

Josef Hradec

Tragédie střední Evropy*

*Zamyšlení nad esejem Milana Kundery
Un Occident kidnappé ou la Tragédie de l'Europe centrale*

Vidíme to denně: vojáci napájejí koně
z rakví světců...

Vladimír Holan

I

Svůj esej o tragédii střední Evropy(5) uvádí Milan Kundera událostí z maďarské revoluce v roce 1956: ředitel maďarské tiskové kanceláře, několik okamžiků před tím, než jeho úřad byl zničen dělostřelbou, informuje svět o útoku sovětských tanků na Budapešť a svoji depeši končí patetickým provoláním: „Zemřeme za Maďarsko a Evropu!“ Maďaři, podobně jako Poláci, naše národy a z velké části i národy pobaltské, patřící duchovně k západní Evropě, z níž byli násilně vytrženi po roce 1945 a v případě maďarském se do ní vlastně právě vraceli neoficiálním všeobecným plebiscitem. Uvědomila si tehdy Evropa, západní „zbytek“ Evropy, smysl tohoto zoufalého poselství a zároveň volání o pomoc? Tehdejší Evropě patrně vůbec nic nedošlo, když — jak Kundera konstatuje — měla za to, že jde nikoli o ni, o *naši* evropskou kulturu, ale pouze o politický režim bránící se rozkladně změně. Samozřejmě, že sympatizovala s těmi, kdo se chtěli zbavit zkompromitovaného stalinistického režimu, stejně jako o dvanáct let později „držela palce“ našim polednovým odborníkům, ale to bylo bohužel všechno. Na obě události se západní Evropa vždy snažila co nejrychleji zapomenout. Ti, kdož dělají politiku, se tvářili, jako by se vlastně nic nestalo: škoda, že dosud nikoho nenapadlo zavést Chamberlainovu cenu, myslím, že pro každý rok by se našlo dost kandidátů... Je to nejspíš fatální důsledek sekularizace a s ní spojené „specializace“: političtí vůdcové jsou většinou v zajetí krátkozrakých zájmů a lidé, kteří dokážou vidět komplexněji a dále nemají *na utváření politických rozhodnutí žádný praktický vliv*. Jestliže však maďarský vlastenec a Evropan byl v roce 1956 připraven zemřít za Maďarsko s vědomím, že umírá zároveň za evropskou kulturu, za evropské hodnoty, můžeme se ptát, zda i ve „velké“ Evropě západní by se tehdy našel někdo, kdo by byl odhodlán zemřít za Maďarsko s vědomím, že umírá za Evropu? Když na konci studie dochází k závěru, že „středoevropské kulturní centrum“ *zmizelo* (věc není podle mého názoru tak jednoduchá a ještě se k této otázce vrátím dále), konstatuje zároveň, že „Evropa zmizení svého velkého kulturního centra nezaznamenala, protože Evropa už nepocítuje svoji jednotu jako jednotu kulturní.“(6)

* Kritický sborník č. 3, samizdat, Praha 1984.

Obrazem z maďarské revoluce jsem si právě v souvislosti se západní Evropou či spíše s politickým Západem v širším smyslu vzpomněl na jiný obraz, docela nedávný. Před jistým časem otiskly naše noviny fotografii mladého muže, jenž při protestní akci proti jadernému dozbrojování Západu nesl heslo: „Žádná věc nestojí za to, aby se ni umíralo.“ Měl jsem velice stisněný pocit, ne proto, že jej pochopitelně chválili jakožto „rozumného“ člověka (podobně jednající politikové jsou našim tiskem kvalifikováni jako „reálně uvažující“), ale proto, že mne zároveň napadla otázka, pro co té tristní figurce asi stojí za to žít?

Alexander Solženicyn v proslulé harvardské řeči vytýká Západu, — tvrdě, ale oprávněně — naprostou nepřítomnost nejenom heroismu, ale i jakýchkoli předpokladů k němu; etické ctnosti (o teologických ctnostech se nemluví už dávno) nahradilo přizemní vědomí právní legitimity: co je právě nenapadnutelné, co je v souladu s právním pořádkem, je automaticky dobré i morálně a nemá smysl usilovat o cokoli, co je „nad“ tím.

Milan Kundera dále říká:

Střední Evropa musí klást odpor nejen drtivé síle svého velkého souseda, ale také nehmotné síle času, který nenapravitelně ponechává za jejími zády období kultury. Proto mají středoevropské vzpoury v sobě cosi konzervativního, fekl bych přímo anarchistického: zoufale se snaží restaurovat minulý čas, minulý čas kultury, minulý čas moderní doby, protože pouze v této epoše, pouze ve světě, který bral v úvahu kulturní dimenzi, mohla střední Evropa ještě bránit svoji identitu...

Tragédií střední Evropy není podle Milana Kundery „Rusko“, ale sama Evropa, ta „Evropa, v níž Evropa už není pocítována jakožto hodnota.“

V takové bezperspektivní perspektivě se nejdříve můžeme ptát, co s Evropou vůbec bude dál? Zvítězí v ní nakonec ti „reálně uvažující“, kdo si myslí, že „lépe je být rudý než mrtvý“ a v trestuhodné naivitě si představují, že jim budou ponechána všechna jejich „šťěstíčka“, tak jak jsou? Nebo Evropa duchovně vyčerpaná onou „nehmotnou silou času“, završovaná dozníváním sekularistických tendencí, otevře svou náruč islámu, který jako by prožíval renesanci a který v očích některých zmatených duchů představuje ozdravující sílu? Nebo se Evropa, „vyvedena na poušť“, rozpomene na dny svého mládí a bude schopna nového sjednocení? I za předpokladu, že je pochmurný obraz Evropy, před který nás Kundera staví, objektivní, musíme se ptát dále: je obnova duchovně a kulturně sjednocené Evropy vůbec možná a pakliže ano, jaké jsou možné cesty tohoto sjednocení?

Jisté je jedno: vědomí evropské sounáležitosti *není* dělem evropské kultury, tvrdit to, je hrubé matení následností, vždyť z vědomí evropské sounáležitosti evropská kultura teprve vyrůstala. Po jednotě Evropy se před svými pesimistickými závěry táže i Kundera:

V čem spočívá jednotota Evropy?

Ve středověku spočívala na společném náboženství.

V moderní epoše, kdy se ze středověkého Boha stává *Deus absconditus*, uvolnilo náboženství místo kultury, která se stala uskutečněním nejvyšších hodnot, jejichž prostřednictvím evropské lidstvo chápalo samo

sebe, definovalo se a identifikovalo.

Mám dojem, že v našem století nastává jiná změna, stejně významná jako ta, která odděluje období středověku od moderních dob. Stejným způsobem, jakým Bůh dříve uvolnil místo kultuře, uvolňuje nyní své místo kultura sama. Čemu ale a komu? V jaké sféře se uskuteční nejvyšší hodnoty schopné Evropu sjednotit? Ve sféře technických výkonů? Obchodu? Médii? Velkého básníka nahradí snad velký žurnalista? Nebo v politice? (...) Nebo se Deus absconditus vrátí, aby zaujal uvolněné místo a stal se viditelným? Nevím, nevím o tom nic. Vím jenom to, že kultura opustila své místo.

To, co Kundera uvádí ve výčtu možných jednotících zásad, s elokvencí, která jako by měla zálibu především v sobě samé a skutečnost ji zajímala až na druhém místě, nejsou a nemohou být principy, ale nanejvýš rozlišující znaky. Ani ony tu však nejsou samy od sebe a nejsou bez „noumenálního“ pozadí. Proto bychom čekali, že Kunderovo tázání po počátcích bude věcnější a radikálnější. Nezdá se přitom pravděpodobné, že by v půli cesty zůstal výlučně z ohledů ke svým nevědomým nebo polovzdělaným čtenářům.

Tvrzení, že jednotu Evropy ve středověku spočívala na společném náboženství, je samo o sobě pravdivé a není na něm nic objektivního. Nicméně vyvolává dojem, který ostatně následující řádky potvrzují, že evropské národy tu byly dříve než jejich jednotící zásada a že se na křesťanství jako na něčem, co je mělo sjednocovat, málem dohodly dodatečně, nějakou konvencí. Evropské národy ve své duchovně kulturní identitě však křesťanství nepředcházely, jejich povznesení z barbarské nelidnosti je právě dílem katolické církve. Když na počátku třicátých let tvrdil Hilaire Belloc(7) — už tehdy tvář v tvář duchovnímu úpadku — že Evropa bude křesťanská nebo nebude, nebylo to jisté z nedostatku lepšího jednotidla. Jestliže Evropa zapomněla na svůj duchovní základ, jestliže jej „vytěsnila do podvědomí“, musela se žít náhražkami, které jí už vzhledem k patologii celého procesu nemohly poskytnout nezbytnou rovnováhu, ono „vyšší zdraví“, nutné k tvořivému životu, jenž je opakem zmraženého přežívání.

Je opravdu těžké si představit, že by s něčím, co by mělo být základem, principem, se dalo zacházet jako s panelem, jako s volnou proměnnou. A je možné takhle od Annáše ke Kaifášovi posílat i samotného Boha? Šatov z Dostojevského Běsu bude věřit v Boha, pakliže národ, v nějž věří především, naplní své mesiánské poslání. Milan Kundera možná uvěří, že kultura v níž beznadějně věří na prvním místě, povstane z popela... V žádném případě ale *Deus Absconditus* není pojmenování boha agnostiků, kteří nad poslední „záhadou“ bytí krčí rameny jako nad patovou situací v šachu, ani to není bůh nominalistů, jenž mohl namísto Desatera uložit lidstvu příkázání právě opačná; je to „tradiční“ Bůh zjevení daného lidem, jenž ve *skrytosti* hořícího keře hovořil o Mojžíšovi, Bůh dějin. Skrytost se netýká poznávání nebo nepoznávání jeho existence, ale poznání jeho záměrů, způsobů jeho působení v nás. Je skutečně velké nedorozumění používat tohoto pojmenování pro označení údajného vyklížení pozic či opětovného vyžvihnutí se do čela tabulky evropských hodnot. Snad je pochopitelné, že žádná z lidských činností, ani člověk sám,

nemůže ontologicky Boha zastoupit, třebaže si „místo“, jež přísluší Bohu, v životě společnosti různých dějinných období usurpuje člověk pro sebe. Jeho kultura a umění nebo dílo dějinného utváření, jakým je třeba stát nebo politická strana, se má stát poslední mírou všech hodnot i posledním zdůvodněním sebe sama. Hebrejští proroci nazývali takové zmatení hodnot modlářstvím a považovali za nedůstojné člověka, aby se dílu svých rukou klaněl.

Je to typické drama posledních čtyř století Evropy, drama „člověkostředního humanismu“ (Berďajev), a protože jde o stav nepřirozený, který jednoduše neodpovídá „hierarchii“ bytí, natož „nepřekročitelnému rozdílu mezi nestvořeným a stvořeným“, má to všechno nakonec mít katastrofální následky, pád do nerozlišujícího znicotnění — hodnoty, které chtěly Boha zastoupit, bývají smeteny těmi, jež přivedly na svět, znenáviděné nakonec za to, že nespínily (protože nemohly splnit), co se od nich očekávalo. Je to také jedna z nejzazších příčin současného úpadku, upadlosti rozlišování i schopnosti rozlišovat, ne-vůle poznávat vůbec něco z toho, co se nás bytostně dotýká, onoho „jediného, co je třeba“ (Sv. Pavel + Komenský). Je to zajisté stav, nad nímž je třeba zoufat a východisko z něho se rýsuje jen jako nepatrné světlo kdesi na obzoru. Ale mělo-li by Boha *nabrazovat* cokoli jiného než On sám, ve smyslu hlubšího a intimnějšího poznání Jeho záměrů s námi i se vším, co je, nevyjdeme nikdy z bludného kruhu a případná nukleární katastrofa by mohla lidstvo ještě zachránit před totálním zhloupnutím, neodvratitelnou degenerací v něco, co spíš může připomínat některý z hmyzích druhů než bytosti stvořené k božímu obrazu a podobenství. Silné tendence proto existují na obou stranách „třídně“ rozdělené Evropy: na jedné straně spotřebitelská masa zajímající se jen o to, co může, na druhé straně masa zastrašená, odvažující se jen toho, co se smí. A vzývání „míru bez míry“ (Holan) je čím dál hlasitější ve světě, který je stále více lhostejný nejen k umění a kultuře, ale především k pravdě...

Buď požehnán, Bože můj, jenž jsi mne
zbavil model.

A který jsi způsobil, že uctívám jenom Tebe,
a nikoli Isidu nebo Osirida,
či Božskost či Lidství nebo Přírodní zákony
nebo Umění nebo Krásu...(8)

Paul Claudel nenapsal tyto verše jako nějaký žák nebo dědic Tolstého protikulturního blouznění, jak by se na první pohled mohlo zdát těm, kdo mezi lidskými hodnotami a hodnotami transcendentními („nadpřirozenými“) vidí nepřekonatelný rozpor, ale jako veliký básník s hluboce rozlišujícím smyslem pro souvztažnosti jedné hodnoty s druhými.

Dá se při vši vážnosti a složitosti naší situace tvrdit, že střední Evropa jako nezaměnitelný duchovní fenomén zanikla, že zmizelo středoevropské kulturní centrum?

Myslím, že i ve změněných podmínkách středoevropský duchovní prostor

nadále trvá a že myslet na jednotu Evropy, žít s obrazem sjednocené Evropy není ani konzervatismus, ani anachronismus.

Je poněkud zjednodušující tvrdit, že se středoevropské národy jednoho krásného dne probudily a zjistily, že se nacházejí pod cizím panstvím. A nejde jenom o Jaltskou konferenci, kde jsme, jak se trpce říká, měli být „prodáni“ naivností spojenců, především Američanů (naivností spočívající v tom, že automaticky respektovali smlouvu a předpokládali, že ten druhý ji bude nejen stejně „čestně“ respektovat, ale že si ji bude i stejně vykládat). Nejen sofisté vládnoucí ideologie nás ovšem budou přesvědčovat, že si Jaltu vyložili správně jedině jejich chleboďárci, že vlastně díky vasalství jsme suverénním státem a že vůbec žijeme v nejlepších z možných světů. V osudovém mezidobí 1945-1948 existovala u nás přece vedle sovětské páté kolony KSČ i v ostatních stranách silná prosovětská tendence. Básníci téměř bez výjimky všichni svatořečili Rudou armádu a jejího neomylného vele-velitele.(10) Když se někdo odvážil ještě před Únorem poukazovat na zločiny stalinismu, byl demagogicky umlčován a v padesátých letech, pokud včas neodešel do exilu, se mu to spočítalo i s úroky. Sám prezident Beneš, oběť vlastního politického fideismu, několikrát při podobných příležitostech prohlásil, že útok na SSSR je útokem na jeho osobu. Kdo z těch, kteří ještě mohli pozitivně ovlivnit běh událostí, si vzpomněl na varovná slova Palackého či Havlíčkova?(11) Sovětský svaz už tehdy cynicky těžil z morálního kapitálu obětí, které jeho „rodina národů“ přinesla ve světové válce.

Že se politicky nalézáme v područí Východu, nevyplývá z naší volby, na druhé straně však naše situace není výlučně dílem uchvatitelské totalitní moci, ta z velké části přišla už k hotovému — a konec konců kde jinde zneužili „Rusové“ věrolomněji romanticky jednookého vědomí „slovanské vzájemnosti“ než u nás? Opravdu jsme měli, co jsme chtěli.

Co je nám jasné nyní, před padesáti nebo čtyřiceti lety tak jasné nebylo. Kulturně patříme k *Západu* nejenom vědomím příslušnosti k západní tradici, což by nás mělo vést ke stále hlubšímu poznávání kořenů a zdrojů naší kultury, ale také vědomím poslání, jaké zde a nyní máme před sebou. Tvář v tvář totalitární indoktrinaci bojujeme o národní svébytnost nebo jen o holé přežití? Podaří se našim nepřítelům vytvořit z nás vygumovaný „socialistický národ“ podle jejich zploštělých představ? To záleží opravdu jenom na nás, jaké je a bude i ve sféře praktického konání vědomí skutečné vzájemnosti (osudu i údělu) středoevropských národů. Novým zdrojem tvořivého napětí může být a je — a to i v díle Milana Kundery — snaha o překonávání oné schizofrenní situace, v níž se nacházíme.

Všechny obavy a úzkosti by nebyly k ničemu, kdyby měly zůstat neplodné, kdyby jednou neměly přinést ovoce. K ničemu by nebylo ani hořekování nad ztracenou střední Evropou, kdybychom ji v sobě měli nést jen jako obraz něčeho, co nenávratně minulo. Kdyby střední Evropa měla opravdu zmizet se vším všudy, kdyby její praktickou likvidaci měla posléze následovat úspěšně završená likvidace *duchovní*, bylo by to opravdu veliké neštěstí, protože by šlo o vše jiné než o situaci, kdy „světlo ustupuje ještě většímu světlu“ (Deml). Kde hledat záruku, že tomu jednou tak nebude? Kde vzít jistotu, kdžvž naší jedinou jistotou je už po léta mučivá nejistota? Mluvím o jistotě,

ne o iluzi jistoty nebo její náhražce.

I kdyby byla středoevropským národům vrácena politická svoboda hned zítra a ony mohly svobodně, ať už v rámci případné středoevropské federace nebo samostatně, naplňovat specifickou svou úlohu, nebude už střední Evropa nikdy moci být tím, čím bývala: tvořivou oázou mezi dvěma mocnými zdroji napětí, v jejíž nenapodobitelné duchovní atmosféře vznikala veledíla. Už z toho prostého důvodu, že jedna nenahraditelná tvořivá část jejího duchovního universa je nenávratně pryč: Židé diaspory střední a východní Evropy...

Třebaže jsou dějiny izraelského národa jedinečné a nenapodobitelné (vždyť každá vědomá nebo nevědomá snaha o napodobení v podobě všech falešných mesianismů, co jich jen v dějinách bylo, vedla u ostatních národů ke katastrofám), není bez užítku si všimnout analogických situací. O izraelském národě ostatně hovoří i Milan Kundera:

Ještě jiná věc mi činí židovský národ tak drahým: právě v jeho osudu se mi středoevropský úděl jeví jako by koncentrován, odráží se v něm, nachází v něm svůj symbolický obraz. Co je střední Evropa? Nejistá zóna malých národů mezi Ruskem a Německem. Podtrhuji slova: *malých národů*. Co jsou vlastně Židé jiného než *malý národ par excellence*? Jediný ze všech malých národů, který dokázal přežít říje a boživý běh dějin.

Izrael (mluvím o národě, nikoli o státě Izrael) se ve svých víc jak tři a půl tisíciletých dějinách dostal často do neporovnatelně horšího marasmu, než je ten, v němž se nacházejí nyní středoevropské národy; několikrát přece byl na pokraji naprostého vyhlazení — připomeňme si jen, jak po druhé světové válce rabín Feder hořekoval nad skutečností, že Izrael přestal jako národ existovat — přece není sporu o tom, že v životě židovského národa začala v poválečném období nová éra. Jestliže to, že národy nejenom žijí, ale *rozvíjejí se*, vyplývá ze skutečnosti, že do svého základu přijaly a nesou v něm jistý formující princip, že je cosi na počátku jejich sebe-uvědomění jakožto národů, včetně jejich místa a poslání v životě celých civilizací, můžeme si v souvislosti s izraelským národem připomenout slova Franze Werfela, o němž budeme v jiné souvislosti ještě hovořit dále: nevyhladitelné trvání izraelského lidu je způsobeno tím, že Izrael je *fyzickým* svědkem božského zjevení. Je jasné, že se neshodneme s těmi, kdo židovsko-křesťanské zjevení neuznávají nebo neznají, ale *„fakt Izraele“* (13) je záležitost *historická* po výtce a všechny pokusy jej vysvětlovat vně zjevení nebo bez něho se vždycky dály za cenu arbitrárních abstrakcí nebo směšného komolení základních dějinných dat. Že se naše národy a téměř všechny národy Evropy (i když způsob, jakým se to událo, byl různý), staly „subjekty“ vlastních dějin, je pozvolným důsledkem přijetí hebrejského proroctví završeného v učení posledního z jeho proroků, jenž byl více než jenom prorok. O Ježíši Kristovi věří a vyznávají ti, kdo tvoří jeho společenství, že je vtělený Bůh, ne metaforicky nebo hyperbolicky, ale ve *vší* skutečnosti a pravdě. Jestliže jsme na počátku našich národních dějin přijali „kvas evangelia“, mohli bychom, při *vší* dějinné

relativnosti a nedokonalosti tohoto přijetí, analogicky s Izraelem bilancovat, co jsme s tímto kvasem učinili. Nebo co on, pakliže jsme mu k tomu vůbec kdy dali příležitost, učinil s námi. Jak je možné, že z vědomí národů (s výjimkou Polska), které jsou statisticky a nejenom tedy „matrikově“ stále převážně křesťanské, se křesťanství téměř zcela vytratilo? Že se namnoze nechalo uzavřít do sféry soukromé, receptivní a repetitivní zbožnosti, „praktikování“, když *praxe*, která jediná se „počítá“, se pak řídí zcela odlišnými kritérii. Jak je naopak na druhé straně možné, že vzdělání a kultivování lidé, kteří neúspěšně potlačují slzy dojetí už při pouhém vyslovení pojmu „evropská vzdělanost“, „západní civilizace“, dostávají téměř hysterický záchvat, když se jim připomene, že bez křesťanství bylo a je obojí nemyslitelné? Je možné za takových okolností hovořit o „návratu“ ke křesťanství? Myslím, že je to i za cenu velkých nedorozumění (a snad i pohoršení) nutné a aktuální.⁽¹⁴⁾ Protože obsah křesťanství se nevyčerpává kulturami, které přivedlo na svět, nemůžeme si návrat k němu představovat jako návrat k něčemu, co *bylo*. Vždyť to, co bylo v našich nešťastných dějinách, by mohla negativní historiografie (věda analogická negativní teologii) často uvádět jako odstraňující příklad. Bylo by smutné, kdyby si někdo pod pojmem návratu ke křesťanství měl představovat zavádění staronového státního náboženství; politická dimenze víry se v současných podmínkách u nás nedá žít bez heroického nasazení, ale bylo by směšné, kdyby se měla realizovat v nějakých tradicionalistických a partajnických seskupeních. Nikdo také nechce návrat ke křesťanství s pragmatickým nebo oportunním poukazováním na skutečnost, že se to ostatním národům „vyplatilo“ — není-li křesťanství celou pravdou o člověku (řekám-li celou pravdou, nemyslím ony protivné hotové pravdy, které už předem mají na vše jedině správnou odpověď), bylo-li v dějinách lidstva jenom nezbytným momentem v procesu uvědomování si jistých etických norem, pak je žádné restaurátorské snahy nezachrání a vracet se k němu by byl zbytečný přepych. Ale skutečnost je jiná.

Protože jde o zásadní věci, považoval jsem za nezbytné i toto zdánlivé odbočení. Vyjdeme-li z přesvědčení, že dějiny jsou utvářeny nikoli abstraktními principy, hesly nebo slogany, ale svobodnou vůlí nebo nevůlí k ne-svobodě jednotlivců i celých společenství, můžeme se odvážit tvrdit, že dějiny našich národů mohly být za stejných (daných) vnějších politických okolností i uspořádání sil a možností uvnitř národů samotných zcela jiné; jinak by nebylo možné s výhledem a odvoláním na budoucnost doufat, že zrovna naše dějiny jednou zase budou dějinami... Věřme ve skrytý smysl dějin, který není uzavřen výlučně v nich, ale přesahuje je.

Když Milan Kundera tvrdí, že „střední Evropa jakožto středisko malých národů má vlastní vidění světa založené na hluboké nedůvěře k dějinám“, charakterizuje dějiny či spíše „Dějinu“, historii s velkým H, jako „Hegelovu a Marxovu Bohyni“, která je „vtělením Rozumu, jenž nás soudí a rozsuzuje, je Historií vítězů“. Nepředpokládám, že se s touto filozofií dějin sám Kundera ztotožňuje, protože je-li posledním slovem dějin iracionalita s právem silnějšího jako vítěze, proč se nedat k vítězům? Nebo proč se neužítat představou, že zrovna máme tu smůlu, a nejsme vítězi my? A jestliže je tato teze *jebo* filozofií dějin, co jej vede k tomu, že přes to vše vzdoruje fatalitě — a co

jsou dějiny „boha strážného do dějin“ jiného než iracionální libovůle „slepého osudu“? (Rozum jde stranou, pokud se nespokojí s místem „dialekticky“ fixujícího lokaje.) Nedůvěra středoevropských národů se netýká dějin samotných, ale myšlenkové konstrukce, kterou si v pseudomesiánské neomalenosti o dějinách vytvořily mocné sousední národy, aby zdůvodnily svoji vítěznou „iniciativu“. Ale proč přejímat od geograficky velkých a politicky mocných národů i jejich filozofii dějin? Z provincionální obavy, abychom nebyli provincionálními? Nebo snad i Milan Kundera věří, že dějiny jsou výlučně dějinami mrtvých a že my jsme jenom jejich *produkty* a *momenty*? Je potom v takových dějinách místo pro jinou svobodu, než je ta z poznání nutnosti? A jaký smysl by mělo mít i to nejtvůřivější vzdorování? A k čemu by bylo uvažovat v národní perspektivě o návratu k dějinnosti? Naše naděje ve svém posledním slově spočívá na rozlišení, že Bůh, jenž je Pánem dějin, a dějiny *nejíou* jedno a totéž a že rozdíl není pouze logický. Proto naše očekávání není povrchním optimismem, který by s pravděpodobnostní jistotou očekával příhodný průběh událostí, jenž by nás třeba zbavil cizí nadvlády a útlaku, ale mohl by nás zanechat žalostně neschopné učinit cokoli rozumného sami se sebou...

Stojíme-li nyní nezávisle na geopolitických poměrech, mocenských sférách vlivu, „řídícím rozdělením světa“ a jiných myšlenkových fetiších tváří v tvář rozpadu světa nebo mezidobí, které si dost nedočkavě říká pochristánská éra, můžeme se také ptát, kdo bude povolán a schopen vydat o této době svědectví a kdo bude jenom pasivně a bezmocně poddán ničivým porvům, aniž co málo věděl o jejich směru a smyslu? Bude Milan Kundera svědkem této epochy nebo bude i jeho uvažování mít charakter dobového symptomu? Hrozí-li se upřímně velikého zapominání a mizení v dějinách Evropy i v dějinách vlastního národa, není nakonec obětí tohoto zapominání i on sám?

II

Případ Franze Werfela uvádí Milan Kundera jako typický příklad středoevropského osudu, vždyť Werfel strávil první třetinu života v Praze, druhou ve Vídni, třetí ve Francii a ve Spojených státech. Kundera připomíná Werfelovu přednášku, kterou měl v roce 1937 na kolokviu, uspořádaném Organizací intelektuální spolupráce při Společnosti národů a na jehož pořadu jednání bylo také téma „budoucnost literatury“. Werfel měl ve své přednášce navrhnout vytvoření „světové akademie básníků a myslitelů“, Kundera zde uznává, že se dokázal postavit nejen „proti hitlerismu, ale proti totalitnímu nebezpečí vůbec, proti ideologickému a žurnalistickému zblbnutí doby, které se chystalo zavraždit kulturu“. Werfelův návrh nebyl pochopitelně přijat, ale nejen to, sklídl s ním posměch. V „absolutně zpolitizovaném světě mohla taková akademie mít,“ jak říká dále Kundera, „komický vzhled shromáždění krásných duší.“ Werfelovým naivním návrhem je ale dojat, protože „vyjadřuje zoufalou snahu nalézt ještě normální autoritu ve světě zbaveném hodnot.“

Bylo daleko víc věcí, které byly směšné ve chvíli svého zrodu, když se však podařilo je prosadit a uskutečnit, připadaly později jako samozřejmost, především těm, kdo jejich možnost vůbec nepřipouštěli. Bylo by světové shromáždění nezávislých tvůrců a myslitelů jenom spolkem krásných duší?

A znamená to, že i Franz Werfel byl pouze „krásná duše“? Je přece k rozlišení vznešená směšnost Dona Quijota a směšnost hlupáků, zcela bez vznešenosti. Dějiny, které nejsou zabsolutněnou mírou sebe samotných, dají v konečném úctováním za pravdu těm prvním. A to i dějiny ztroskotané a zničené těmi druhými, jejich směšnými nároky a představami. Werfel měl hrůzu ze světa a zároveň strach o svět, v němž přestala existovat *morální* autorita, nezávislá na mocenských a jiných zájmech, v němž hlas této autority byl umlčován a přehlušován demagogiemi usurpátorů moci všech odstínů, kteří jí nejvýš dokázali předhazovat nulový stav tankových divízi, které měla k dispozici.⁽¹⁵⁾ Zásadou Franze Werfela je, že tehdejší zmatení a rozklad hodnot v Evropě nevykládal entropickým působením „nehmotné síly času“, ale jako důsledek úsledek odpadnutí Evropy od toho, co bylo a je její skutečnou jednotou.

Opakuji, že kultura jakožto plod a dílo jednoty duchovní nemůže, a to i přes druhotné *vědomy* jednoty, které na jejím základě vzniká, tuto duchovní jednotu bránit a nahradit. Děje se tak jedině za cenu ztráty paměti, neuvědomělé nebo předstírané.

Další přímo neocenitelnou zásluhou tohoto „nepokřtěného křesťana“ je, že se k nezkalenosti pohledu dokázal povznést i proti síle nevraživosti a předsudků a že křesťanstvu prolezlému a osudově oslabovanému antisemitismem ukázal cestu k reflexi nad jeho hebrejskými kořeny, která jej měla postupně zbavovat parazitujících kontaminací pohanstvím.⁽¹⁶⁾

V době, kdy většina evropských intelektuálů si sice uvědomovala nebezpečí fašistického a nacistického totalitarismu, ale zůstávala raněna absolutní slepotou vůči jinému totalitarismu (připomeňme, že André Gide odjížděl do Ruska, aby na vlastní oči spatřil, jak se tam naplňují zásady evangelia), dokazuje Werfel s jasnou živostí ve *Velké otázce* rozlišit obojí nebezpečí. Evropské intelektuály — ne pouhé *antifašisty* nebo *antikomunisty*, ale takové, kteří viděli smrtelné ohrožení celé naší evropské kultury a křesťanské civilizace z obou konců — lze přitom v polovině 30. let spočítat na prstech jedné ruky. Jacques Maritain, Emmanuel Mounier nebo Nikolaj Berďajev si na žádné krasodušství nepotrpěli a řešení, která navrhovali, tak úplně donkichotská nebyla. Kdo ale tehdy slyšel jejich hlas?

Werfelova myšlenka „světové akademie básníků a myslitelů se neuskutečnila, protože s ní přišel příliš pozdě, aby v době nejvyššího ohrožení už mohla mít nějakou tradici“. Kde jsou však ti, kdo se směli Werfelově údajně navíť? Jaká oni nabízelí řešení a co z nich zbylo?

Werfelova *Velká otázka* je ale v prvé řadě otázkou po smyslu a cíli našich životů, po smyslu našich dějin, národních i evropských dějin vůbec, protože je otázkou po Bohu. Je otázkou radikální v tom smyslu, že jde až na kořen věci a že jí klade „sekularizované“ Evropě, která si před ní ucpávala uši nebo se při své zpolitizovanosti nedokázala zmocit, a to i ústy svých nejlepších představitelů, na nic než na několik vágních měšťanských banalit. Je to otázka návratu k tomu, co je základem našeho západního světa, návratu ke křesťanství, jenž by při vši složitosti a pluralitě iniciativy trval „v duchu a pravdě“ a neznamenal *slůvk* před otázkami, které „sekularizovaný svět“ prožívá a přináší. Je těžké posoudit, zda nyní, poté co byla Evropa jedním z běsů nemilosrdně převálcována a jedna její nedílná součást je v majetku toho

druhého, zda bude moudřejší? Dějiny ne vždy tvoří ti, kdo si myslí, že je tvoří, a navíc je ošidné generalizovat všechny sociologické vzorky různých „trendů“, jak je prezentují masové sdělovací prostředky i tam, kde na ně nemá monopol všemohoucí stát. A jestliže Bůh působí ve skrytosti, je lépe věřit jeho „tajným agentům na území knížete tohoto světa“, jak sám sebe charakterizuje Jacques Maritain, než těm, kdo podle francouzského rčení tvoří v mínění dělá i pěkné počasí. A kde je psáno, že politicky ujařmená střední Evropa nemá v mnohém ohledu před západní Evropou náskok v kruté zkušenosti a tvrdém poznání a že nebude muset v žádném případě procházet „dětskými nemocemi“, které Západem donedávna hýbaly a patrně ještě hýbou doposud?

III

Když Milan Kundera říká, že „střední Evropa je dnes zotročená Ruskem“, je si dobře vědom celé řady možných námitek: jaké ji to Rusko zotročuje? Ruský národ? Ruský lid? Nebo sovětský stát?(18) Jeho uvažování ale končí u „nenáviděnlivého komunismu“, který už dále nerozbírá. Mohli bychom se dále ptát, zda je zotročovací, uchvatitelské a utlačovatelské pužení v „Rusech“ výlučným dědictvím věky izolovaného pravoslavlí, v němž se „odehrál scestný proces“(19) s jeho (zase) pseudomesiánskými zplodinami, nebo je výsledkem věky trvajícího a izolaci násobeného komplexu méněcennosti Rusů vůči Západu, kteří pak právě díky tomuto komplexu záviděli všechny západní „vymoženosti“, v nichž se nekriticky shlédli, především u sebe?(20) Sovětský státní ateismus není například ani o krok dále než osvícené osmnácté století, za krok zpět bychom mohli naopak považovat skutečnost, že vyprchavší *étos* „století světel“ nahradila sklíčující duchovní rigidita. Spolu s příhodnými geografickými podmínkami(21) bude *sovětská skutečnost* nejspíš dlouhodobou syntézou obojího. Když však odečteme všechny původně ruské složky této skutečnosti, zbude nám jen maličkost: právě onen „nenáviděný komunismus“ neboli marxismus-leninismus. Bylo by „Rusko“, které i takový Vladimír Solovjev, po Čaadajevovi nejevropštější z ruských myslitelů, dokázal přes všechny výhrady pojmenovat „rodinou národů“, schopno se stejně imperiálně rozpínat i bez marxismu-leninismu nebo by se ubíralo cestou vnitřních reforem? A dosáhla by ruská expanze, před níž prozíravě varoval Palacký a Havlíček — tehdy na „pravoslavném“ základě — stejných úspěchů jako jsou ty, jichž dosáhla pod „prapory komunismu“? To je velice málo pravděpodobné, protože slovanský „internacionalismus“ by měl ve světovém měřítku menší akční radius než dosud má. A i kdyby se Rusko dalo na cestu reforem, těžko předpokládat, že by se industriální rozvoj odehrával s takovým pseudonáboženským zanícením a doslova „přes mrtvolu“(22), jak tomu bylo za Lenina a jeho nástupců. Řekne-li Milan Kundera před svými západními čtenáři „Rusko“, vyvolává to bezpochyby dojem čehosi Evropě naprosto cizího, cizorodého a vlastně barbarského, duch necivilizované Asie promísený s autokratickým dědictvím Byzance.(23) Ale když jako „vnější“ vlivy odečteme Asii a Byzanc, zbude nám marxismus-leninismus zase. A kdybychom se v názoru na „ruskou otázku“ neměli shodnout s nikým na ničem, potom nemůže být sporu

o tom, že marxismus není *produktem* Ruska, nad nímž se nám tak lehce ohrmuje nos, ale že vznikal ještě kousek západněji od našeho středoevropského universa a že je, pokud se nemýlím, i *vírov* mladistvého věku samotného Milana Kundery. Spory o čistotu „původního“ marxismu, jenž měl podle jedné verze být ve své nezkažené západní podobě *dobrý* a znesvětit jej měl až záludný Asiat s bradkou a podle druhé verze měl být dobrý v leninském završení, jenž měl pro změnu znesvětit jiný Asiat, tentokrát s knírem, je možné ponechat k zábavě katedrovým dobromyslnitelům nebo zakladatelům marxistických sektiček. I v díle *radikálního* „mladého“ Marxe je totalitářské tlýnutí s ohledem na dogmatický metafyzický monismus a krajně relacjonistickou antropologii natolik osudové, že by stažilo, i kdyby dál už nic nenapsal, aby jeho neučesané ideje domýšleli jiní. Vždyť třeba otázku Boha měl po celý život apriorně za dávno vyřešenou, a jiného boha než boha Hegelova neznal — stažilo ho „materializovat“ proslulým postavením z hlavy na nohy. Že filozofie není místem pro zbožná přání, věděl nejlépe Marx sám, ale na něho samotného tuto pravdu aplikovali až jeho dědicové. Dá se říci, že ruský mesianismus, zvláště jeho silně pantoizující tendence, na Marxovo revoluční učení jenom čekal a Západu (včetně nás) ve své marxisticko-leninské *modifikaci* vrací neblahou investicí i s úroky... Ruský národ má experimentálně na vlastním těle (a my s ním) přinést důkaz nemožnosti protilidských aspirací tohoto nového náboženství, v němž bohužel „milost“ nejenom že ruší přirozenost, ale přímo ji devastuje. Bylo by dětinské smýšlet, že jde jenom o „trest“, spíš je třeba podle mystické spravedlnosti myslet na ty, kdož se poskvřňují, aby očistili druhé. A mít víc než kde jinde na paměti, že poznání *myslu* určitého zla není ještě ospravedlňováním, tím méně výzvou ponechávat mu volný průchod. Existuje místo, z něhož lze nahlížet otázku vztahů mezi Evropou a Ruskem, mezi Východem a Západem bez protikladných kategorií a protimluvných schémat? Z něhož lze nahlédnout jednotu *celé* Evropy, v celé její dějinné i ideové složitosti? (O čem jiném bude řeč, až pominou všechny mýty dvacátého století?) Při nejlepší vůli nevidím nic, co by v univerzálnosti pohledu mohlo nahradit křesťanství i zde. (Komunismus není univerzální, je totalitářský ve své podstatě. Nezná univerzální jednotu v rozmanitém, ale jenom jednotu v uniformě. Proto nemůže kromě železa a betonu, vydat ovoce, které by se alespoň zdaleka podobalo některé z historických křesťanských kultur.) Přiznám se, že je mi dost proti mysli, když Milan Kundera hovoří o Rusku jako o „proti-Západě“ nebo dokonce jako o *jiné* civilizaci — také proto, že analogické procesy návratu probíhají i v samotném Rusku, v podmínkách neporovnatelně nepříznivějších než jaké máme my.

Hájíme-li svoji středoevropskou identitu proti kvantitativní přesile ideologické entropie, nemůžeme se opírat jenom o naši „západnost“, ale opět o to, co jej jejím dějinným i logickým základem. Když po geografické likvidaci (formálně samostatný politický satelitismus berou vážně jen „politikové možného“) dostává volný průchod snaha likvidovat veškerou národní původnost, není už pronásledování křesťanství arbitrární záležitostí, neboť právě je naší milovaní nepřítelé instinktivně cítí (a na svůj zvrácený způsob i cítí) jako místo nejvytrvalejšího a prakticky nezníčitelného odporu, skutečný základ a střed národní identity. Tak je tomu nejzjevněji u našich severních sousedů,

u Poláků. Tíže-li se, jak čelit rozkladnému působení, které bezprostředně pocítujeme všude kolem sebe, musíme se také ptát, *čím* mu čelit. Nějakou národní ideologií? Avšak každá ideologie je falešným vědomím, a to opravdu každá. Nehledě k tomu, že národní ideologie byly mnohdy jen *momentem* připravujícím vpád ideologie „internacionalistické“; není náhodou, že naši „dědicové národních tradic“ ponechali národu až na nepatrné změny ideologickou konstrukci jeho vlastních dějin, a to až do okamžiku „fúze“, jako přípravu pro přijetí vlastenectví vyššího typu...

Bolestně pocítujeme následky toho, že národy střední Evropy jsou po celá desetiletí záměrně a promyšleně od sebe izolovány a nejen to, čas od času jsou ve statistických průměrech poštvány proti sobě navzájem. Jak čelit i to-muto zlu? Nacionalismus je sterilní a má všechny rysy něčeho provinciálního.⁽²⁴⁾ A „abstraktní“ humanismus stojí na příliš mnoha předpokladech, z nichž si valnou část ani neuvědomuje, takže není ani zdaleka „do každého počasí“. Je velkou vinou evropských národů, že jiným národům namísto Krista kromě násilí a nespravedlnosti přinášely i své myšlenkové odpadky, mláto pro vepře, což nyní obracejí „národové země“ proti nim.

Čím více je naše kultura ohrožována, tím hlubší by měla být naše reflexe nad jejími kořeny. Budeme mít v sobě sdostatek velkodušnosti přiznat pravdě její právo, i kdyby měla svědčit proti nám? Tvrdit o nás, že jsme zmizeli, je předčasné jak v duchovním, tak v kulturním smyslu, dokonce ani politicky to není pravda. Jestliže existují „střediska odporu“ proti duchovní nivelizaci a anihilaci, nemusí jít nutně o „paralelní struktury“ orientované vysloveně opozičně, ani o „podzemní církev“, což jsou ostatně pojmy, které režimním představitelům a jejich „ideopolicií“ nedají spát. Existuje přece a dále trvá vzdělanostní svépomoc, i to, čemu brazilský arcibiskup Don Helder Camara říká abrahámovské menšiny. Ivan Diviš napsal ještě před svým odchodem do exilu slova málem programová: „Nižili nás anonymitou negace. My je zničíme anonymitou pozice...“

Hovořím-li tu o možném návratu našich národů i národů celé střední Evropy ke křesťanství, jsem si zároveň vědom všech eventuálních nedorozumění. „Návrat ke křesťanství“ není nejšťastnější spojení, protože může vyvolávat představu křesťanství něčeho, co už je dávno mrtvé a definitivně odepsané. Snad je daleko výstižnější hovořit o *návratu křesťanství*. Jde tu, alespoň v životě našich národů, o ověřitelnou skutečnost, charakteristickou, jak jsem již řekl, pro poslední desetiletí, která teprve vydá své plody. Nic na tom nezmění pronásledování, omezení na pouze úzký „církevní“ život církve, propaganda látaná z myšlenkového haraburdí minulého století.

S přesvědčením o duchovním obrození našich národů a národů celé Evropy spojují svou víru, že Evropa si také nějakým způsobem „navenek“ uvědomí svoji duchovní a kulturní sounáležitost, z níž vzejde nová jednota.

O návratu ke křesťanství bych nemluvil, kdybych nebyl přesvědčen nejenom o jeho integrální pravdivosti, o tom, že je humanismem Vtělení, Kříže a Zmrtvýchvstání nekonečně víc než svazující „religio“, ale také o tom, že je

náboženstvím plodnosti, náboženstvím duchovního rozmnožení přirozených darů člověka. Že je svým způsobem „kulturativní“. Třebaže právě kultura je to, co nám „bude přidáno“, budeme-li nejprve hledat boží království.

Poznámky

(5) Milan Kundera, *Un occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale*, *Débat*, No 27, listopad 1983. Není-li uvedeno jinak, jsou všechny další citáty z tohoto Kunderova eseje.

(6) Milan Kundera, cit. dílo, podtrženo J.H.

(7) Hilaire Belloc, *Evropa a víra*. Řád, revue pro kulturu a život, 2. roč., 1935, str. 39-45.

(8) Claudelovy verše přel. Ivan Slavík. Paul Claudel, *Múza milost*, Mladá fronta, Praha 1970.

(9) Tak alespoň píše Kundera: „Po roce 1945 se hranice mezi těmito dvěma Evropami (mezi latinskou západní Evropou a byzantskou Evropou východní - pozn. J.H.) posunula o několik set kilometrů směrem na západ a několik národů, které se vždy považovaly za západní, se jednoho krásného dne probudilo s konstatováním, že se nacházejí na Východě.“ Milan Kundera, *ibid.*

(10) I Vladimír Holan psal přece po válce o jasném kámen zvaném „stalin“ a teprve až v padesátých letech si zoufal, že lehkovážně vkládání naděje do člověka jej vydalo „moci pouze lidské“ a tedy „té, jež je bez Boha“. Viz Vladimír Holan, *Bolest*, 1965, str. 40.

(11) Oba ostatně připomíná i Kundera: „Palacký varoval před imperiálními ambicemi Ruska, které usilovalo o to stát se světovou monarchií (...) „Ruská světová monarchie“, tvrdil Palacký, „by byla nesmírným a nevýslovným neštěstím bez míry a mezí.“

„Rusové s oblibou nazývají slovanským vše, co je ruské, aby později mohli všechno, co je slovanské říkat, že je to ruské“, prohlásil už v roce 1844 (...) Karel Havlíček, který české vlastence varoval před jejich hloupým a nerealistickým rusofilstvím.“

Po roce 1945 se u nás téměř automaticky přejímala šovinistická teze velkoruské historiografie, že Rusové coby slovanské holubice nikdy nevedli dobytelskou válku. Palackého z Havlíčka by bylo tehdy možné snadno usadit tvrzením, že sovětská „rodina národů“ se od carského Ruska diametrálně liší... Navíc Sovětský svaz vítězstvím nad fašismem vybojoval přece světu mír! O tom se po roce 1945 u nás *nediskutovalo*.

(12) K Západu ovšem patříme i politickou demokratickou mentalitou. Bez cítilisté kultivace duchovního „podloží“ politické sféry života jsou samotná demokratická pravidla velice křehká a nezakotvená. Což je víc než názorně vidět ve většině zemí tzv. třetího světa.

(13) O „faktu Izraele“ hovoří Claude Tresmontant v knize *Le problème de la Révélation*, Paris 1969.

(14) Nejde také jenom o čistě akademickou otázku, ale o hodnocení určitého procesu, který se přes nepříznivé podmínky (ale také nikoli pouze díky jim) odehrává zvláště během posledního desetiletí.

(15) Prorocká slova Chestertonova: Svět bez papežů bude tím, čím byl před papeži: světem otroků...

(16) Duchovně jsme *semíté*, napsal s velkou rozhodností v encyklice proti nacismu jeden z velkých papežů našeho století Pius XI.

(17) Můžeme si také připomenout krutou ironii „Prozřetelnosti“ vůči B. H. Shawovi, jenž si tolik zakládal na své sřívavé kritičnosti: když se vrací ze země, „kde zítřka znamená již včera“ a kde lidé umírají po srážkách, ptají se jej novináři, co říká *údajnému* hladomoru v Rusku. Shaw udiveně odpovídal: Hladomor? Nikde jsem tak dobře nejedl!

(18) „Někdo si může říci: (...) Ve skutečnosti to není Rusko, ale komunismus, který národy zbavuje jejich podstaty a který ostatně učinil z ruského lidu svou první oběť. Je jisté, že ruský jazyk dusí jazyky ostatních národů impéria, nejsou to ale Rusové, kdo chce rusifikovat ostatní, je to tím, že sovětská byrokracie (...) potřebuje technický nástroj, aby sjednotila svůj stát. Rozumím této logice a rovněž chápu rozjeřenost Rusů trpících při předstávě, že by někdo mohl ztotožňovat nenáviděný komunismus s jejich milovanou vlastí.“ M. Kundera, *ibid.*

(19) Viz Jacques Maritain, *Integrální humanismus*, český překlad, Řím 1967, str. 69 a rozbor na následujících stranách.

Pravoslávím zde myslím více ruskou „civilizační realizaci“ než pravoslavné křesťanství samo o sobě, v jeho naddějinné dimenzi...

(20) Když se Petr Veliký rozhodl definitivně podřídit pravoslavnou církev své imperátorské vůli, našel vzor v modelu „státní církve“ (přesněji církve ve státě), jak

jej vypracoval evropský protestantismus. I u nás zavedený „státní dozor nad církvemi“, jenž má vést k definitivní likvidaci křesťanství, vychází sice ze sovětského vzoru — ten je ale jenom naplněním Petrova odkazu....

(21) Jestliže je podle Milana Kundery pro střední Evropu charakteristické pravidlo „maxima různosti na minimálním prostoru“, je schematické tvrdit, že se Rusko zakládá na pravidle právě opačném. Kulturní a duchovní centra Ruska stojí (nebo spíš stavěla) na tomtéž pravidle maxima různosti. Tragédií bylo, že šlo o malé ostrůvky v nezměrném „provinciálním moři“. Totéž platí i o ruské vzdělanosti, proti níž stál ruský lid jako smutné „stádo bez pastýře“, ochotné a lačné naletět všem možným falešným autoritám.

(22) Komunismus neznamenal „popření ruské zbožnosti“, jak tvrdí Kundera, ale je svedením všech latentních alienací pravosláví na společného jmenovatele.

(23) Paradoxní je, že prvními stoletími Západu Byzanc opovrhovala jako dílem barbarů. Je pravděpodobné, že část tohoto opovržení převzala do svého dědictví i Rusko. „Rmoutí nás, že zatímco lidé divocí a barbarští (tj. například „západní“ Frankové — pozn. J.H.) mírní své obyčeje, vy, lidé civilizovaní, si osvojujete vlastnosti barbarů,“ píše papež Řehoř II. byzantskému císaři Lvovi III. na počátku osmého století. Kdo si při všem nostalgickém poukazování na naše západní civilizovanou měřítka a naši kulturní identitu uvědomí, že naši předkové byli barbari ještě relativně nedávno. A kdo si vůbec vzpomene třeba na svatého Benedikta?

(24) Provokativní otázka: je politická *samo-státnost* opravdu nezbytnou podmínkou národní svobody nebo spíš její nikoli nutnou a nikoli konečnou podmínkou? Hovořil jsem o Izraeli už na počátku, připomeni tu jen slova Nahuma Goldmana, která pronesl na kongresu francouzských židovských intelektuálů v roce 1971: je dobré, že Izrael má vlastní stát, ale není to nutná podmínka jeho další existence — úsilím o vlastní státnost jenom následoval nacionalistické hnutí evropských národů v minulém století.

