E. Seillière, nýbrž i národohospodář C. Colson. Ježto jsou jeho úvahy pozoruhodné, uvádíme je v původním znění: „On demeure stupéfait“, dokazuje uvedený učenec, „quand on constate que des con-

Není naprosto naším úmyslem vyčerpati veškeré bohaté názory Seillièreovy a jeho pojetí filosofie dějin: jen tolik podotýkáme, že Seillière jest na rozdíl od mnoha autorů pevně přesvědčen, že mysticismus jest zdrojem důsledné a metodické činnosti¹, tedy nikoli pouhého rozjímání a meditování. Tím, že se odvolává k tak mocnému pomocníku, jako jest Bůh, jest naprosto nepřekonatelný a téměř vždy vítězný².

K duchaplným názorům Seillièreovým připojujeme několik kritických poznámek. Seillière velmi správně spatřuje v denním snu ideologů podklad pro příští duševní a hmotné uspořádání společnosti, krátce pro to, v čem spatřujeme konečný vývoj vzdělanosti. Seillière správně postřehuje, že lidská společnost nevychází z rozumových, nýbrž především z citových předpokladů; rozumových důvodů má však býti použito, aby pomohly vyjasniti naše mystická tušení³.

ceptions aussi vagues, aussi dénués de toute base expérimentale, out pu trouver de très nombreux adeptes dans un siècle qui se targue d'être le siècle de la science positive et des mesures précises, quand on voit surtout que le refus de donner au moins une idée approchée de ce que pourrait être le futur paradis terrestre, n'a diminué la foi d'aucun croyant dans la réalisation de ces espérances. Et, chose plus étonnante encore, les adeptes de cette foi se sont recrutés, jusqu'à ces dernières années, parmi les hommes qui se reclamaient le plus des idées modernes, qui se vantaient d'être les plus dégagés des illusions du passé, les plus attachés aux faits et aux réalités scientifiques." — „Car c'est bien en présence d'une renaissance du mysticisme que nous nous trouvons.“ (Organisme économique et Désordre social. Paris, Flammarion 1912, str. 36.) — Pevné přesvědčení, že jsou nauky socialistické zrozeny z ducha mystiky, vyslovuje vedle Seillière Gustave Le Bon ve spisích: „Psychologie du socialisme“, Paříž, Alcan. — „Les Opinions et les Croyances“. Paris, Flammarion 1911. — Na zrození revolučního ducha z ducha mystiky poukazují: Gustave Le Bon: „La révolution française et la psychologie des révolutions“. Paříž, Flammarion 1912. — Pierre Lacroix: „Les postulats mystiques de l'Esprit Révolutionnaire“. — Základní kritiku socialistických nauk podává objektivní dílo italského učence Vilfreda Pareta: Les systèmes socialistes. 2. vyd., Paříž 1926.

¹ „Je professe que le mysticisme et même le mysticisme naturiste est un tonique d'action, un propulseur, un moteur et qu'il tiendra ce rôle longtemps encore sous la pression des hérédités humaines.“ (Vers le socialisme rationnel, str. 117.)

² Seillièreova definice mysticismu zní: „une alliance offensive et défensive du mystique avec de surhumaines puissances.“ (Tamtéž, str. 101—102.)

³ „Après le Christianisme, les Barbares ont remplacés Rome; après la Réforme, les races germaniques ont menacé les latines. Après la Révolution davantage encore. Nous sommes dans une période romantique: il y faut appuyer

Seillièrů v mysticismus — lze-li nazvati jeho laický a imperialistický mysticismus vůbec mysticismem — snaží se připuštěním rozumových důvodů k důvodům citů vyjasniti poněkud šero, jež zastírá naše přání a tužby, doprovázené obyčejně denním snem. Seillière, ač analysuje případně duševní ustrojení naturalistického romantika, jímž byl Rousseau, přece jen nesestupuje k vlastní podstatě mystiky, poněvadž neví, že k vlastním mystickým zážitkům dospějeme mystickou cestou v podobě: očistění, osvětlení a sjednocení. Seillière shrnuje do jednoho názvu a pojmu mysticismu směry, jež snad jsou prodchnuty mystickou náladou, jež však s vlastním hlubokým mysticismem v podobě vykoupení z pout tohoto světa a sjednocení s božským principem nemají nic společného. Není pochyby, že v dnešní době mnoho směrů reklamuje své spojení s božským nebo s nadzemským principem, ale proto přece není naprosto případné zváti je mystickými. Snad by stačilo říci, že jsou prodchnuty mystickými tendencemi. K sjednocení s božským principem jest nutně zapotřebí dvou předechozích stupňů mystické cesty: očistění a osvětlení.

Tím, že se Seillière dovolává jako základního principu „vůle k moci“, má jeho „mysticismus“ silně titánský nátěr, jehož jest ovšem duchovní mysticismus, spějící k stadiu bohočlověka, naprosto prost. Takto nám sice Seillièreovy názory správně odhadují souvislost dnešního naturalistického a materialistického mysticismu s naturalistickým mysticismem Rousseauovým, nejsou však s to upozorniti nás, do jaké míry jest vzdálen podobný titánsky zbarvený naturalistický mysticismus vlastního mysticismu duchovního, v němž se požaduje duchovní obrození k obnovení světa. Připouštíme rádi, že se i duchovní mysticismus může vyznačovati imperialistickými prvky, ježto právě jest výrazem transcendentální oblasti našeho ducha, jejíž přání jsou zároveň postulacemi, které vyžadují provedení; avšak podobný „imperialismus“ duchovní autority jest toto coelo vzdálen hrubého imperialismu

le conseil raison, non sur le conseil ‚mystique‘ qui, sans doute aura son tour d'opportunité un peu plus tard. Je concède que en vue de ce moment là, il est bon de conserver une mystique démocratique assagie, puis que nous avons besoin d'un idéal' pour agir dans le sens du mieux. Cet idéal doit être la réalisation graduelle d'un socialisme rationnel.“ (Tamtéž, str 117—118.)

světského, nebo materialistického, který spěje bez zdůraznění duševního programu toliko k dobytí světské moci. Kdežto u „imperialismu“ duchovní autority jest především patrný duchovní cíl, k němuž jsou voleny vhodné světské prostředky, jež se mohou zvrhnouti v prostředky „vůle k moci“ přes to, že tato vůle nebyla původně v jeho programu¹, u imperialismu hospodářského uspořádání společnosti prostředky světské moci mají úlohu první a nejvýznačnější; o duševních cílech se nehovoří, neboť ty jako by neexistovaly.

Z těchto důvodů není správné směšovati oba uvedené mysticismy; mysticismus duchovní nelze ztotožňovati s „mysticismem“ naturalistickým, s jeho snahou reformovati lidskou společnost na národohospodářských základech. Jak jsem dostatečně ukázal ve svém předchozím díle², náleží oba uvedené směry do naprosto různých stadií vzdělanosti, a nesmějí tedy býti spolu vzájemně zaměňovány. Kdežto naturalistický mysticismus náleží do negativního stadia objektivní analýsy, mysticismus duchovní jest součástí stadia duševní synthesy. Odvolávajíc se k naprosto různým prvkům a principům poznání, produkují naprosto odlišné stupně vzdělanosti, jež nelze vzájemně ani směšovati, ani zaměňovati.

49.

Pantheismus bývá vyhlašován za otce mystiky. Ačkoliv jsou mezi oběma uvedenými směry určité styčné body, přece se

¹ Na imperialistické prvky mravnosti ukazuje James H. Leuba ve spise: *Psychologie du mysticisme religieux*. Paříž, Alcan 1925, str. 192—201. Velmi důrazným způsobem ukazuje Vladimír Solovjev ve svých „Přednáškách o bohočlověctví“, jak jesuitismus není již výplod křesťanské horlivosti, nýbrž panovačnosti. Jednotliví národové se již nepodrobují Kristu, nýbrž církevní moci; od týchž národů se již nepožaduje vyznání jejich křesťanské víry, nýbrž stačí, uznávají-li papeže a podrobují-li se církevním hodnostářům. Křesťanská víra se jeví toliko jako náhodná forma, zatím co obsah a cíl křesťanství jsou posunuty do oblasti moci církevních hierarchů. To však znamená podle Solovjeva sebezničení církve falešným principem, ježto se tím ztrácí jakékoliv odůvodnění moci. na jejímž podkladě se ony věci dějí. — U nás ne nepodobnou myšlenku Solovjevovým o neblahém vlivu světské moci na rozvoj duchovní obce vyslovil Chelčický v „Síti víry“.

² Přírozené a duchovní základy, str. 416 a násl.; str. 477 a násl.

rozvírá mezi nimi velká propast. Na některé rozdily mezi mysticismem a pantheismem jsme měli příležitost ukázat ve svém předchozím díle¹. Dnes probereme onen rozdíl poněkud soustavněji.

Jak mystika, tak i pantheismus vychází z předpokladu jedné velké Prajednoty, jež jest příčinou veškerého bytí a všeho možného poznání. Oba uvedené směry se shodují v přesvědčení, že se právě poznání předmětů získává toliko tehdy, jestliže se dosáhne ucelujícího vědomí jednoty myšlení a bytí; uvedená jednota myšlení a bytí jest principem, na němž závisí veškerá ostatní pravda obou uvedených směrů. Jak pantheismus, tak i mystika postupují ve smyslu *via negativa*; to znamená, že pátrají po vlastním smyslu předmětů, předváděných nám především smyslovostí a rozumovým poznáním².

Zde se však končí styčné body mezi mystikou a pantheismem. Spinoza jako představitel pantheismu jest na př. přesvědčen, že lze získati o absolutnu vědecky odůvodněné poznání. Plotinos jest naproti tomu jako mystik jiného mínění. Podle něho leží absolutno mimo veškeré poznání; dosahujeme ho toliko ve stavu pohroužení, v němž ztratíme schopnost veškerého jasného a přesného myšlení. Podle Spinozy mohou býti veškeré individuální předměty pojaty do našeho myšlení o absolutnu a mohou býti oním absolutnem reprodukovány v ontologickém slova smyslu. Za těchto předpokladů vyslovuje Spinoza přesvědčení, že veškeré námi vnímané předměty jsou do jistého stupně neskutečné, takže o nich dosahujeme toliko inadekvátního poznání; přes to však sdílí s druhé strany názor, že jest možno zaujmouti vyšší hledisko intuitivního poznání, z něhož lze zírati na předměty, jak jsou v bohu, takže ony předměty, jsou-li zřeny podobným způsobem, vyznamenávají se božskou skutečností. Plotinos vychází naopak z přesvědčení, že jak předměty, tak i duchové předpokládají možnost jediné absolutní jednoty; bez vztahu k této absolutní jednotě není nám možno porozuměti ani světu, ani sobě samým; avšak Plo-

¹ Přírozené a duchovní základy, str. 556—557.

² Mnoho užitečných popadů k vytčení rozdílu mezi mysticismem a pantheismem poskytlo mi dílo Ed. Cairda: „Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie.“ Halle 1909, str. 428—436. — Srov. Friedr. Hügel: *The mystical Element of Religion*, 2 vyd., II. sv. 1923, str. 307—340.

tinovi naprosto uchází dodatek, že jest tato absolutní jednota imanentní předmětům, aneb že tyto předměty jsou imanentní oné jednotě. Plotinos si představuje spíše Jedno jako úplně omezené na sebe, jako naprosto odloučené jak od přirozeného, tak i od duchovního světa; naprosto nepřipouští možnost, že jsou naše smysly neb představivost schopny pojmouti boha v jeho pravé podstatě. Takto jest vesmír Plotinovi stupnicí sil, jež se rozkládá od temnoty hmoty až ke světlu čistého rozumu; nejvyšší z těchto sil jest jím považována za produkt absolutna, nikoli za organickou jednotu s ním. Tyto síly jsou — jak se Plotinos rád vyjadřuje — v nejpriznivějším případě toliko obrazy, jež jsou vyloženy mimo chrám a jež nejsou naprosto s to znázorniti dokonale krásu boha. Plotinovi jest „Jedno“ bohem, jenž se skrývá a jenž může býti duchem pojat toliko ve velmi řídkých okamžicích, v nichž se zbavil veškerých konečných podmínek, ano dokonce i svého vědomého rozumu.

Takto jest na základních představitelích vytčen v nejhrubších rysech rozdíl mezi mystikou a pantheismem. To však není vše. Podle našeho přesvědčení jest vlastní rozdíl ještě daleko hlubší. Kdežto pantheistickým nazíráním se rozplýváme v celý vesmír nebo splýváme v jednotu s bohem-přírodou, mystika ukazuje nám mystickou cestou — jež záleží v duševním obrození, osvícení a sjednocení — možnost sloučiti se s božským principem. Kdežto se pantheismus neoproštuje od naturalismu, v jehož čelo staví dokonce boha jako nejvyššího představitele, mysticismus, zvláště křesťanský, snaží se hledati smysl života mimo prvky naturalistické v duchovních předpokladech lidské osobnosti. Kontemplativní metoda vynáší z našeho nitra prvky, jež jsou jinak skryty našemu přesnému pojmovému myšlení.

K našim vývodům nutno ještě podotknouti, že pantheismus lze připojiti k výbojům moderní vědy, jak byla založena renaissančními badateli. První díl Goethova „Fausta“ se svým zdůrazněním významu exaktního badání jest apotheosou naturalistického pantheismu. Světová duše neb světový duch pantheismu se liší podstatně od duchovního principu, k němuž nám lze dospěti, oprostíme-li se od přírodních prvků mystickou cestou. Takto vylučuje křesťanství úplný a konečný pantheism jako světový a

životní názor, a to z toho důvodu, ježto nahrazuje relativní a transcendentní princip principem absolutním a imanentním, pouhý zevní relativní princip vnitřním principem duchovním.

Jak pantheismus, tak především mystika dovede nás přivést k duchovním předpokladům, jež umožňují totalitní syntézu podmíněného a nepodmíněného, povznesenou nad rozpory světa. A byť i nám nebylo možno vysloviti onu pravdu pojmy přesně definovanými, legenda, mytus a symbol se pokusí tlumočiti vnitřní smysl onoho tajemství. Dnešní doba se svou snahou probadati podstatu všeho pouhými relativními pojmy, dospívá nejspíše k projektivnímu poznání, jež jest ovšem naprosto vzdáleno totalitní syntézy pantheistické filosofie renaissance aneb ontologického poznání středověkého. Relativní a povrchové poznání vědecké nemůže připustiti mytus a totalitní poznání filosofické za prostředek badání; přes to zůstávají nutně i ve vědeckém badání jakási residua obou již zdánlivě překonaných metod, a to v tom smyslu, že se toto badání odvolává k datům zdravého rozumu, který jest již jakýmsi druhem ontologie tím, že jest přesvědčen o skutečné existenci vnějších předmětů¹.

Na poli umění jest tomu ovšem jinak. Wagnerova hudební dramata, především „Parsifal“, jsou nejvýmluvnějším dokladem, že mytus dosud mrtev není a že jest i dnes schopen ukázati cestu k duševnímu obrození a k totalitnímu, ucelujícímu nazírání². Claudelova dramata užívají k vystižení pravdy týchž prostředků: legendy, symbolu a mytu.

Vývoj moderní symbolické poesie, jež byla reakcí proti naturalismu let sedmdesátých a osmdesátých minulého století, jest toho zřejmým dokladem, že se lidský duch nespokojí danou, faktickou skutečností a že bude vždy míti touhu spěti náležitými vyjadřovacími prostředky k nepodmíněnému.

¹ Meyerson: *Identité et réalité*, 2. vyd. 1912, str. 398.

² „A ceux, qui sont ainsi disposés“, dovozuje případně E. Seillière, „l'antique tragédie grecque, ressuscitée par Wagner sur le théâtre de Bayreuth, le mythe issu des entrailles mêmes de la musique, communiquera cette omniscience qui ne sera jamais le partage du vulgaire: omniscience, est-il permis de dire en effet, puisque l'audition du drame musical moderne apporte à notre vision la puissance de conquérir l'intérieur des corps opaques, en quelque façon.“

Ještě ve větší míře než umění užívá legendy, symbolu a mytu náboženství. Rozumovými důvody, jež by se odvolávaly k svědectví smyslů, nelze na poli náboženské vědy téměř nic dokázati. Bůh, Kristus, božská trojice, divy a zázraky ze života svatých existují nevyšše jako tajemství, jež jest možno tlumočiti legendou, symbolem a mytem. Přes to však, že nedovedeme rozumem dokázati uvedených „faktů“, nedovedeme jich postrádati, ježto právě patří k předpokladům naší nedokonalé lidské přirozenosti. Naše lidská existence vyžaduje uvedených postulátů, aby jimi byla dovršena a ucelena; aby jimi byla vysvobozena a vykoupěna z přirozené existence, jež vlastně neměla býti a v níž se člověk vtělil po zaslouženém pádu. Naše nynější přirozená existence, její původ, vykoupění z ní boží milostí a konečný smysl lidského života nemohou jinak býti vyloženy než mytem, ježto právě veškeré rozumové důkazy jakož i svědectví smyslů sahají toliko k racionálnu, kdežto zde máme

La lutte des motifs dans le secret de la conscience individuelle, l'élan des passions dans la subconscience d'autrui nous deviennent presque matériellement perceptibles par la vertu de leur géniale évocation harmonique; nous nous sentons initiés par la symphonie de l'orchestre aux plus intimes mouvements de l'activité humaine. — Et tout cela aussi, n'est-ce pas du mysticisme poussé à l'extrême, rejoignent même les primitives exaltations orgiaques sous les formes affinées de l'esthétisme contemporain.“ (Vers le socialisme rationnel, str. 64–65.) — Neobyčejně jasně znázorňuje Leopold Ziegler, jakým způsobem dospívá Rich. Wagner k znázornění „čistě lidského“ mytem: „Das reinmenschliche ist ihm (Wagner) nicht, was der Künstler als der sinnreich Betrachtende überall wahrzunehmen begnadet ist, sondern es ist wirklich nur zu finden, wenn man die Stoffe und Verhältnisse, die die Geschichte darbietet, verschmähnt, um hinter das geschichtliche Leben zeitlich zurück oder über es hinaus zu gehen. Dann wäre der Träger des Reinmenschlichen, den Wagner meint, der Mensch einer vorgeschichtlichen Vergangenheit oder nachgeschichtlichen Zukunft, oder sowohl einer solchen Vergangenheit wie einer wünschenswerten Zukunft. Jedenfalls aber der vollendete Gegensatz des historischen Menschen: der mythische Mensch. Und man hätte folgenden Schluß:

Das musikalische Drama kann nur reinmenschliche Stoffe gestalten.

Das Reinmenschliche ist das Mythische.

Folglich kann der Stoff der Musiktragödie nur der Mythos sein.

Tatsächlich ist dies (ungefähr) der Schluß Wagners.“ — (Srov. Wagner: Die Tyrannis des Gesamtkunstwerks. Logos, I. ročn., str. 379.) Na důležitost mytu pro život ukazuje názorně spis Prescottův: „Poetry and Myth“. New York, Macmillan 1927.

především co činiti s iracionálními, nad veškeru podmíněnost povznesenými předpoklady. Ze své podmíněné, přirozené existence mohu býti osvobozen neb vykoupen toliko nepodmíněným, absolutním principem, který se však tím vymyká veškerému poznání.

Aby mohl býti člověk vykoupen ze své zavrženíhodné a pomíjející přirozené existence, vyslal bůh prostředníka Krista, jenž právě dává svým příkladem člověku zářný vzor, jakým způsobem jest možno dosíci pokud možno nejtrvalejšího spojení s Bohem. Kristova boholidská osobnost jest naprosto nevyhnutelným postulátem, který uceluje a dovršuje smysl naší nedokonalé lidské existence; dále nám poskytuje příklad, jakým způsobem lze nám spěti k žádoucímu stadiu duchovního bohočlověka. Kdežto antický život bez možnosti konečného vyvrcholení života v boholidském stadiu neměl a nemohl míti konečný smysl přes to, že mohl býti naprosto korektně mravně žit podle učení některé z četných filosofických škol, křesťanství přináší do našeho života zcela nový prvek, a to v tom smyslu, že propůjčuje životu duchovní smysl neb cíl po oproštění od přirozených pout. A právě iracionální mystická cesta se svými stupni v podobě: očištění, osvětlení a sjednocení s božským principem jest a zůstává trvalým výbojem křesťanství, přes to, že k ní již antičtí myslitelé položili základy.

Mystická cesta, sestupující k nepodmíněnému a k iracionálnímu, nepohrdá významnými myty o pádu duší a o jejich vykoupění boží milostí za prostřednictví Kristova. Kdo pozná její nevyhnutelnost, pozná též naprostou nezbytnost uvedených mytů, jimiž ucelujeme své naprosto nedostatečné poznání. K boholidskému stadiu Slova nikdy nedospějeme racionálním podmíněným poznáním, nýbrž toliko iracionálním poznáním nepodmíněným, jak k němu podává duchovní předpoklady mystická cesta. Mystická cesta jest cesta nadlidské boží moudrosti, ježto nás jednak zbavuje přítleže naší lidské existence a ukazuje nám hluboký duchovní smysl a cíl našeho života, jednak nám poskytuje ontologické předlohy a předpoklady k přetvoření pouhého přirozeného života v život duchovní.

Je-li bratrství vůbec možné, pak jest jediné možné na duchovním podkladě jako corpus mysticum. Mystická cesta podává nutné

duchovní předpoklady k vytvoření mystické jednoty, duchovního bratrství veškerého lidstva¹.

50.

Jeden ze závažných problémů, který zaujímá každého duchovně žijícího člověka, je ten, zda mysticismus jest aneb se může státi svou průpravou v podobě askese zhoubným. Mystikům bývá totiž vytýkána nespolečenskost, touha po samotě a izolaci, takže prý představují nesociální náboženský typ; protože jsou naprostí individualisté, vyhýbají se prý drobné práci a společenským závazkům.

Již ve svém předchozím díle jsme měli příležitost odpověděti na podobné případné výtky². Dokázali jsme tam dostatečně, že se vnitřní a vnější duševní síly nenabude jinak než koncentrací, sou-

¹ Mystická cesta jakož i duchovní obrození jako základ k obnovení světa jsou znázorněny v mých: *Přirozených a duchovních základech*, str. 508 a n., str. 563 a n. Na nezbytnost mysterií k ucelení našeho poznání ukazuje významný článek G. Tyrella: „Mysterien eine Lebensnotwendigkeit“ ve spise „Zwischen Scylla und Charybdis“. Jena 1909, str. 188 a n. Nevyhnutelnost mystiky jako předpokladu, nutného k hlubokému náboženskému životu, dokazuje F. Hügel výmluvnými slovy: „Mysticism represents a profound compensating truth and movement, which we cannot, without grave detriment, lose out of the complete religious life. For in life at large, and in human life and history in particular, it would be sheer perversity to deny that there is much immediate, delightful, noble Beauty, Truth, and Goodness; and these also have a right to the soul's careful ruminating attention. And it is the Mystical element that furnishes this rumination. — Again „it is part of the essential character of human consciousness, as a Synthesis, and an organizing Unity, that, as long as the life of that consciousness lasts at all, not only contrast and tension, but also concentration and equilibrium must manifest themselves. Taking life's standard from life itself, we cannot admit its decisive constituent to lie in tension alone.“ (Höfding: S. Kirkegaard, str. 130, 133.) And it is the Mystical mood that helps establish this equilibrium. — And finally, „deep peace, an overflowing possession and attainment, and a noble joy, are immensely, irreplaceably powerful towards growth in personality and spiritual fruitfulness. Nothing, then, would be more shortsighted than to try and keep the soul from a deep, ample, recollective movement, from feeding upon and relishing, from as it were stretching itself out and bathing in, spiritual air and sunshine, in a rapt admiration, in a deep experience of the greatness, the beauty, the truth, and the goodness of the World, of Life, of God. (The Mystical Element of Religion, II. sv., str. 296—297.)

² *Přirozené a duševní základy*, str. 541—543.

středěním. Mystik však nesetrvává toliko u kontemplativního života; paradoxnost křesťanské mystiky záleží právě v tom, že se *vita contemplativa* přetváří povlovně ve *vita activa*. Velcí křesťanští mystikové se nemodlili toliko za své spolubratry, nýbrž jim i vydatně pomáhali. Mystikové západní projeví energii a houževnatost duševní i tělesnou jako předtím žádný člověk. Ať již to byli přední světci jako organisátoři řádů neb charitativních institucí, neb ať to byli misionáři, kteří s největším sebezapřením hlásali duchovní zásady křesťanství, vždy jest nám patrná neobyčejná činnost, již tito mystikové rozvinuli po svém duševním přerodu.

Hrozí tedy skutečné nebezpečí v tomto směru se strany mystiky?

Než odpovíme na tuto otázku, jest nutno si uvědomiti, o jakou mystiku zde jde. Jak vyplývá z našich předchozích vývodů, jest mystika poměr naší relativní a podmíněné existence k existenci nepodmíněné, absolutní, již shrnujeme pod totalitní název boha. Ježto právě v mystice jde o absolutní a nepodmíněné hodnoty, jež jsou nezávislé na hodnotách podmíněných, může podobná exkluzivní mystika vésti k naprosté askesí a opovrhování světem a životem. Na uvedené potíže při styku s absolutnem poukázal náznorně dánský myslitel Søren Kirkegaard slovy: „Absolutno jest ukrutné, ježto žádá všechno¹.“ — Exkluzivní mystik se vydává takto v nebezpečí, že skončí jako samotář-asket v naprostém pesimismu a opovrhování světem a životem.

Avšak exkluzivní mystikou není vyčerpán celý rozsah mystiky. Skutečná a vlastní mystika jest mystika inklusivní, t. j. mystika, jež se snaží státi se jednotícím prvkem v soustavě mnohosti dosažením hlubší jednotné duševní osobnosti. To znamená, že inklusivní mystika neabsorbuje naprosto subjekt askesí, nýbrž že jest doplňována a opravována sociálním křesťanstvím. Křesťanská mystika se liší především v tom od mystiky antické, že neupírá toliko svého zraku k životu záhrobnímu, nýbrž že se již zde snaží vybudovati bratrství na duchovním podkladě¹? Ovšem bez aske-

¹ Harald Höfding: Søren Kirkegaard als Philosoph. 2. vyd. 1902, str. 120.

¹ Evelyn Underhillová případně charakterizuje člověka jako příslušníka časového řádu a věčnosti: „The whole of mans life really consists in a series of balanced responses to this Transcendent-Immanent Reality; because man lives under two orders, is at once a citizen of Eternity and of Time. Like

tického očištění od strusek smyslovosti a přítěže pozemských statků nelze si mysliti založení duchovního bratrstva neb společenstva¹.

F. Hügel naznačuje názorně, jakým způsobem lze askesi — k níž poněkud směřuje veškerý duchovní život — opravovat sociálním křesťanstvím: „Jest zcela jisté, že obyčejná askese a sociální křesťanství, jsou-li spojeny v jedno, podléhají méně tomuto posledně jmenovanému nebezpečí, než je tomu při mystickém a kontemplativním odloučení. Neboť prve vzpomenutá kombinace chová v sobě onu neocenitelnou ideu, že se osobnost duše vytváří uvnitř a prostřednictvím organismu náboženské společnosti — viditelné a neviditelné církve. Tato společnost není jen prosté seskupení jednotlivých, soběstačných jedinců, z nichž každý jest vylučně a přímo závislý jenom na Bohu, nýbrž jako ve velkolepém podobství sv. Pavla o těle, je to organismus, který vyhrazuje důstojné místo a hodnotu každému jednotlivému ústrojí, z nichž každé jest odlišné od druhého a každé i nezbytné, vykonávajíc vliv na všechny ostatní a jsouc zároveň pod vlivem jich všech. Máme tu jakési velké zlaté tkanivo životní, kde se niti napínají nejen od Boha k člověku a od člověka k Bohu, ale též od člověka k člověku —

a pendulum, his consciousness moves perpetually — or should move if it be healthy — between God and his neighbour, between this world and that. The wholeness, sanity, and balance of his existence will entirely depend upon the perfection of his adjustment to this double situation; on the steady alternating beat of his outward swing of adoration, his homeward-tuning swing of charity.“ (Essentials of Mysticism, Londýn 1920, str. 100—101.)

¹ „It is characteristic of Christianity that, addressing itself to all men — not, as Neoplatonism tended to do, to the superior person — and offering to all men participation in Eternal Life, it takes human nature as it is; and works from the bottom up, instead of beginning at a level which only a few of the race attain. Christianity perceived how deeply normal men are enslaved by the unconscious; how great a moral struggle is needed for their emancipation. Hence it concentrated on the first stage of purgation, and gave it new meaning and depth. The monastic rule of poverty, chastity and obedience — and we must remember that the original aim of monasticism was to provide a setting in which the mystical life could be lived — aims at the removal of those self-centred desires and attachments which chain consciousness personal instead of a universal life. He who no longer craves for personal possessions, pleasures or powers, is very near to perfect liberty. His attention is freed from its usual concentration on the self's immediate interests, and at once he sees the Universe in a new more valid, because disinterested light.“ (Underhillová: Tamtéž, str. 13.)

největší k nejmenšímu a nejmenší zpět k největšímu. A tak prvotní a dokonalou nevěstou Kristovou není a nemůže nikdy býti duše individuální, nýbrž jediné tento celý organismus všech věřících duší v čase a v prostoru. Jednotlivá duše je touto nevěstou jen potud, pokud jest činnou součástí tohoto velkého celku, a proto duše mystické povahy unikne nebezpečí prázdnoty a domýšlivosti, zachová-li si, ovšem pokud může, bez trvalého rozptýlení nebo skutečného znásilnění toho, co jest jí speciální oporou a k čemu se cítí zvláště povolána — něco z oné na venek směřující sociální součinné působnosti, z onoho ducha, který v obyčejném životě křesťanském má vytvářeti vše, jenom ne výlučné zabývání se duše se sebou, a který se tu vskutku vydává v nebezpečí, že se zvrhne toliko v horečnou a rozptýlenou „činnost“¹.

Takto mystika, sestupující za přispění kontempace k nejhlubším podmínkám lidské povahy, jež dovolují se vnořiti v podstatu vlastních předmětů neb nitro našich bližních, neopustí je, když pozná své přibuzenství s oněmi předměty neb bližními, nýbrž vstoupí naopak s nimi do užšího styku. Duchovní bratrství, jež se utvoří na podobném mystickém podkladě, jest znamením, že mystika není již výraz pesimistického a individualistického životního názoru, nýbrž že jest jako skutečný duchovní princip proniknuta universálními prvky sociálními.

Mystika, která vyšla od pomíjejícího a která postupuje k věčnosti, jeví snad s počátku poněkud asketický odklon od věcí tohoto světa, avšak po poznání velké všejednoty nutí své příslušníky, aby přispěli k utvoření bratrské obce na duchovním podkladě. Takto jest oprostění od malého já a spění k velkému já duchovnímu samo sebou nezbytnou podmínkou k zaujetí většího, širšího a věčného hlediska místo stanoviska časného, skýtaného nám původně přírodou a oním malým přirozeným já.

¹ The Mystical Element of Religion, II. sv., str. 355—356.