JOSEF B. SOLOVĚJČIK

Osamělý člověk víry

p3k

JOSEF B. SOLOVĚJČIK

Osamělý člověk víry

Nakladatelství P3K

2012

Tonye,

ženě oplývající velkou odvahou, vznešenou důstojností,
naprostou oddaností a nekompromisní věrností.

© Josef B. Solovějčik (dědicové), 1965
Translation © Jiří Blažek, 2012
© Nakladatelství P3K, 2012

ISBN 978-80-87186-73-2 (tištěná kniha)
ISBN 978-80-87343-04-3 (eKniha – PDF)

Předmluva k českému vydání

Rabín Josef Dov (Bär) ha-Levi Solovějčik (1903–1993), nazývaný též „Rav", vůdčí představitel hnutí *Tora u-mada* (doslova „Tóra a věda"), byl jedním z nejvýznamnějších představitelů moderní židovské teologie dvacátého století. Nutno podotknout, že skutečných náboženských filozofů a teologů v židovství během uplynulého století nebylo mnoho. Ve srovnání se západním, ať už katolickým či protestantským křesťanstvím, dokonce velmi málo. Částečně je tato situace dána samotným charakterem judaismu, který kladl vždy větší důraz na činy a správné vykonávání Božích přikázání (ortopraxi) v každodenním životě než na „správné slavení" (ortodoxii). Tento postoj vedl k tomu, že se v židovství vytvářela především náboženskoprávní literatura, zatímco etika a teologie zaujímaly menší část, respektive byly neoddělitelně spjaty s ortopraxí (např. literární žánr *ta'amej micvot* nebo mnohem později vzniknuvší *musar*), což bylo některými mysliteli kritizováno jako přístup, který z judaismu učinil místo náboženství pouhý „behavioralismus", soupis norem chování, příkazů a zákazů, v jejichž spleti již člověk zapomíná, proč vlastně tyto příkazy koná, proč je poslouchá, a především – kdo mu je přikázal.

Problém vztahu „víry a rozumu", který krystalizoval od éry osvícenství a v plné síle se projevil v devatenáctém a dvacátém století, se pokoušela řešit řada teologů. Tradiční schéma tohoto „konfliktu" vypadá tak, že na jedné straně stojí konzervativní teologové lpící skálopevně na zachování starých norem, zatímco na straně druhé proti nim stojí „buřiči", kteří se tyto tradice a normy snaží – každý ovšem svým způsobem – modifikovat. Tyto modifikace mají různou podobu: od naprostého zrušení a odstranění, které se objevuje u radikálních reformistů, až k tzv. „umírněné" reformě, která se

nesnaží normy a pravidla zničit, ale přizpůsobit dané situaci nebo racionálně vysvětlit, případně náboženství přizpůsobit potřebám nového, raciem vedeného člověka. V procesu vývoje náboženství tak došlo k fenoménu „odkouzlení" – náboženství jako takové mělo být zbaveno všeho nadpřirozeného, co by jej mohlo v očích nových věřících diskreditovat jako hloupé, nedůvěryhodné, naivní. Spolu s nánosem mnoha bezesporu nadbytečných pověr spláchla revoluce odkouzlení i jeden ze základních pilířů náboženství, totiž autoritu a nadpřirozenost Božího zjevení. Mezi leckdy naivní pokusy těchto „racionalistických teologů" patřila snaha o „uvedení v soulad" kritické a tradiční teze o původu Bible, o stvoření světa a člověka apod.

K tématu vztahu náboženství a vědeckotechnického pokroku se pochopitelně muselo vyjádřit i židovství. Na zasedání Americké rabínské rady (Rabbinical Council of America, RCA) v r. 1964 přednesl Solovějčik svou úvahu *Konfrontace* (*Confrontation*). V ní poprvé nastínil tezi o „dvojím druhu" člověka, založenou na interpretaci dvojí biblické zprávy o jeho stvoření. Solovějčik dochází k závěru, že tak jako Bible popisuje toto stvoření dvakrát, avšak pokaždé jinými slovy, tak existují i dva typy osobností – na jedné straně osobnost jednoduchá, svým způsobem sebestředná, založená esteticky a směřující k moci a k ovládnutí přírody, osobnost neohlížející se zpět, ani napravo ani nalevo, tj. osobnost nekonfrontovaná; a na druhé straně osobnost pochybující, uvědomující si jak svou existenci, tak i nepřekonatelný rozpor mezi tím, „čím je, a tím, čím by měla být". Tato osobnost je náhle konfrontována s okolním světem a uvědomění si své vlastní existence ji nenávratně vzdaluje od ostatního stvoření. Konfrontovaný člověk se tak stává nejen „probuzeným" a uvědomujícím si svou svobodu i oddanost vůči svému Stvořiteli, ale i izolovaným a osamělým. Tato teze se pak stala základem Solovějčikova eseje *Osamělý člověk víry* (*The Lonely Man of Faith*, 1965). V *Konfrontaci* dále rozebírá situaci věřícího člověka, stavěného nejen před závěry výzkumů ve vědě a technice (v době pokroku v dobývání vesmíru), ale i před nové eticko-teologické výzvy, mj. mezináboženský dialog

(*Konfrontace* vznikala během 2. vatikánského koncilu, kde také nakonec byla po dlouhých debatách – a oproti původnímu návrhu ve značně neutralizované podobě – přijata deklarace *Nostra aetate*, definující nový postoj největší křesťanské církve k jiným náboženským směrům). Myšlenky obsažené v *Konfrontaci* se také odrazily v prohlášení RCA k možnostem mezináboženského dialogu v r. 1965.

Jestliže v *Konfrontaci* Solovějčik hovoří jako žid a primárně k židovskému publiku, v *Osamělém člověku víry* již popisuje problémy mnohem obecnějšího rázu týkající se soudobého nábožensky účastnícího se člověka bez ohledu na náboženskou či konfesní příslušnost, byť tak pochopitelně činí z pohledu věřícího žida.

Solovějčik nehodlá řešit problém „víry a vědy", evoluci, biblickou kritiku nebo materializaci hodnot – vždyť člověk toužící po podmanění přírody a věčnosti nedělá nic než to, co po něm Bůh vyžadoval a s čím jej poslal na tento svět. Chce zjistit, zdali může v moderním, technologickém světě, zcela ovládnutém a definovaném Adamem I, žít a fungovat i člověk víry, Adam II. Jeho člověk víry je osamělý, zmítaný pochybnostmi a obavami, nikoli sebejistý, moderní člověk přesvědčený o vlastní síle a beze strachu si vytyčující další a náročnější cíle.

Obě osobnosti (Adam I a Adam II) přitom konají to, kvůli čemu byly stvořeny, plní Boží vůli, a jsou-li ve svém poslání úspěšné, pak nacházejí svou odměnu: pro Adama I spočívá odměna v podobě úspěchu, moci, společenském postavení a důstojnosti; pro Adama II ve vykoupení.

Adam I sice není člověkem víry, ale nemusí být nutně ateistou. Když Solovějčik hovoří o duchovní krizi moderního člověka, nemá tím na mysli bezduché prázdno komunismu, nacismu nebo jiných totalitních režimů, ale naopak člověka „západního typu", žijícího ve svobodné společnosti, který je členem náboženských komunit (často velmi aktivním) a na náboženství se dívá veskrze pragmaticky a i přes svou vnější náboženskou angažovanost není ochoten slyšet vzkaz, který se mu člověk víry snaží sdělit.

Na aktuálnosti sdělení *Osamělého člověka víry* nic neubralo ani 50 let, jež uplynulo od jeho prvního vydání. Politické rozdělení světa se změnilo a náboženství je dnes nazíráno jinak – avšak namísto toho, aby byla propast mezi sekulárním a náboženským světem překlenuta, je dnes mnohem širší a hlubší než v roce 1965. Náboženství, které Adam I přetavil k obrazu svému, často slouží jako politická síla ponechávající člověka víry stále osamělého a nevyslyšeného. Soudobý člověk víry se sice dokázal vyrovnat s vědeckotechnickou revolucí, ale v otázkách morálky a etického přežití zůstává stejně osamělý jako dříve a zmítaný vnitřním rozkolem, kdy jej jedna část osobnosti volá do služby Bohu, zatímco druhá jej táhne zpět ke společnosti, aby se jí, stejně jako generace „lidí víry" před ním, pokusil zprostředkovat své poselství.

Jiří Blažek, 2012

Poznámka překladatele:

Hebrejské termíny jsou přepsány foneticky dle pravidel uvedených v knize *Judaismus od A do Z* (Sefer, 1998). Biblické verše jsou uváděny dle znění v Českém ekumenickém překladu.

Rád bych touto cestou poděkoval za pomoc při vzniku českého vydání *Osamělého člověka víry* J. Labendzovi, rabimu R. Zieglerovi z The Toras HoRav Foundation, a především M. Lyčkovi za důkladnou revizi celého překladu.

I.

Cílem tohoto eseje není rozebírat tisíciletý problém střetu mezi vírou a rozumem.[1] V tuto chvíli se nehodlám zabývat teorií – místo toho se chci zaměřit na takovou situaci v lidském životě, do níž se může zaplést věřící člověk jako individuální konkrétní bytost, se všemi svými obavami a nadějemi, radostmi a trápeními. Nic z toho, co zde řeknu, tedy není odvozeno z filozofické dialektiky, abstraktních spekulací nebo odtažitých neosobních úvah, ale ze skutečných situací a zkušeností, se kterými jsem byl konfrontován. Dokonce i výraz „přednáška" je zde, popravdě řečeno, nesprávný – spíše je to příběh osobního dilematu. Namísto abych zde hovořil jako teolog – didakticky, výmluvně a v klidných, vyvážených větách –, bych se vám zde rád svěřil se vší váhavostí a nerozhodností a sdílel s vámi některé obavy, které tíží mou mysl a které často nabývají rozměrů uvědomění si krize.

Nenapadá mě, jak tento problém vyřešit. Nemám v plánu navrhnout novou metodu léčby takové lidské situace, kterou hodlám popsat; ba dokonce ani nevěřím, že by vůbec šla vyléčit. Úloha člověka víry, jehož náboženská zkušenost je plná vnitřních konfliktů a rozporů a osciluje mezi extází ve společnosti Boží a zoufalstvím, kdy se cítí být Bohem opuštěn, který je rozpolcen stále silnějším kontrastem mezi sebeúctou a vzdáním se vlastních cílů, byla obtížnou již od dob Abrahama a Mojžíše. Bylo by ode mě troufalé pokoušet se přeměnit tuto palčivou, rozporuplnou zkušenost víry ve zkušenost poklidnou

[1] Základní ideje tohoto článku jsem formuloval na svých přednáškách pro studenty programu „Marriage and Family – National Institute of Mental Health Project, Yeshiva University, New York".

a harmonickou, zatímco bibličtí rytíři víry se s touto tragickou i paradoxní zkušeností statečně potýkali.

Jediné, co chci, je následovat radu Elíhúa, syna Berakeelova, který řekl: „Musím mluvit, aby se mi ulevilo,“[2] neboť pro znepokojenou mysl spočívá v mluveném slově určitý druh vykoupení a ztrápená duše nalézá klid ve zpovědi.

[2] Jób 32,20.

II.

A.

Podstatu tohoto dilematu lze charakterizovat dvěma slovy: jsem osamělý. Dovoluji si ovšem zdůraznit, že tím, že „jsem osamělý" nechci ani v nejmenším vzbudit dojem, že bych snad byl sám. Díky Bohu je mi dopřána láska a přátelství mnoha lidí. Setkávám se s lidmi, hovořím s nimi, kážu, diskutuji, uvažuji; jsem obklopen přáteli a známými. A přesto ani společnost a přátelství neumenšuje onu mučivou zkušenost osamělosti, která mě neustále doprovází. Jsem osamělý, protože se občas cítím odvržený a odmítnutý každým, včetně mých nejbližších přátel, a slova žalmistova „Můj otec a má matka mě opustili" mi často zní v uších jako naříkavý zpěv hrdličky. Je to podivná, absurdní zkušenost, která budí na jedné straně ostrou, vyčerpávající bolest, avšak na straně druhé přináší i povzbuzující a očišťující pocit. Zoufám si, neboť jsem osamělý, a z toho plyne i můj pocit marnosti. Na druhou stranu se ale cítím být silnějším, protože právě tato zkušenost osamělosti žene celé mé nitro do služby Bohu. Ve své „deprimující, kvílivé osamělosti", abych parafrázoval Plótinův aforismus o modlitbě, si stále více uvědomuji, že tato služba, k níž jsem já, osamělý a osamocený jednotlivec zavázán, je žádaná a velkoryse přijímaná Bohem v jeho transcendentní osamělosti a posvátné jedinosti.

Musím si položit jasnou otázku: proč jsem sužován tímto pocitem osamělosti a nechtěnosti? Je to snad kirkegaardovská úzkost – onen ontologický strach živený vědomím nebytí, jež ohrožuje lidskou existenci –, která mě přepadá, nebo je to pocit osamělosti vyplývající z mých osobních stresů, obav a frustrací? Nebo je to snad důsledek

převažujícího duševního rozpoložení západního člověka, který se sám sobě odcizil, stavu, který my všichni příslušníci západního světa tak dobře známe?

Věřím, že i když mohou být do určité míry správná všechna tři vysvětlení, skutečná a ústřední příčina pocitu osamělosti, od nějž se nemohu osvobodit, se nachází jinde, totiž v samotné zkušenosti víry. Jsem osamělý, protože jsem svým skromným, nedostačujícím způsobem člověk víry; člověk, pro kterého „být" znamená „věřit"; který nahradil ve starém karteziánském aforismu „cogito" za „credo".[3] Jako člověk víry musím v této úloze nutně zakoušet pocit osamělosti, který je složené povahy. Je to spojení toho, co je nerozlučně provázáno do samotné struktury projevu víry, charakterizující nerozkolísaný metafyzický osud člověka víry, a něčeho, co je aktu víry cizí a pramení ze stále se měnící historické situace lidstva se vší její rozmarností. Na jedné straně byl člověk víry v průběhu věků, ba dokonce celých tisíciletí osamělou postavou a nikdo nedokázal uniknout nezměnitelnému osudu, jenž je spíše „objektivním" uvědoměním než subjektivním pocitem. Na druhé straně je nepopiratelnou pravdou, že toto základní uvědomění se vyjadřuje v mnoha způsobech, když využívá celý rozsah citového života člověka, který je extrémně vnímavý vůči vnějším výzvám a pohybuje se spolu s proudem kulturních a historických změn. Mým záměrem je tedy analyzovat tuto zkušenost na obou úrovních: na ontologické, v níž je základním uvědoměním, a na historické, na níž přecitlivělé znepokojené srdce zdrcené dopadem společenských a kulturních sil nechává toto základní uvědomění pronikat skrze pocit bolesti a frustrace.

Prošetření této druhé úrovně je ve skutečnosti mým primárním záměrem, protože se zajímám především o současného člověka víry,

---

[3] To je samozřejmě pouze řečnický obrat, protože všechny citové a volní činnosti byly zahnuty v karteziánské *cogitatio* jako *modi cogitandi*. Ve skutečnosti byla pro Descarta víra v existenci inteligentní první příčiny integrální součástí jeho systému logických postulátů, jímž dokazoval existenci vnějšího světa.

který je díky svému výstřednímu postavení v naší sekulární společnosti osamělý zcela zvláštním způsobem. Nezáleží na tom, jak staré a posvátné je vzájemné propojení víry a osamělosti – to zcela jistě sahá daleko do minulosti, až k úsvitu židovské smlouvy – soudobý člověk víry žije ve zvlášť obtížné a bolestné krizi.

Pokusím se tedy vysvětlit tuto trýznivou zkušenost současného věřícího člověka.

Dívá se na sebe jako na cizince v moderní společnosti, která je prakticky orientovaná, sebestředná a do sebe zahleděná až chorobně narcistickým způsobem, vrší jednu poctu na druhou, vítězství na vítězství, natahuje se až ke vzdáleným galaxiím a v tomto praktickém světě, který existuje tady a teď, vidí jediný projev bytí. Co může člověk víry jako já, který žije podle učení, jež nemá praktický potenciál, podle zákona, který nemůže být ověřen v laboratoři, pevný ve své věrnosti eschatologické vizi, jejíž naplnění nelze předpovědět jakýmkoli stupněm pravděpodobnosti, natožpak jistoty, ani nejkomplexnějšími a nejpokročilejšími matematickými výpočty – co může takový člověk sdělit utilitářské, praktické společnosti, jež je orientovaná na *saeculum* a jejíž praktické uvažování mysli již dávno nahradilo citlivé uvažování srdce?

Aby bylo možné zasadit dilema do správného rámce, bylo by záhodno dodat následující. Nikdy mě nijak zvlášť neznepokojovala problematika biblického učení o stvoření vzhledem k vědeckému příběhu evoluce jak na kosmické, tak i na organické úrovni; ani jsem nebyl vyvedený z míry konfrontací mechanistické interpretace lidské mysli s biblickým duchovním pojetím člověka. Nebyl jsem uveden do rozpaků nemožností naroubovat mystérium zjevení do rámce historické zkušenosti, ani jsem neměl problémy s biblickokritickými teoriemi, které jsou v protikladu vůči samotným základům, na nichž spočívá posvátnost a integrita Písma. Avšak zatímco teoretické opozice a dichotomie mé myšlenky nikdy nesoužily, nemohl jsem se zbavit znepokojivého pocitu, že praktická úloha věřícího člověka uvnitř moderní společnosti je velmi obtížná, ba dokonce paradoxní.

Účelem tohoto eseje je tudíž definovat velké dilema, kterému současný člověk víry čelí. Samozřejmě neočekáváme, že definováním toto dilematu najdeme jeho řešení, neboť, jak jsem již poznamenal, toto dilema je neřešitelné. Avšak i samotné definování je užitečné, poznávací gesto, které, jak doufám, přinese lepší porozumění nám samým a našim závazkům. Poznání jako takového – a sebepoznání zvlášť – nelze dosáhnout pouze z nacházení logických odpovědí, ale též z formulování logických, byť nezodpověditelných otázek. Lidský logos se zabývá jak upřímným šetřením nerozřešitelného rozporu, jenž vede k intelektuální beznaději a pokoření, tak i nepředpojatým skutečným řešením komplexního problému, přinášejícího potěšení a zvětšující intelektuální odhodlanost a odvahu člověka.

Před započetím samotné analýzy je třeba si stanovit, z jakého úhlu pohledu by mělo být naše dilema popsáno – zda z psychologického a empirického, nebo teologického a biblického. Věřím, že se mnou budete souhlasit, když řeknu, že v této věci nemáme moc na výběr, neboť pro věřícího má sebepoznání pouze jeden význam – pochopit místo a úlohu člověka uvnitř schématu událostí a věcí zamýšlených a schválených Bohem, uvnitř takového schématu, kde On nařídil konečnosti, aby vyvstala z nekonečna a aby se zjevil vesmír i s člověkem. Tento druh sebepoznání nemusí být vždy příjemný nebo pohodlný. Naopak, čas od času se může projevit v bolestném zhodnocení obtíží, se kterými se člověk víry, lapený ve svém paradoxním osudu, musí potkat, neboť znalost na obou úrovních, vědecké i osobní, není vždy eudaimonickou zkušeností. Avšak tato nepříjemná vyhlídka by nás od našeho závazku neměla odradit.

Než pokročím dále, rád bych předem sdělil jednu věc. Cokoli zde řeknu, by mělo být nahlíženo pouze jako skromný pokus ze strany člověka víry interpretovat své duchovní představy a pocity v moderních teologických a filozofických kategoriích. Můj interpretační projev je naprosto subjektivní a nenárokuje si právo představovat nějakou určitou halachickou filozofii. Pokud moji čtenáři budou cítit, že tyto výklady jsou relevantní i k jejich představám a pocitům, budu se cítit

bohatě odměněn. Ale nic se nestane, pokud mé myšlenky v uších mých posluchačů nenaleznou odezvu.

B.

Víme, že Bible předkládá dvě zprávy o stvoření člověka. Jsme si též vědomi teorie navržené biblickými kritiky, která připisuje tyto dvě zprávy dvěma rozdílným tradicím a pramenům. Jelikož samozřejmě bezvýhradně přijímáme jednotu a integritu Písma a jeho božský charakter, nebereme zřetel na tyto hypotézy, které jsou založeny – podobně jako většina biblické kritiky – na literárních kategoriích vynalezených moderním člověkem a zcela ignorují eideticko-noetický obsah biblického příběhu. Je pravda, že tyto dvě zprávy o stvoření člověka se znatelně liší. Tento nesoulad ovšem neobjevili bibličtí kritici. Již naši dávní učenci si ho byli vědomi.[4] Avšak odpověď neleží v údajné dvojí tradici, ale ve dvojím člověku; ne v imaginárním rozporu mezi dvěma verzemi, ale ve skutečném rozporu v povaze člověka. Tyto dvě zprávy se týkají dvou Adamů, dvou lidí, dvou otců lidstva, dvou typů, dvou představitelů lidství a není divu, že nejsou totožné. Nyní si tyto dvě zprávy přečtěme:

V 1. kapitole knihy Genesis čteme: „Tak Bůh stvořil člověka ke Svému vlastnímu obrazu, k obrazu Božímu jej stvořil, muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a Bůh jim řekl: Ploďte a množte se a naplňte zemi a podmaňte si ji. A vládněte nad rybami v mořích, nad létavci nebeskými a nad zvířaty po celé zemi."

Ve 2. kapitole knihy Genesis se zpráva od té, kterou jsme právě četli, podstatně liší: „A Hospodin zformoval člověka z prachu země a vdechl do jeho chřípí duch života a stal se člověk duší živou. A Hospodin zasadil zahradu na východ od Edenu. ... A Hospodin vzal člověka a umístil jej do zahrady Eden, aby ji obdělával a střežil."

---

[4] Viz Brachot 61a, Ktubot 8a; Nachmanides ke Gn 2,7, Kuzari IV.

Rád bych poukázal na čtyři hlavní nesrovnalosti mezi dvěma zprávami:

1. V příběhu o stvoření Adama I je řečeno, že byl stvořen k obrazu Božímu, בצלם א-לקים, zatímco o tom, jak bylo zformováno jeho tělo, není řečeno vůbec nic. Ve zprávě o stvoření Adama II je řečeno, že byl stvořen z prachu země a Bůh vdechl do jeho chřípí dech života.

2. Adam I obdržel od Všemohoucího oprávnění k tomu, aby naplnil zemi a podmanil si ji, מלאו את הארץ וכבשה. Adam II byl povinován obdělávat zahradu a střežit ji, לעבדה ולשמרה.

3. V příběhu o Adamovi I jsou stvořeni současně muž i žena, zatímco Adam II povstal sám, s Evou, která se objevila až následně jako jeho pomocnice a doplněk.

4. A na závěr, a to je rozpor, s nímž si tolik vyhrála biblická kritika: zatímco v první zprávě se objevuje pouze jméno E-lohim, ve druhé se objevuje Tetragram.[5]

C.

Načrtněme nyní portrét těchto dvou lidí, Adama I a Adama II, v typologických kategoriích.

Není pochyb, že výraz „obraz Boží" v první zprávě odkazuje na vnitřní, charismatickou vlohu člověka jako tvořivé bytosti. Podobnost člověka Bohu je vyjádřena v jeho snaze a schopnosti stát se stvořitelem. Adam I, který byl stvořen k obrazu Božímu, byl požehnán velkým nadáním pro tvůrčí činnost a nezměrnými zdroji pro uskutečnění tohoto cíle, z nichž nejvíce vyniká inteligence, lidská mysl schopná konfrontovat vnější svět a tázat se po jeho komplexním fungování.[6] Navzdory nezměrné Boží štědrosti, která poskytla člověku mnoho intelektuálních kapacit a interpretačních hledisek v jeho

---

[5] Boží jméno E-lohim překládáme jako „Bůh", Tetragram (čtyřpísmenné Boží jméno) jako „Hospodin" (pozn. překl.).

[6] Viz Hilchot jesodej ha-Tora 4:8–9, More nevuchim I,1.

přístupu ke skutečnosti, tím, že propůjčil požehnání Adamovi I a dal mu mandát k podmanění přírody, nasměroval Bůh Adamovu pozornost k technickým a praktickým aspektům jeho intelektu, skrze které člověk může získat kontrolu nad přírodou. Jiné intelektuální otázky, jako metafyzické nebo axiologicko-kvalitativní, i přes svou pronikavost nikdy nepropůjčily člověku vládu nad jeho okolím. Řekové, kteří vynikali ve filozofickém poznávání, již byli méně zruční v technologických výdobytcích. Moderní věda vyšla ze souboje s přírodou jako vítěz, protože obětovala kvalitativně-metafyzické přemýšlení ve prospěch funkčního duplikátu skutečnosti a nahradila otázku *qualis* otázkou *quantus*. Proto se Adam I zabývá pouze jedním aspektem skutečnosti a pokládá pouze jedinou otázku: „Jak kosmos funguje?" Není fascinován otázkou „Proč vůbec kosmos funguje?" ani jej nezajímá otázka „Jaká je podstata?" Je jen zvědavý, jak pracuje. A dokonce i toto „jak", které Adama I tolik zaměstnává, je ve svém rozsahu omezeno. Zabývá se nikoli otázkou *per se*, ale jejími praktickými důsledky. Nevznáší otázku metafyzickou, ale praktickou – „jak". Abychom byli přesní: jeho otázka je vztažena nikoli k pravému fungování kosmu jako takového, ale k možnosti reprodukovat dynamiku kosmu použitím číselně-matematických prostředků, které člověk rozvíjí skrze postuláty a tvůrčí myšlení. Volní pohyb směrem ke světu, jejž Adam I zakouší, není objevně-poznávací povahy. Ze strany Adama I je spíše živen egoistickou touhou vylepšit své vlastní postavení vůči svému okolí. Adam I je přemožen jediným hledáním, totiž ovládnutím základních přírodních sil, mít je k dispozici – tento praktický zájem pohání jeho vůli, aby se se naučil tajemství přírody. Je zcela praktický, pokud jde o motivaci, účelnost, plán a metodologii.

D.

Čeho chce Adam I dosáhnout? Co je tím cílem, za nímž se neustále žene? Tento cíl může být samozřejmě pouze jeden, přesněji ten, který před něj Bůh postavil: být „člověkem", být sám sebou. Adam I chce

být člověkem, chce objevit svou identitu, která je úzce spojena s jeho lidstvím. Jak Adam I nachází sám sebe? Pracuje s jednoduchou rovnicí uvedenou žalmistou, který hlásá jedinečnost a jedinečné postavení člověka v přírodě: „Neboť tys jej učinil jen o trochu nižším než anděly a korunoval jsi jej slávou a ctí (důstojností).“[7] Člověk je úctyhodná bytost, nebo jinými slovy, důstojná bytost a být člověkem znamená důstojně žít. Avšak tato rovnice o dvou neznámých vyžaduje další rozpracování. Je třeba být připraven zodpovědět otázku: Co je důstojnost a jak jí lze dosáhnout? Odpověď nacházíme opět ve slovech žalmistových, který si tuto zjevnou otázku sám klade a který nazývá člověka nejen důstojnou, ale též slavnou bytostí, když vysvětluje do detailů podstatu slávy v nezpochybnitelných výrazech: „Tys jej učinil, aby vládl nad dílem Tvých rukou. Ty jsi všechny věci položil pod jeho nohy.“ Důstojnost je tedy žalmistou přirovnávána ke schopnosti člověka ovládnout jeho prostředí a mít je pod kontrolou. Člověk nabývá důstojnosti skrze slávu, skrze své vznešené postavení vzhledem ke svému prostředí.[8]

---

[7] Slovo *kavod* má v hebrejštině ve skutečnosti dvojí význam: 1) vznešenost, jako ve verši כבוד מלכותו; a 2) důstojnost, jako v halachickém obratu כבוד הבריות. Že důstojnost je kritériem, kterým je poměřována hodnota jednotlivce, lze ukázat na příkladu z halachy, kde בזויים, lidé, kteří sami sebou pohrdají, nejsou způsobilí pro podávání svědectví. Zvláště pak věta האוכל בשוק דומה לכלב (ten, kdo jí na tržišti, podobá se psu), která je užita jak v Talmudu (Kidušin 40b), tak i u Maimonida (Mišne Tora, Hilchot edut 9:5), je typická pro postoj halachy k člověku, který ztratil smysl pro sebeúctu. Podobně bych rád poukázal na zákon, že princip lidské důstojnosti převažuje nad určitými halachickými nařízeními: viz Brachot 19b. Viz též Nachmanides k Lv 19,1 (popis kvality svatosti).

[8] Je třeba podotknout, že v Septuagintě je slovu כבוד na tomto místě dáno intelektuální zabarvení a je překládáno jako *doxé*. Vulgata má doslovnější překlad *gloria*. V jiných kontextech, v nichž výraz כבוד označuje spíše lidskou osobnost než čest, je překládán různě. Viz např. Ž 16,9, לכן שמח לבי ויגל כבודי, kde je כבוד překládáno jako *hé glossa mú*, respektive *lingua mea*; a Ž 30,13, למען יזמרך כבוד, kde je כבוד překládáno jako *hé doxa mú* a *gloria mea*.

Existence zvířete je nedůstojná, protože je to existence bezmocná. Lidská existence je důstojná, protože to je existence slavná, vznešená, mocná. Důstojnost tudíž nelze získat, dokud se člověk neosvobodí od koexistence s přírodou a nepovstane z nepřemýšlivého, ponižujícím způsobem bezmocného instinktivního života k inteligentnímu, plánovanému a vznešenému bytí. Pro vyjasnění dvojí rovnice lidskost = důstojnost a důstojnost = sláva/vznešenost je nutné přidat další myšlenku. Důstojnost neexistuje bez zodpovědnosti a nikdo nemůže nabýt zodpovědnosti, dokud není schopen svým životem dostát svým závazkům. Pouze tehdy, když člověk doroste do výšin svobody konání a tvořivosti mysli, započne s uskutečněním mandátu důstojné zodpovědnosti svěřené mu jeho Stvořitelem. Důstojnost člověka, která se vyjadřuje v uvědomění si toho, že je zodpovědný a schopen splnit svou zodpovědnost, nemůže být uskutečněna, dokud nedosáhne vítězství nad svým prostředím. Neboť život v poddanství necitelných živelních sil je nezodpovědný, a tudíž nedůstojný.[9]

Lidé z dávných dob, kteří nemohli bojovat s nemocemi a podléhali po stovkách žluté zimnici nebo jiným chorobám v ponižující bezmoci, nemohli vznést nárok na důstojnost. Pouze člověk, který staví nemocnice, objevuje léčebné metody a zachraňuje životy je požehnán důstojností. Člověk ze sedmnáctého nebo osmnáctého století, který potřeboval na cestu z Bostonu do New Yorku několik dní, byl méně důstojný než současný člověk, který se pokouší dobýt vesmír, o půlnoci nastoupí do letadla na newyorském letišti a o několik hodin později se klidně prochází ulicemi Londýna.[10] Zvíře je bezmocné, a proto nedůstojné. Civilizovaný člověk získal omezenou kontrolu

---

[9] Viz Nachmanides ke Gn 1,24: כדכתיב וכבוד והדר תעטרהו והוא מגמת פניו בחכמה ובדעת וכשרון המעשה „Jak je psáno: ‚A tys jej korunoval ctí a slávou,' což odkazuje na inteligenci, moudrost a technické schopnosti."

[10] Je snad zřejmé, že tento esej se týká Adama I jako typu představujícího kolektivního lidského technologického génia, a nikoli jednotlivých příslušníků lidské rasy.

nad přírodou a stal se v určitých ohledech jejím pánem a s touto mocí rovněž dosáhl důstojnosti. Jeho moc mu umožnila konat v souladu s jeho zodpovědností.

Adam I je tudíž agresivní, tvrdý a lačný vítězství. Jeho mottem je úspěch, vítězství nad kosmickými silami. Zabývá se tvůrčí prací, snaží se napodobit svého Stvořitele (*imitatio Dei*). Nejtypičtějším představitelem Adama I je matematik, vědec, který nás odhání od řádu vnímatelných věcí, jako jsou barvy, zvuk, teplota, hmat a vůně, což jsou jediné fenomény přístupné našim smyslům, do přesného relačního světa myšlenkových konceptů, výsledku jeho „svévolného" postulování a spontánního tvrzení a dedukování. Tento svět, utkaný z lidských myšlenkových pochodů, funguje s úžasnou přesností a paralelně se skutečným a rozmanitým světem našich smyslů. Současný vědec se nesnaží přírodu vysvětlit. Jen ji kopíruje. Ve své oslnivé slávě jako stvořitelský zástupce Boha vytváří svůj vlastní svět a záhadným způsobem úspěšně kontroluje své okolí díky ovládání svých vlastních matematických konstrukcí a výtvorů.

Adam I není jen tvořivý teoretik. Je také kreativním estétem. Tvoří ideje svou myslí a krásu svým srdcem. Užívá jak své intelektuální, tak i estetické tvořivosti a je na to pyšný. Projevuje také kreativitu ve světě norem: vydává pro sebe normy a zákony, neboť pouze spořádaná existence je existencí důstojnou. Anarchie a důstojnost jsou navzájem neslučitelné. Je orientovaný světsky, na konečnost, soustředěný na krásu. Adam I je vždy estét, ať už se angažuje v intelektuálním nebo estetickém výkonu. Jeho svědomí je živeno nikoli ideou dobra, ale krásy. Jeho mysl se netáže po pravdě, ale po příjemném a praktickém, které je zakořeněno v estetické, nikoli v noeticko-etické oblasti.[11]

---

[11] Sluší se poznamenat, že Maimonides vykládal příběh pádu člověka jako zradu intelektuálního a etického ve prospěch estetického. Hebrejský obrat עץ הדעת טוב ורע byl Maimonidem vyložen jako „A strom zakoušení příjemného a nepříjemného".