

Erchómenos

Otakar A. Funda ve své brilantní knize *Ježíš a mýtus o Kristu* (2007) přesvědčivě dokládá, že vlastní počátek, ano sám úsvit křesťanské víry je aramejské zvolání *maranata* – Přijď, náš Pane. Toto aramejské zvolání má dvojí významovou dignitu. Ve starokřesťanské tradici se podává jako vyjádření niterné úzkosti, která se u Ježíšových následovníků projevila bezprostředně po jeho ukřižování. Je bytostným projevem lidského utrpení, hybným momentem propukající duchovní krize jako tušené předzvěsti naplňovat niternou touhu člověka plnohodnotně a především „důvěry-hodně“ žít, která je adekvátně spjata s přirozenou dispozicí pronikat za horizonty idejí *víry* a *naděje*, oněch posledních „reálných“, neřkuli „faktických“

reziduí naší existence, o něž se člověk – „sebeuvědomující se“ v intenzivním krizovém vypětí – může vposledu opřít.

Původní tvůrčí dynamika takovéhoho niterného ustavujícího existenciálního prožitku v sobě ovšem musí neodmyslitelně implikovat něco, co těmto nejvlastnějším reziduálním idejím propůjčuje skutečnost – oživuje je, co je v jejich podstatě, či snad lépe – typickém „způsobu“ bytí – činí vůbec možnými, co je, jazykem současnosti, jejich duchovní „funkcí“. Tuto principiální duchovní kontextualitu existenciálního prožitku tedy nelze vnímat jako nějaký „statický“ stav. Je živou dynamickou skutečností, životním „dějem“ či procesem ve smyslu nutné *asubjektivní* vztaženosti těchto konkrétních ideových existenčních výtěžků k tomu, co vůbec původně bytostně podněcuje onu komplementární sebetranscendenci subjektu, která subjekt následně vede

k uvědomělé, tak jako svědomité volbě rozhodovat v morálně relevantních situacích. Touto původní asubjektivní skutečností – tj. skutečností zásadně vztáženou k subjektu a v tomto relacionálním smyslu teprve skutečností transcendující – je dimenze *milosti*.

Nelze nevidět, že ona asubjektivní oživující dimenze se sama vyjevuje ve dvou mezních podobách. Z hlediska vlastního důvěrného a působivého prožitku jako nárok osobní (privátní); nepřiměřeně (inadekvátně) pak jako nárok veřejný – universalistický. Opravdovost a věrnost citu, s nímž k racionálnímu uchopení této, řekněme jazykem humanitních věd, psychologicko-sociologické roviny ve skutečnosti dochází, je současně konkrétní kritickou odpovědí i řešením otázky, do jaké míry *milost* – ona „bezpředmětná“ stálá a živá výzva – k člověku patří, jak se s ní jakožto nadosobním projevem ve skutečnosti

setkává, potažmo: v jakém tvůrčím souladu (synergii) s okolním světem může tato transcendující nepředmětná dynamika „odpovídajícím způsobem“ působit na svět našeho života – na naše osvětí, přetvářet jej svou výjimečnou duchovní silou a energií takříkajíc k „obrazu svému“. Tolik k fakticitě náboženské.

Podíváme-li se na aramejský výraz *maranata* z pozice filosofie řádu řeči a interpretujeme-li jeho znění zvlášť v biblické řečtině, univerzalita tohoto výrazu nám odhaluje jistou pozoruhodnou zvláštnost. „Zvěstný“ výraz *maranata*, který v řečtině zní *erchómenos* – ten přicházející, nepředstavuje pouhý překladový ekvivalent. *Erchómenos* nám dovoluje tento aramejský výraz nazřít doslova v jeho vlastní podstatě, v jeho, jak Funda významně poznamenává – „usiální“ formě. Jedná se, řečeno s Fundou, o „univerzální náboženskou figuru“, o „vykupitelskou šablonu“, skrze

níž někdo (eventuálně i něco) přichází. Je tedy něčím v řádu řeči, co je z pozice víry uzpůsobeno poskytovat průchod kýžené naději, že v údobí nejhlubší existenciální nouze budeme vyslyšeni, že naše nezastřené vnitřní spirituální echo nebude k našemu bytostnému tázání hluché – že *bezmoc je netušená moc*; je onou prostředkující řečovou figurou či konstantou, skrze níž jsme schopni naplňovat naši nejvlastnější existenciální potřebu i možnost živě na této skutečnosti vyššího, zásadnějšího řečového řádu participovat – přirozeně a trvale se na ní podílet. Fundovými slovy: „je vlomem záchranné moci“.

Erchómenos, tato obecná a nutná rétorická „usiální“ forma, vyplňovaná v různých náboženských kontextech, ať už hebrejském, aramejském či hellenistickém řádu řeči a prostupující také do dalších kulturně náboženských vrstev a oblastí, otvírala dříve, tak jako

otevřít potenciálně i dnes určité interpretační rámce srozumitelnosti, především právě v rovině existenciální interpretace, a to zcela nezávisle na programové potřebě hlásat supranaturální christologii, poví Funda. Z hlediska tohoto univerzálního interpretačního klíče to pak (s příkladným poukazem na Karla Jasperse) podle Fundy znamená: „Mluvit o tom, co dnes do lidského života přichází jako osvobozující, jako moc nového života, jako to bezpodmínečné a nepodmíněné, jako odpuštění a nárok zároveň, jako moc proměny, jako nový obzor.“ Jinak řečeno: jde o to, nechat se s náležitou oddaností a úctou vyzvat tím, co je nesamozřejmé, co jsme si sami do života nedali, ale co je oním nejvlastnějším oživujícím předpokladem a současně stálou a smysluplnou existenciální výzvou tomu, co nám běžná zkušenost se světem v nečetné rozmanitosti svých kvalitativních projevů

bezprostředně a každodenně demonstrativně odhaluje. Samo *erchómenos* tak v živém řádu řeči vytváří potřebnou zpětnou vazbu bytostnému zdroji naší potenciální svobody, neboť je jakožto funkční princip nejzazší, ale bytostně vlastní strukturální podmínkou našeho existenciálního prožívání skutečnosti pro to, co nás jako nadosobní vyzývá – pro to, co jako prapůvodní pozitivní danost reflektovaně i nereflektovaně (instinktivně) vchází do sféry bezprostřednosti našeho vnímání a ze strany subjektu je „formálně“ uzpůsobeno k tomu, kvalitativně dotvářet naši existenci, náš charakter – *éthos*, který dnes opět překrývá rétorika agresivity a násilných otřesů války dehonestující život člověka a jeho pozitivní rozvoj na poli myšlenkovém i společenském – jeho schopnost vést vnímavý a tvůrčí dialog, tak jako účinně a s potřebnou empatií předvídat.



Jak neúprosně potvrzuje historie a se stejnou vehemencí stvrzuje reálná zkušenost současnosti, míra utrpení vykupuje naději a posiluje víru. Skrze paradox utrpení přichází osvobození v nové a nepodmíněné kvalitě života, ať už intenzita nahlédnutí za proměny závoje nevědomosti má tu či onu konkrétní podobu. „Kde není bolest, nic se nenarodí, i semínko musí prasknout, aby vyrostla tráva“, říká jedno staré indiánské přísloví. V tom, chceme-li nebo ne, se dějiny (a potažmo i reflektované prožívání našich životních osudů, které je spoluvytváří) nelítostně opakují. Stejně tak lze v různých údobích dějin – když takříkajíc čas oponou trhl – vyzorovat, že náboženské myšlení přinášelo něco „re-formě“ nového, smysluplnějšího, nadějnějšího a vznešnějšího. Vývoj evropského racionálního myšlení, který od zcela pozoruhodné periody doby renesance přes novověk

a modernu postupně jedince osvobozoval od nezletilého a svazujícího pousta náboženského dogmatu a tradice, až se neprozřetelně vyvinul do současné, od sebetranscendující kvality života celkem odcizené, sekularizované podoby myšlení, dovedla její vlajkový rétorický výraz, který je vgravírován do baconovské formule *věda je moc*, k fatálním důsledkům – jak dokazují turbulentní dějiny 20. století, stejně jako tento nastolený mentální trend dokládá současný globálně nastavený svět, jehož dnes už stále zřetelnější „ruka trhu“ v mnoha nových pohledech onen odklon od bytostného zdroje našeho existenciálního sebeuskutečňování nejen potvrzuje, ale programově a bez skrupulí umocňuje. Věda aspiruje být novým náboženstvím.

Dějiny filosoficko-náboženského myšlení, především pak filosofie přirozeného náboženství, jehož doposud spíše

nechtěnou, ač originální kulturní součástí je etiopské racionalistické myšlení 17. století, nás však zcela nezávisle na specifickém vývoji racionalismu v Evropě upozorňují, že se ďábel skrývá v detailu. Přehlízíme ty nejprostší pravdy, které se doslova „důvěrně“ vnucují takovým bezprostředním způsobem, že nás vůbec nenapadne se – s notnou dávkou údivu – pozastavit nad tím, že by věci okolního světa mohly být ve své přirozenosti jinak. V tomto výchozím, předvědeckém názoru skutečnosti se každá věc stává takřikajíc „osobností“ pro nás a jakožto ona možnost původní orientace vždy svou působivou typikou jaksí také ruku v ruce upomíná, že k nám *přichází* něco zcela přirozeného, až prozaicky jednoduchého, pochopitelného i důvěrně známého – co nás existenciálně zavazuje, tak jako ke skutečnosti významně přimyká, strukturně připoutává. Stejně jako v daném

kontextu nepřekvapuje zcela přirozená touha po osvobozující prostotě a volní jednoduchosti, která ve stále nových modálních podobách a za doprovodu přibývajících zkušeností jasněji a důrazněji vyzývá k jejímu kvalitativnímu uskutečnění a má tudíž výjimečnou schopnost autenticky usměřňovat naše bezprostřední jednání – je s to dovést nás k osvobozujícímu pochopení, že volit dobro je nakonec rozumnější než volit zlo.

Tyto předvědecké, neexperimentální pravdy či snad lépe – graduální „podobu“ pravdy –, které svou kvalitativní podstatou upevňují zvyk umraveného jednání, jsou podle těchto etiopských myslitelů původním racionálním východiskem, ale i vlastním nosným fundamentem každého náboženství i filosofie. Avšak nikoliv bez nutné univerzalistické podmínky, díky níž se kontextualita dění stává zřejmá a vůbec

udržitelná – totiž za předpokladu skutečnosti původní harmonie, která však není něčím iracionálním, pouhou metafyzickou substrukcí či hypostazující fikcí odtrženou od skutečnosti jako zkušenosti. Tato původní harmonie je pozornému oku důvěrně známá právě proto, že má „sebezáchovný“ charakter, že je skutečností ve své primární podstatě *samo-regulativní* a tudíž ryze *konsenzuální* – udržuje život, ale v rámci (samo)udržitelnosti jej, úměrně kvantitativní váze, i bere. Navíc působivostí nesčetných proměn je schopna oslovovat emocionalitu a přetvářet ji v estetickou vnímavost, která svým dílem pomáhá vzbuzovat přirozenou *sympatii*. Jak působivě v díle nazvaném *Hateta* (tj. „zkoumání“ – přeloženo z dnes už mrtvého jazyka *giiz*) vyjádřil přední etiopský náboženský myslitel a racionalistický filosof Zera Jakob: „Těmito slovy jsem se modlil dnem a nocí: obdivoval

jsem krásu Božích stvoření a jejich řád, [domácí] zvířata, i zvířata divoká. Pohání je přirozenost jejich stvoření k zachování života a jejich potřeba rozmnožovat své druhy.“

K těmto racionalisticky směřovaným filosofickým závěrům Zera Jakob nedospěl za pedagogického působení v tehdejší hlavním etiopském městě Aksúmu, takříkajíc v bezpečí své akademické komůrky. Zrodily se jako výsledek prohlubující se duchovní krize, kterou následně procházel. Jako svobodomyšlný a nábožensky tolerantní učenec nemohl na pozadí zintenzivňujících se náboženských dobových pnutí v zemi – v samém důsledku upřímné víry v existenci jednoho jediného Boha – pochopit, jak je možné, aby jedno náboženské vyznání bylo upřednostňováno na úkor druhého. Jeho nevybíravá a intelektuálně angažovaná kritika tehdejších náboženských poměrů zapříčinila, že byl

politickými okolnostmi donucen se pod hrozbou újmy na životě skrývat v ústraní skalní jeskyně, kterou po svém náhlém útěku náhodně našel a která se mu stala dočasným útočištěm. V poustevnické skromnosti a vzdálen od ruchu civilizace celé dva roky rozjímal nad knihou Davidových žalmů. Všestranně vedená pochyba o neudržitelnosti stávajících náboženských poměrů v zemi vykulmihovala až k nejzazší hranici jeho skepse: k pochybě o existenci Boha samého.

Hluboce niterným a intenzivně vedeným „rozmlouváním“ s Bohem – které lze ostatně považovat za typickou rétorickou formu určující originální ráz etiopské filosofie – konkrétně tedy skrze odpovědi, které jeho vnímavý duch pomocí této rétorické typiky dostával, se Zera Jakobovi otevírala zcela nová dimenze skutečnosti nabitá komplexitou možností – *kairoi* –, jež jsou srovnatelné s výjimečnou dobou vzniku evangelia.

Prostřednictvím tohoto typického procesuálního rétorického dění se ve stále nových kontextech upevňovala víra v jednoho jediného Boha a osvobozen od všech konfesních předsudků dospěl v čistotě své víry až k samotným abrahámovským kořenům (ne nepodobně prvním křesťanům, kterým Ježíš jako mesiáš ztělesňoval Boha Izraele). Stejně tak mu kontemplativně získané odpovědi poskytovaly jediné a neochvějné racionální východisko všech jeho filosofických úvah. Originálně vedenými analýzami přišel ke zjištění, že lidský rozum je součástí působivého řádu rozumu univerzálního božského. Nejenže už Zera Jakob mohl zaujmout nezávislý autoritativní postoj, tj. našel bázi pro svobodu naší volby. S přibývajícím vhledem do tvůrčí dialektiky rozumu se mu posléze odhalil sám princip kreativity, z něhož mohl existenci Boha vůbec ospravedlnit (teodicea) – jímž je „dobrota stvořené

přírody“. V jeho řádu řeči: budeš-li volit to pozitivní, čili to, co *životu pomáhá*, jsi podílníkem i spolutvůrcem harmonického řádu věcí a skrze rozvažující zkoumání budeš jasně a zřetelně odlišovat dobro od zla. Díky tomuto k životu pozitivnímu racionalistickému postoji pak mohl např. půst nebo celibát považovat za maximy imperativně nepravdivé, přičící se přirozenému řádu božího tvoření.

I když k nám v řádu řeči etiopských racionalistů promlouvá spíše renezanční než pozdně středověká moudrost, kdy víra nebyla od vědy striktně oddělena a filosofovalo se v neakcidentálních souvislostech *jak v nebi, tak i na zemi* (Pavel Floss hovoří o „divinizaci či nobilizaci světského a lidského“) – z pojetí Otakara A. Fundy, jako Zera Jakoba je zřejmé, že filosofii nemůže scházet *pokora* před skutečností. Její původní rétorický zdroj k nám dějinně promlouvá právě prostřednictvím

univerzální řečové formy *erchómenos*. Stejně tak se ozřejmilo, že dynamicko-konsensuální řád řeči předpokládá aktivní víru v život, přičemž jeho hodnota – ona postačující podmínka *sine qua non* – je přirozeným východiskem vymezujícím ireverzibilitou svých projevů principiální možnosti svobodné volby, potažmo i kontinuitu srozumitelnosti našeho mravního postoje, včetně jeho trvalé racionální ověřitelnosti a uplatnitelnosti – čili jeho uvědomělého rozvíjení i korekce napříč dějinami. Jde-li o ateismus, nevím. Z hlediska obecných filosofických zkoumání to vlastně není až tak důležitá otázka. Jen se potenciálně ukazuje, že filosofický koncept takzvané „řečové hry“ má svou vyšší, zásadnější filosoficko-náboženskou dignitu.

Jan Svoboda