

SOCIOLOGICKÝ SYSTÉM sociální nauky Církve

Tomáš J. Bahounek OP

Sociologické myšlení 19. století se vyznačovalo převahou monofaktorových teorií, odvozujících společenského a kulturní dění od jednoho určujícího činitele (hospodářský, technický, demografický aj.).

Ve dvacátém století převládly v sociologii teorie multifaktorové, odvozující společenského a kulturní dění od více činitelů. Vedlo to k měření síly působnosti různých činitelů a těsnosti jejich vzájemné závislosti. Posléze však tento vývoj sociologického myšlení dospíval až do slepé uličky relativismu. Tak se někdy uvádělo, že všechno souvisí se vším, a že sociologické poznání se omezuje na měření těsnosti vzájemné závislosti toho, jak co souvisí s čím.

Někdy se to prostě redukovalo na pouhou otázku sběru dat a měření a zpracování dat pomocí výpočetní techniky.

Některé příznaky ukazují, že sociologie ve třetím tisíciletí stojí na rozcestí mezi mlhovou relativismu a osvíceného strukturalismu. V tomto směru je velmi přínosná kniha „Sociologický systém sociální nauky Církve“.

SOCIOLOGICKÝ SYSTÉM SOCIÁLNÍ NAUKY CÍRKVE

Tomáš Bahounek OP

(Reprint odborné práce pro habilitační řízení na CMTF UP Olomouc 1994, Vyd. První sdružení přátel bl.Hyacinta Maria Cormiera v Brně 2001, Olprint, 398 s.)

Obsah:

Úvod

Metoda sociologické práce

1. Sociální a kulturní mobilita náboženství
2. Sociální a kulturní mobilita mravnosti
3. Sociální a kulturní mobilita umění
4. Sociální a kulturní mobilita výchovy
5. Sociální a kulturní mobilita jazyka
6. Sociální a kulturní mobilita teorie

7. Sociální a kulturní mobilita státu a práva
8. Sociální a kulturní mobilita politiky
9. Sociální a kulturní mobilita hospodářství
10. Sociální a kulturní mobilita techniky
11. Vyhodnocení a závěry

Použitá literatura

ÚVOD

Nauka a působení Církve svaté ve společnosti patří k podstatným projevům života vykoupeného Božího lidu. Současně přispívá ke kultivaci lidstva jako velké rodiny a jeho dějin. Proto má Církev právo vždy a všude šířit své sociální učení, jakož i mravně hodnotit všechny společenské záležitosti, pokud to vyžadují základní lidská práva a spása duší.

Církev v nové době nepřichází s nějakou novou sociální naukou, nýbrž podle změněných podmínek zdůrazňuje zásady tradičního učení, jak se utvářely ve světle evangelia. Sociální nauka byla Církví hlášána už od prvních staletí. V současnosti je rozvíjena podle zvláštních místních a dobových požadavků společnosti příslušnými encyklikami a jinými dokumenty.

Sociální nauka Církve zahrnuje nejen vědní obory, které se týkají člověka, ale také obory normativní. Přitom využívá sociálně-filozofických a sociálně-teologických metod. V duchu závěrů II. vatikánského sněmu je totiž úkolem Církve hlásat Pravdu neboli Ježíše Krista a živým způsobem ji učit. Přitom má také právo jako autorita vysvětlovat a potvrzovat základy mravního řádu, vycházející z lidské přirozenosti. (1) Mnohé přirozené pravdy sociální filozofie a sociální etiky byly výslovně potvrzeny Božím zjevením a tak dosáhly jistoty, k jaké filozofické myšlení nedospělo.

Papež Lev XIII. zdůraznil (2) těsnou souvislost mezi filozofií a lidskou činností. Přitom položil důraz na učení sv. Tomáše Akvinského. Důvodem byla výtečnost, s jakou se v díle sv. Tomáše projevil střízlivý realismus, vyznačující se smyslem pro živou, funkční strukturu.

V sociálním učení Církve se tak osvíceně spojuje moment normativní se sociologickým a vůbec antropologickým. Přitom se neuchyluje do krajnosti různých dobově módních směrů, upřednostňujících některý z činitelů sociálního a kulturního dění. Zrovna tak neupadá ani do krajnosti mnohočinitelového funkcionalismu. Strukturalistické pojetí je v sociální nauce Církve rozvíjeno cílově, a nikoli samoúčelně. V rámci společensko-kulturní struktury lidstva, která je složena z mnoha prvků, majících základ v lidské přirozenosti, vyskytuje se jeden prvek, který se svým původem, prostředky a cílem vymyká přirozenosti, neboť je nadpřirozený. V tomto přístupu se celý strukturalismus sociální nauky Církve stává osvíceným.

V sociální nauce Církve se spojuje hledisko nadpřirozené s hlediskem přirozeně normativním a s hlediskem filozofickým a vědeckým. Kromě toho se zde uplatňuje jako zvláštní norma také učení sv. Tomáše. (3)

Povrchnímu pozorovateli se může zdát, že soudobá sociální nauka Církve je tvořena souborem dokumentů, které Církev vydává pouze pod tlakem měnících se požadavků společnosti. To by znamenalo, že Církev sv. se svou sociální naukou toliko přizpůsobuje světu, a že tedy obsahuje-li tato nauka nějakou soustavu, tedy je to soustava, vynucená požadavky společnosti. Podle toho by pak stačilo přečíst všechny církevní dokumenty, aby člověk poznal sociální nauku Církve. To však nestačí. K poznání sociologické soustavy sociální nauky Církve nestačí ani odhalení změn a pravidelností, jakými se vyznačuje postup vydávání církevních dokumentů.

V této souvislosti dlužno připomenout slova Msgr.Němce: „Víme dobře, že církevní dějiny jsou především dějinami uskutečňování Božího království. Konkrétně se to projevuje v náboženském životě, v rozvoji či úpadku zbožnosti. O Boží království je třeba usilovat jak společně, tak osobně, jednotlivě. Studium různých pokusů o ožívání Boží milosti - které může být užitečné ve srovnání s úspěchem úsilí vyvinutého v tomto směru - patří výrazně do celkového studia církevních dějin.

Toto hledisko však není dostatečně prohloubeno. Neexistují úplná nebo souhrnná pojednání o historickém vývoji vnitřního církevního života; církev se studuje jen zvenčí, z hlediska svých vnějších vztahů a projevů; bylo by však užitečné studovat i příslušné vnitřní vztahy.“ (4)

Křesťanská sociologie je částí sociální nauky Církve (vedle sociální teologie, sociální filozofie, filozofie dějin, psychologie, antropologie, atd.), a tato sociální nauka je částí Církve. Křesťanskou sociologii lze vymezit jako soubor poznatků o podstatě a řádu společnosti a kultury, jakož i o normách a úkolech, které vyplývají ze společenského založení člověka, a jež jsou použitelné v určitých dějinných podmínkách. (5) Člověk má studovat základy sociologie tak, aby byl schopen jednak se podílet na rozvoji sociální nauky Církve, jednak se účastnit správného používání této nauky v jednotlivých případech společensko-kulturní skutečnosti. (6)

Papež Jan XXIII. výslovně zdůrazňuje potřebu studia sociologie: „Přejeme si, aby se křesťanská sociologie přednášela jako povinný studijní předmět na katolických školách všech stupňů, zejména v seminářích. Navíc by křesťanská sociologie měla být zahrnuta do nábožensko-výchovné práce farností a apoštolských hnutí.“ (7)

Křesťanská sociologie však není jenom soubor praktických návodů k řešení společenské otázky; zahrnuje nejen výběr jistých poznatků novodobé sociologie, použitelných při výchově, nýbrž především je součástí křesťanské antropologie. Kromě vědních oborů, týkajících se člověka, zahrnuje také obory normativní, hodnotící. Vyhází z toho, že zásady přirozeného práva a pravdy zjevení mají společný základ v Bohu. Třebaže jde o rozdílné oblasti, setkávají se v téže lidské osobě, vykoupené Kristem. Bohem stvořená lidská přirozenost se bytostně vztahuje ke Kristu a je zahrnuta do řádu vykoupení. Dědičný hřích sice narušil lidskou přirozenost, avšak nezničil její strukturu, nezmařil vlohy a síly člověka. Člověk ovšem dokáže žít podle Boží vůle a ve shodě se svou přirozeností jen s pomocí Boží milosti (8).

Je podstatné, že se křesťanská sociologie zabývá přirozeným společenským řádem ve vztahu k nadpřirozenému řádu spásy. Tak se setkává se sociální teologií. Přitom bere v úvahu okolnost, že vše přirozeně řádné, uspořádané, pravidelné a tedy normální je vázáno na Krista a přísluší k jedné ekonomii spásy, protože veškeré stvoření se soustřeďuje v Kristu. (9)

V každém případě předmětem sociální nauky je posvátná důstojnost člověka, obrazu Božího, a ochrana jeho práv. Jejím cílem je uskutečnění spravedlnosti chápané jako povznesení a úplné osvobození lidské osoby v její pozemské i přesašné stránce. jejím základem je pravda o samotné

lidské přirozenosti, vyvozená z rozumu a osvícená zjevením. Její hybnou silou je láska jako evangelní příkaz a pravidlo činnosti. (10)

Ač je důležitým cílem křesťanské sociologie odhalit lidské základy společnosti a kultury ve světle evangelia, musí soustavně usilovat o to, aby pochopila znamení doby. Jinak by se vystavovala nebezpečí, že podlehne odtažitosti a vzdálí se určité současné skutečnosti. Proto musí soustavně brát v úvahu ověřené výsledky výzkumů, poznatky sociálních dějin, a zaujímat k nim stanovisko; tozn. vyhodnocovat je a domýšlet jejich význam pro současnou společnost.

Křesťanská sociologie má tedy poskytnout přehled v množství sociálně-kulturních skutečností. Toho dosahuje pomocí zevšeobecňování. Tak lze obsáhnout složitou a nepřehlednou skutečnost menším počtem jednodušších vzorců: jasně vymezených typologií a jiných metodologických modelů. Navíc je jejím cílem částečné předvídání jevů a procesů odvozováním ze všeobecných pravidel, aby tak přispěla k rozvoji sociální nauky Církve a celého vykoupeného Božího lidu. Má-li křesťanská sociologie naplnit toto své poslání, musí si vždy a za všech okolností počínat soustavně. Proto si tato studie klade za cíl: vyvození sociologického systému sociální nauky Církve.

Odkazy:

- 1) Dignitatis Humanae, 14, 1965.
- 2) Lev XIII., Aeterni Patris, 1891.
- 3) J.Bahounek, Sociální učení církve, Brno 1991 Petrov, s. 5-6.
- 4) Msgr.J.Němec, Vybrané kapitoly z dějin evangelizace světa, II.a III. díl, Olomouc 1991 CMBF UP, s.144.
- 5) T.J.Bahounek, Křesťanská sociologie, Olomouc 1990 MCM, s.3.
- 6) Apostolicam actuositatem, 31, 1965.
- 7) Jan XXIII., Mater et magistra, 223, 1961.
- 8) T.J.Bahounek, Sociologie politiky, Olomouc 1992 MCM, s.4; M.Schooyans, Úvod do sociálního učenia Cirkvi, Bratislava 1992, SPES, s.33-34.
- 9) Kol. 1,16; 2,10.
- 10) R.Spiazzi, Sociální kodex Církve, Brno 1993 Sursum, s.62, odst.25.

METODA SOCIOLOGICKÉ PRÁCE

Když má být křesťanská sociologie především sociologií jako takovou, tak musí ovládat všechny metodologické postupy, techniky a prostředky, jaké používá sociologie vůbec. Metoda křesťanské sociologie je však mnohem širší než metoda běžné sociologie. Zčásti je to proto, že se vedle sociologického a sociálně-filozofického poznání opírá ještě o normativní obory. Dále je to i proto, že

si klade za cíl nejen teoretické poznání, nýbrž také působení ve společnosti a zejména duchovně-mravní pokrok. Je tedy také návodem k jednání.

Význačnou vlastností křesťanské sociologie je systémový přístup ke skutečnosti. Důležitým metodologickým vodítkem k dosažení tohoto cíle je pružné a pohotové modelování společensko-kulturní struktury Božího lidu v duchu zásad učení sv. Tomáše. Především jde o křesťanský aristotelismus. Na jeho základě je třeba soustavně rozvíjet zvláštní křesťanský sociologicko-poznávací model společensko-kulturní struktury společnosti, včetně jejích činitelů a účinků.

Výchozí požadavky na metodologické modelování v křesťanské sociologii:

1) Metodologický model sociálně-kulturní struktury společnosti je třeba logicky odvozovat od člověka. Tedy od funkční struktury lidské přirozenosti. Jinak řečeno: musí se vycházet od řádu, který Stvořitel vtiskl do přirozenosti lidského tvora. To znamená vycházet od hmotně-duchovního založení lidské přirozenosti, tvořené jednotou duchové duše a hmotného těla; přitom duše je tvarující základ, kdežto tělo je tvarované.

2) Daný metodologický model je třeba rozvíjet strukturálně. Jako každá struktura, tak i sociálně-kulturní struktura společnosti se vyznačuje třemi rysy:

- totalita: struktura tvoří soustavu, jejíž skladba je podřízena určitým zákonům, které vytvářejí ze skladebných prvků celek, jehož vlastnosti se liší od vlastností částic;

- transformace: vlastnost ustavičné přeměny vyplývá z toho, že struktura má ráz totality; je-li zvláštnost nějaké totality určena zákony, řídícími její složení z jednotlivých částic, a je-li výsledkem této skladby celek, mající jiné vlastnosti, než jsou vlastnosti jejích složek, plyne z toho, že tento vztah je vzájemný; celek je strukturován svými složkami a sám rovněž strukturuje své složky;

- samoregulace: tato vlastnost udržuje strukturu v určitých jí vlastních rozměrech, zatímco sama je v neustálém pohybu jí vlastních funkcí a přeměn.

Na rozdíl od logických a matematických struktur, kde jsou zákony výstavby struktur tohoto druhu prakticky totožné s jejich regulací, ve struktuře společnosti vystupuje do popředí význam samoregulace, která vedle vlastností zákonů skladby struktury ji reguluje v čase (předjímá a zpětně upravuje). (1)

Společenské jevy a procesy jsou v subjektivní duchovní podstatě vázány na vrozenou společenskou náklonnost člověka, případně jsou objektivně podmíněny přítomností společenských a kulturních struktur; to znamená, případně nevznikají jako bezprostřední dílo individuální lidské přirozenosti, nýbrž jsou výsledkem objektivně trvající společnosti a kultury. Společenská činnost je vztahem této činnosti ke společenské stavbě, k jejímuž trvání, udržování a rozvoji přispívá. (2)

Při statickém pojetí společensko-kulturní struktury (kdy se zajímáme o to, v čem se nejen některá, nýbrž každá společensko-kulturní struktura zachovává a zvláštním způsobem projevuje jako společensko-kulturní) lze postupovat mechanicky nebo statisticky. Např. mechanický model sebevraždy je dán tehdy, když sociolog srovnává jednotlivé případy sebevraždy, typy osobností, apod.; naopak statistický model sebevraždy získáme, pokud srovnáváme výskyt sebevražd během nějaké doby, a to buď v jedné společnosti, nebo v různých společnostech. Pomocí takových statistických se např. Fernand Braudel a jiní představitelé historické školy Annales snažili změnit dějepis ve vědu založenou na kvantifikaci a strukturách. Ovšem statistické modely, které sice obsahují

časový rozměr, nemusejí nutně vypovídat o dějinném jedinci, o dějinných silách o jejich příčinách, o dějinném procesu a jeho cílech v opravdové dějinné určitosti. Rovněž mechanické modely nevystihují dějinný pohyb. V nějakém smyslu patrně vyhovují těm stránkám dějin, které lze chápat jako synchronní (např. jazyk nějaké epochy). Nejde jen o to, že pomocí mechanického a statistického modelu není vystihována struktura v jejím vývoji. Tento vývoj zahrnuje vedle vývoje samotné skladby struktury také vývoj činitelů a působení (funkcí) dané struktury, nýbrž jde i o to, že pomocí nich není přiměřeným a vyčerpávajícím způsobem vystižena ani přítomná struktura v plnosti svého fungování. Oba modely vylučují pohyb struktury v její úplnosti, a to nejen v čase, ale i v prostoru.

K plnějšimu poznání sociálně-kulturní struktury je třeba přijmout zároveň také dynamické pojetí. Je tedy třeba uvést další prvky, vztahy a souvislosti, aby se objasnily strukturální funkce a změny, k nimž dochází v prostoru i v čase, tj. sociálně-kulturní mobilitu.

Vlastním rysem struktury je dynamičnost. V čem se to projevuje? Dynamičnost struktury se projevuje v tom, že každá jednotlivá složka plní ve společné jednotě nějakou funkci, a tato činnost ji zařazuje do celku a váže k němu. Dynamičnost strukturálního celku je dána tím, že tyto jednotlivé funkce a jejich vzájemné vztahy podléhají neustálým proměnám. Struktura jako celek je proto v neustálém pohybu na rozdíl od takového celku, který vzniká připojováním částí, a jenž se změnou ruší.

Metodologický model, pomocí kterého lze co nejlépe pojmut sociálně-kulturní strukturu společnosti v jejím pohybu, musí zahrnovat jistý řád řádů, tedy strukturu, do níž postupně vcházejí dílčí úrovně jednotlivých struktur.

Zabýváme-li se sociálním a kulturním pohybem (mobilitou) společnosti, tedy je třeba předem vymežit pojem. Sociální a kulturní mobilitu, pohyb zde bereme v širokém smyslu, tedy jako každý přechod jednotlivce, skupiny, sociálního předmětu, kulturní hodnoty či významu (resp. všeho, co bylo lidsky vytvořeno nebo přetvořeno) z jednoho společenského stavu do jiného. (3)

Každý pohyb vychází od nehybnosti a směřuje ke klidu. Pohybuje-li se nějaká věc, tak je třeba, aby byla něčím pohybována. Pohyb se může dít v čase nebo v prostoru. Smyslem pohybu v čase je vývoj. Vývoj je celkový proces přechodu buď od jednoduššího ke složitějšímu, od nižšího k vyššímu, nebo naopak od složitějšího k jednoduššímu, od vyššího k nižšímu. Pohyb sociálně-kulturní struktury společnosti v čase má v celku všeobecně v subjektivní duchovní podstatě přirozeně ráz neustálého opakování téhož; případně, co do objektivní podmíněnosti má přirozeně ráz poněkud vzestupného procesu; toto však platí všeobecně, zatímco konkrétní vývoj je jednotou pokroku a úpadku. Povaha konkrétního vývoje je určena tím, zda ve sledované době převažuje jeho vzestupná nebo sestupná snaha. Pokrok (progres), vzestup znamená takový směr vývoje, ve kterém z jednoduššího vzniká složitější, z nižšího vyšší. Úpadek (regres) znamená opak, a bývá označován též jako sestup, degradace, rozpad.

V konkrétním sociálně-kulturním jevu či soustavě může převládat jeden z obou rysů vývoje, nebo mohou být oba v rovnováze. Podle toho může daný jev nebo soustava mít v nějaké době snahu vzestupnou nebo sestupnou, nebo oscilovat bez vyhraněného zaměření. Převládající směr vývoje nějakého společenského či kulturního jevu je dočasný, nikoli trvalý; během doby je nahrazen opačným zaměřením.

Dynamika sociálně-kulturní struktury společnosti má ráz daný přirozeností člověka; tato lidská přirozenost je nikoli v duchovní podstatě, ale jen případně vystavena působení zděděných důsledků prvotního hříchu. Z toho plyne jistá rozeklanost či dvojakost konkrétního vývoje:

1) Pokud se některá soc.-kult. struktura pohybuje v čase, a to ve smyslu důsledků prvotního hříchu (tj. dezintegrace lidské přirozenosti), pak její vývoj postupuje cyklicky. Projevuje se střídáním cyklu úpadku s cyklem pokroku. Přitom každý následující cyklus se zdá být případně, objektivně stále rozsáhlejší, ale také časově kratší a kratší. Zdá se totiž, že se dějiny ubírají stále rychleji. Přitom se daná soc.-kult. struktura střídavě vyvíjí ve smyslu:

- oslavení Boha,
- oslavení přirozenosti člověka, jako tvora závislého ve svém vzniku a zániku od Boha,
- oslavení člověka, jako bytost nezávislou na Bohu. (4)

2) Pokud se nějaká sociálně-kulturní struktura vyvíjí v souladu s lidskou přirozeností, skrze Krista nadpřirozeně vysvobozenou od zátěže důsledků prvotního hříchu, a v duchovní podstatě navěky dokonale sjednocenou, pak se pohyb dané struktury v čase ubírá cestou pokroku, vzestupu. Tento přirozený vývoj může smysluplně vyvrcholit jedine strukturou Božího království, avšak dosažení tohoto cíle je plně závislé na Boží milosti. S růstem úrovně přirozeného vývoje společnosti se stupňuje závislost daného vývoje na Boží milosti. Jako jinde v živé přírodě, kde každá ušlechtlejší rasa a odrůda je choulostivější a náchylnější k degeneraci, tak ani lidská společnost není uchráněna od těchto rizik ryze přirozeného pokroku. S rozvojem přirozeného sjednocování společnosti, doprovázené vystupňovanou sociální a kulturní mobilitou, přirozeně vzrůstají nesnáze se zabezpečením dané společnosti proti úpadku a zvratu. Nejvýznačnější vlastností soudobých vyspělých společností je právě jejich vysoká sociální a kulturní mobilita a nestálost, která činí tyto společnosti stále náchylnějšími ke zvratu (na rozdíl od společností s nízkou mobilitou). (5)

Soudobé sociologické výzkumy potvrzují přítomnost vystupňované sociální a kulturní mobility v lidské skupině, přičemž poukazují na nestálost zaměření této mobility. Uvádějí, že jde o oscilaci bez trvalého zaměření. (6) Napjatá sociální a kulturní mobilita stále víc a více hrozí nebezpečnými otřesy a zvraty: „Křeč iracionality, svým stylem a obsahem připomínající fašistické ohavnosti, by mohla zaplavit některé oblasti zeměkoule.“ (7) Na to upozorňuje také svatý Jan Pavel II.: „Staré formy totalitarismu a autoritářství ještě nejsou zcela poraženy a hrozí nebezpečí jejich opětného oživení.“ (8)

Soudobé sociální myšlení někdy odhaluje základ této současné krize, spočívající v duchovní krizi: „Přežívající základy víry jsou nahrazovány módními slogany a souborné nauky ustupují před mlhavými touhami“, ale neposkytuje se řešení: na úrovni ryze přirozené pro ně všechno zůstává „bez kontroly“. Odmítají křesťanský model, tj. křesťanský solidarismus jako neschopný života a iracionální (9).

A zatím jedine křesťanská sociologie (10) nejenže odhaluje smysl sociální a kulturní mobility, nýbrž také nabízí smysluplné řešení: Jako lidská činnost vychází z člověka, tak k němu i směřuje. Když člověk pracuje, nemění jenom svět a společnost, ale zdokonaluje také sám sebe. Mnohému se přiučí, rozvíjí své schopnosti a překonává se. Zásada lidské činnosti v duchu Boží vůle je: být v souladu s pravým dobrem lidského pokolení a ponechat člověku možnost pečovat o své celkové povolání a naplnit ho. (11)

Co se týká sociálního a kulturního pohybu v prostoru, lze rozlišovat pohyb horizontální a vertikální. Horizontální pohyb zde znamená přechod jednotlivce či skupiny nebo přemístění sociálního předmětu či kulturní hodnoty z jedné sociální skupiny do jiné, přičemž se nemění sociální

úroveň umístění. Jde tu např. o přechod jednotlivce z jedné rodiny do druhé, z jednoho podniku do jiného, o změnu území (přestěhování se), dále o přesuny různých předmětů (výrobků) a kulturních hodnot či významů (umění, móda, atd.) a to v mezích nějaké společenské vrstvy, z jednoho státu do jiného, atd.

Vertikální pohyb je pohybem v soustavě svislého členění či vrstvení společnosti. Jde o přechod jednotlivců nebo přemístění společenských věcí či kulturních významů a hodnot z jedné vrstvy společnosti do jiné, resp. mezi uskupeními, které se od sebe liší mírou výsad spojených s jejich místem ve vrstevnaté budově společnosti. Potom může být takový pohyb vzestupný (spojený s nárůstem výsad, prestiže, atd.) nebo naopak sestupný. S ohledem na to, jaká stránka vertikální mobility se bere v úvahu, lze rozlišovat mobilitu jednotlivců buď mezi generacemi, nebo v mezích jedné generace, apod.

Pokud rozlišujeme v sociálně-kulturní struktuře různé substrukтуры jednotlivých složek daného celku, pak je možno rozlišovat také pohyb jednotlivých zvláště strukturovaných složek daného soc.-kult. celku. Sledování pohybu některé dílčí oblasti či složky soc.-kult. celku ovšem nelze provádět odděleně od sledování pohybu ostatních složek a celku dané struktury, nýbrž je třeba brát v úvahu zvláštnosti výstavby dané složky.

Proto jako hlavní metodu sociologického poznání použijeme metodu vývojového a srovnávacího hodnocení, a to v návaznosti na modelované rozdělení sociálně-kulturní struktury na substrukтуры, tj. vnitřně zvláště strukturované složky dané struktury. Při srovnávání nepůjde ani tak o srovnávání historicky obdobných sociálních a kulturních útvarů, jako spíše o srovnávání historicky obdobných procesů a vztahů. Základna společnosti v rámci daného modelu není ani ryze duchová, ani výhradně tělesná, nýbrž duchovně-tělesná. Základnu tedy tvoří lidská populace, nacházející se v přírodním prostředí, která vyznává Boha. Základnu sociologického modelu sociálně-kulturní struktury společnosti tvoří:

1. prvek hmotný: PŘÍRODNÍ PROSTŘEDÍ (kosmické, geografické, aj.),
2. prvek duchovně-hmotný: LIDSKÁ POPULACE,
3. prvek duchovní: NÁBOŽENSTVÍ.

Nad touto základnou lze v křesťanské sociologii metodologicky modelovat následující jednotlivá patra duchovně-hmotné budovy sociálně-kulturní struktury:

4. MRAVNOST: K naplnění mravnosti není logicky zapotřebí jiná složka dosud modelované budovy soc.-kult. struktury, ani nějaké zvláštní nadání, schopnost, atd. Uskutečňuje se už v pouhém hodnocení, v životním názoru, postoji, ale zejména v jednání. Přitom tato činnost nevyžaduje ani slovní projev, natož technický nástroj. Vystačí třeba jen s úsměvem, pokynutím hlavy, pohlazením, políbením, či odvrácením, atd. Je tu jen zapotřebí rozhodnutí svobodné vůle, která se zaměřuje na to, co jí rozum představuje jako dobro.

5. Následující patro modelované budovy zaujímá UMĚNÍ. Upírá se k řádu krásna, ale předpokládá u člověka zvláštní nadání a estetickou vnímavost. Nedá se zajistit pouhou výchovou ani teoretickou znalostí. Nepotřebuje k svému projevu žádný nástroj, ba ani řeč či písmo (např. tanec, zpěv či jiný zvukový výraz melodie).

6. Také VÝCHOVA nepotřebuje k svému provedení teoretickou znalost, řeč ani pomůcku. Mravně příkladné jednání účinným způsobem vede i pouhým postojem a chováním, jednáním, ale i trpným snášením něčeho, tedy bezeslovně vychovávaného k napodobování živého vzoru. Kromě toho je u vychovatele zapotřebí jisté intuice k rozeznání přirozených vloh a náklonností vychovávaného, jakož i nadání k rozvíjení těchto uzpůsobení.

7. Dále je zapotřebí jazyka. JAZYK zprostředkovává slovní spojení, přenos a sdílení obsahů a významů, pocitů a myšlenek mezi lidmi. Člověk může užívat řeč i bez teoretické, vědecké aj. připravenosti.

8. Naopak teprve na základě pojmově vytríbené řeči a slovní zásoby lze vyjádřit jakoukoli TEORII pomocí filozofie, hypotézy, vědy.

9. Teoretický základ vyjádřený v důvodech filozofů a ve vědeckých objevech se zase zdá být bezprostředně nejbližším podkladem, na němž lze metodologicky budovat právo a pak i stát. Stát je totiž bezprostředně tvarován PRÁVEM. Je to oprávněná autorita, kterou lid neodvolatelně přenáší na stát. Možno měnit formu státu, ale nelze odvolat samotný stát. STÁT zase může plnit své poslání i bez politické moci a bez ozbrojených sil.

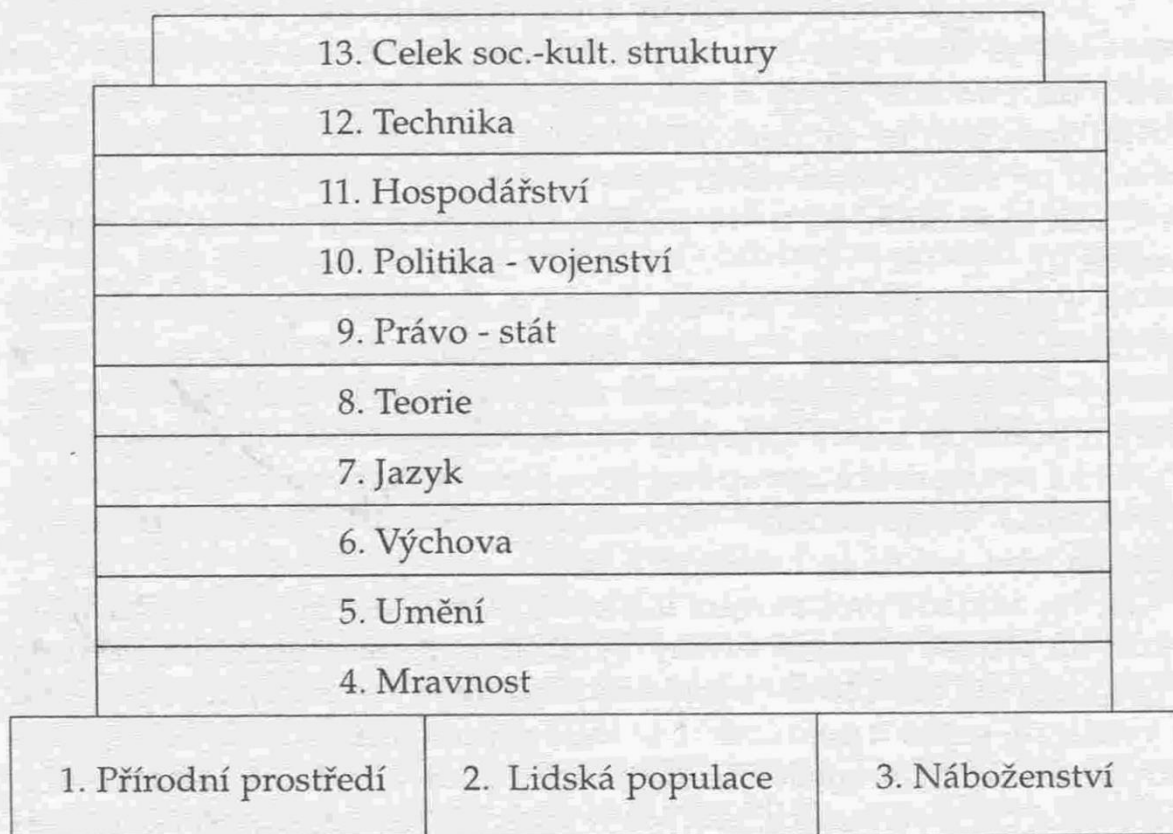
10. Na rozdíl od státní autority je POLITICKÁ autorita mocí, která je na nějaký společenský útvar přenesena odvolatelně. Politická moc na rozdíl od státní pravomoci, která je ústřední, je ve společnosti rozptýlena. Je to moc zájmové skupiny a přímo se k ní vztahují jedině nátlakové prostředky a vojenské síly. Politická strana může zastupovat libovolnou zájmovou skupinu (národ, věřící, atd.). Bezprostředně nezávisí na nějakých výrobních prostředcích, na trhu, ani na technice.

11. Na základě prosazování lidských zájmů, jež nabývají politického rázu, utvářejí se zájmy a vztahy výrobní, směnné a spotřební. Přitom i HOSPODÁŘSKÁ činnost se obejde bez jakýchkoli technických prostředků a vynálezů, strojů a pomůcek. Lze totiž pracovat rukodělně jen s využitím lidské síly, nebo intelektuálně pouze s pomocí výsledků smyslového poznání a činnosti mozku, atd. Má-li však být nějaká činnost činností hospodářskou, nejde pouze o činnost jedince, nýbrž o spolupráci lidí, majících zájem o uskutečnění nějakého díla a v zájmu toho se organizujících.

12. Teprve na podkladě hospodářské činnosti dochází k vynalézání techniky. TECHNIKA sama o sobě nemá smysl, leda ten, že je jí využíváno k hospodářské činnosti a jiné činnosti. Na rozdíl od hospodářství, které se neobejde bez organizace a spolupráce lidí, technika se vyznačuje tím, že není přímo vázána na nějakou lidskou organizaci. Obohacuje přírodu kolem člověka novými útvary, polidšťuje ji. Samotná technika však nikterak nepřispívá k růstu spolupráce a vzájemnosti mezi lidmi, nýbrž tuto vzájemnost a spolupráci lidí předem předpokládá. Tyto technické útvary, ale i technologické postupy polidšťují životní prostředí člověka, a to nejen okolní, ale především také vnitřní (antropotechnika, hygiena, medicína, atd.).

13. Nad takto sociologicky modelovanou budovou sociálně-kulturní struktury společnosti se tyčí jako střecha CELEK SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ STRUKTURY, či jako nějaký jednotící svorník, spojující všechny složky v jedno, a přesto se lišící od jejich prostého součtu.

Schematické znázornění sociologického modelu sociálně-kulturní struktury:



Tento sociologický model však není samotným sociologickým systémem, třebaže má napomáhat tomu, aby sociální a kulturní záležitosti byly zkoumány soustavně. Vždyť i křesťanská sociologie je vystavena nebezpečí přehnaného zdůrazňování duchovního činitele, resp. náboženství, jako základny, od níž jsou mechanicky odvozovány všechny ostatní útvary a procesy společenského života jako druhořadé přívěsky. To je ovšem hledisko přehnaného spiritualismu, který ztrácí smysl pro skutečnost, a zvrhá se v idealismus (12). Střízlivě realistický přístup v křesťanské sociologii vyžaduje, aby jakýkoli předmět sociologického zkoumání byl předmětem zkoumání nejen v té části sociálně-kulturní struktury, k níž přísluší (např. nezaměstnanost patří do hospodářství, škola patří do výchovy, rodina náleží k mravnosti), nýbrž aby byl zkoumán také z hlediska všech ostatních složek a celku dané struktury.

V této studii má však daný model zatím ještě povahu pracovní hypotézy, která se má v dané studii ověřit nebo vyvrátit, a současně přinést buď upřesnění daného modelu, anebo zdůvodnění jeho nesprávnosti.

Předem jsme si vědomi toho, že při použití daného metodologického modelu hrozí nebezpečí strukturalismu, bezmezně se sklánějícího před funkčně strukturálním pojetím společnosti a kultury. Od funkcionalismu zase není daleko k mnoho-činitelovému pojetí, v němž každý společenský nebo kulturní útvar či proces je chápán jako směs toho, jak je ovlivňován různými činiteli. Snadno se pak může omezovat na měření síly a pronikavosti působení toho či onoho činitele. Křesťanská sociologie se však vyvarovává krajnosti strukturalismu především tím, že uznává vedle ostatních složek sociologického modelu společnosti a kultury, které jsou ryze přirozené povahy, jednu složku, která je nadpřirozeného původu, zachází s nadpřirozenými hodnotami (svátosti) a směřuje k nadpřirozenému cíli, třebaže vychází z lidské přirozenosti. Je to náboženství. Člověk věří nebo nevěří

nejenom na základě toho, že chce nebo nechce, nýbrž především proto, že Bůh napřed člověka vyzývá, oslovuje, povolává, a člověk na tu výzvu odpovídá nebo nikoli.

Náboženství je společenský a kulturní útvar, pevně zakořeněný ve struktuře lidské přirozenosti. Zároveň se jí však vymyká, a tedy se vymyká také přirozeným mezím společnosti a kultury. Na základě toho také celek modelované sociálně-kulturní struktury, jak jej pojímá křesťanská sociologie, je nejenom víc než prostý součet složek, nýbrž je podstatně víc, než kam může dospět seabemírnější strukturální pojetí světlem přirozeného rozumu.

Odkazy:

- 1) J.Piaget, *Le Structuralisme*, Paris 1968, s.8-16.
- 2) A.R.Radcliffe-Brown, *Structure et function dans la société primitive*, Paris 1968, s.304.
- 3) P.A.Sorokin, *Social and Cultural Mobility*, New York 1963 Glencoe.
- 4) Podobnou teorii cyklického vývoje nastínil P.A.Sorokin, *Social and Cultural Dynamic's*, New York 1937-41; Viz též výtah z tohoto díla: *The Crisis of Our Age*, česky: *Krise našeho věku*, Praha 1948.
- 5) P.A.Sorokin, *Social and Cultural Mobility*, s.409. 503-504, 546.
- 6) P.A.Sorokin, *The Basic Trends of Our Time*, New Haven 1964; J.Bahounek, *Sociální učení církve*, Brno 1991 Petrov, s.10; 7) Z.Brzeziński, *Bez kontroly*, Praha 1993 Victoria Publ., s.207.
- 8) Jan Pavel II., *Centesimus annus*, III, odst.29.
- 9) Brzeziński, *Tamtéž*, s. 61, 217, 183, 208.
- 10) T.J.Bahounek, *Křesťanská sociologie*, Olomouc 1990, s. 31.
- 11) *Past.konst. II. vatikánského koncilu Gaudium et spes*, odst.35.
- 12) Idealistické pojetí sociologie náboženství zastávali např. F.de Coulanges (*La cité antique*), Ch.A.Ellwood (*The Reconstruction of Religion*, New York 1922), C.Bouglé (*Essai sur le régime castes*, Paris 1908), B.Kidd (*Social Evolution*, New York 1908), M.Weber (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1922-23), R.H.Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York 1926).

1. SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ MOBILITA NÁBOŽENSTVÍ

A. V ČASE:

1. DYNAMIKA NÁBOŽENSKÉ SLOŽKY SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ STRUKTURY

Pohyb náboženské substruktury sociálně-kulturní reality v čase probíhá ve čtyřech fázích:

1) Pravěká lidská společnost se vcelku obecně po všech stránkách, tedy jak v duchovní podstatě, tak i případně, co do objektivní podmíněnosti, vyznačovala vírou v Boha. Tato prvotně pospolná skupina pralidů žila v přesvědčené víře v jednoho spravedlivého Boha, který je člověku osobně blízký. (1) Prvotní náboženství lidstva bylo monoteistické. Výzkumy potvrzují, že před animismem a magismem měl náboženský život společnosti ráz monoteismu. Animismus dodatečně zatemňoval jednobozství. (2) Nelze tedy vycházet z magismu, animismu a naturismu jako původního náboženství lidstva, ze kterého by se snad později vyvinulo monoteistické náboženství. (4) Rovněž filologická bádání potvrzují, že nejstarším náboženstvím lidstva je obecně monoteismus. (5) Všeobecnou platnost koncepce, podle níž se náboženství lidstva vyvíjelo od monoteismu k polyteismu, potvrzují i četné archeologické nálezy. (6)

2) V další fázi „pádu“ se pravěká lidská společnost všeobecně v podstatě odklonila od Boha, třebaže měla správné znalosti Božích pravd. Pralidstvo bylo všeobecně poznamenáno tímto odklonem od Boha. Přesněji řečeno: v subjektivní duchovní podstatě došlo rázem k dokonalé, úplné, a přirozeně nepřekonatelné roztržce mezi člověkem a Bohem; co do případné podmíněnosti se tento všeobecný odklon společnosti od Boha uskutečňoval poněkud. Vývoj pověr dokládá, že se tento odklon společnosti od Boha uskutečňoval ve svých případných podmínkách pozvolna. Avšak obecný postupný úpadek případných podmínek náboženství, zahájený ještě v pravěkém prostředí, byl přirozeně neodvratný, a směřoval v novém, starověkém prostředí k úplnému rozkladu. Přirozený vývoj náboženství směřoval k úplnému rozkladu, tedy nejen v duchovní podstatě, ale i co do případné podmíněnosti. Přesto tento vývoj ve svých určitých projevech nebyl jedinstevný ani vyrovnaný. Naopak byl poznamenán dvojakostí a byl přerývaný, spíše vlnovitý. Některým příslušníkům společnosti (Hebreové, Izraelité, Židé) bylo totiž nadpřirozeným zásahem dáno dojít k poznání Božích pravd, zatímco ostatní, přirozeně různě nadaní jedinci a národy docházeli k více či méně falešným a iracionálním náboženstvím, jako je animismus, démonismus, totemismus, magismus, šamanismus, fetišismus, aj. (7) Během tohoto vývoje se náboženství zcela rozpadá v polyteismus. Uctívaná božstva nejsou spojena v nějakou pevnou soustavu, ba mohou proti sobě bojovat, vzájemně se potírat, podporovat své oblíbence a škodit těm, kdo uznávají jiné bohy. Např. v antickém Řecku předpokládaná společnost bohů na Olympu baví lidi, ale neposkytuje nic jejich srdci ani opravdové víře. (8)

3) Pro třetí fázi náboženské složky sociálně-kulturní reality je příznačný obecný naprostý odklon od jednoho, osobního Boha, tedy nejen v duchovní podstatě, nýbrž i co do případné objektivní podmíněnosti. Starověká společnost se tak ocitla v bezprostřední blízkosti smrti. Její přirozený vývoj se neodvratně vyčerpal. Přesto vývoj neskončil. Stalo se tak nadpřirozeným zásahem Boží milosti, v Ježíši Kristu a skrze vtěleného Syna Božího. Kristus, který na sebe vzal hříchy celého lidstva, smířil lidstvo s Bohem. Přesněji řečeno: Ježíš Kristus v duchovní podstatě rázem a navěky nadpřirozeně obnovil dokonalé spojení společnosti s Bohem, a toto spojení je přirozeně i nepřirozeně nerozdělitelné, a zároveň co případných objektivních podmínek náboženství přivedl celou lidskou skupinu na počátek nového vývoje. Během daného vývoje se náboženství vykoupeného lidstva postupně zdokonaluje ve svých případných, objektivních podmínkách. Zároveň všechny pověry v subjektivní duchovní podstatě zanikají, ztrácejí veškerý význam a smysl, který jim člověk někdy přikládal, třebaže ve svých případných podmínkách objektivně někde přetrvávají, ovšem pozvolna se přirozeným vývojem rozpadají a tak úplně zanikají.

Vrchol lidského poznání náboženství spočívá v pravdě, že Bůh je bytostně totožnýs bytím (9). Tato pravda je cílem vzestupné cesty, kterou se pozvedáme od viditelného světa k Bohu a je východiskem cesty sestupné, kterou vyvozujeme Boží vlastnosti a která určuje vztahy mezi Bohem a

světem. Tím, že je Bůh svébytná bytost, je nekonečný a dokonalý. (10) Jeho existence je poslední uskutečnění, a proto není dál určitelný nějakými případnými dodatky. Proto je samotnou Myšlenkou, samou Moudrostí, samou Láskou.

Někteří sociologové pojmají křesťanství pouze jako dokonalou morální soustavu, která je schopna vstřípit člověku jisté ctnosti. Není pochyb, že tyto přívlastky náležejí křesťanství, ale nelze tvrdit, že by se dotýkaly samotné podstaty náboženství. Písmo sv. nám poskytuje jeho výstižnější obraz: Ježíš Kristus přichází dát lidstvu nový život, a to nejen ve smyslu mravním či sociálním. Syn Boží přichází jako Vykupitel, vracející člověku ztracený život nadpřirozený, aby se mohl stát členem Božího království. Křesťanství je především život Božího lidu s Kristem. Spojuje ho s ním nejen přijetí jeho učení, nýbrž především přijetí plodů jeho života a smrti, totiž posvěcující milosti

V Kristu je struktura lidské přirozenosti, a tedy také společnosti, navěky dokonale integrována a její funkce dokonale harmonizovány, a tuto skutečnost nelze zvrátit přirozenými ani nepřirozenými prostředky. Struktura samotné lidské přirozenosti, a tedy také společnosti vyznačující se totalitou, samoregulací a transformací, je pomíjivá. Třebaže se uvádí jako jeden z jejích rysů vlastnost samoregulace, přesto právě v tomto svém rysu vyžaduje stálou obnovu, a to je přirozeně trvale nemožné. Ryze přirozenými prostředky lze docílit v lidské struktuře jen dočasnou, částečnou integraci, která se však stále mění. Je-li odkázána na čistě přirozené prostředky, tak se posléze zvrhá v dezintegraci a rozpad. Pouze v Kristu se docílí navěky nezvratná integrace lidské struktury, jakož i trvalá všestranná dokonale harmonizovaná její funkčnost. Takto je lidská struktura díky svobodné vůli otevřená buď k totalizaci upnuté na ryze přirozené prostředky integrace, jež vede k umenšování lidské svobody v otroctví hříchu a zvrácenostech a posléze k dezintegraci jako vrcholu záchvatu totalizační křeče; nebo k totální integraci v Kristu, navěky nadpřirozeně zajištěné před jakýmkoli zhoubným zvratem, k umocňování lidské svobody do nekonečna - ve svobodu Božích dětí.

K poznání vlastností zanechávaných působením Boží milosti ve struktuře společnosti (s jejími rysy: totalizace, transformace a samoregulace) dlužno připomenout povahu vnitřního života tohoto nadpřirozeného činitele (11)

Působení nadpřirozeného činitele v náboženské substruktuře společnosti, které se v subjektivní duchovní podstatě projevuje skrze Krista vždy stejně dokonale, jako případná objektivní podmínka se projevuje v různém stupni a míře. Zatímco v Církvi svaté (zejména u různých světců a světic) se vždy projevuje na vyšším stupni, jinde (např. v různých sektách) se naopak projevuje na stupni nižším. Celkovým (náboženským) důsledkem tohoto dvojakého rázu vývoje (nějakého náboženství) je nerovnoměrný, kolísavý, přerývaný vývoj. (12)

4) Pohyb náboženské složky sociálně-kulturní struktury společnosti v čase vrcholí naprostým a dokonalým všestranným uplatněním Boží vlády. Tedy jak v subjektivní duchovní podstatě, tak i co do případné objektivní podmíněnosti. Ačkoli náboženství k tomuto cíli přirozeně směřuje, nemůže ho dosáhnout bez Boží milosti, člověkem v pokorné modlitbě očekávané. (Mk 1,15, Lk 10, 9, Mt 3,2)

A. 2. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ NÁBOŽENSTVÍ

V prvotně pospolné lidské skupině bylo náboženství v subjektivní duchovní podstatě dokonale utvářeno a strukturalizováno ostatními složkami a celkem sociálně-kulturní skutečnosti, a současně bylo jimi také případně dokonale podmiňováno. Tento napjatý stav ovšem přirozeně nevedl k žádným

nepríznivým zmenám, pretože byl dán a udržován nadpřirozeným činitelem. Příslušníci pralidské sociální družiny byli totiž ve stavu svatosti a spravedlnosti. (Gn 1, 26, Mdr 2, 23, Ef 4, 1)

Ke změně těchto dokonale vyvážených poměrů v působení jednotlivých složek a celku sociálně-kulturní skutečnosti na náboženskou složku, došlo v návaznosti na poruchu lidské přirozenosti. Náboženství se postupně víc a více dostávalo do vnějškové, povrchní závislosti na společnosti. Výzkumy odhalují, že např. totemismus má těsný vztah k vyššímu stupni loveckého života. (13)

Sociologové odhalují v polyteismu jistou závislost mezi převahou mužských bohů a patriarchálním uspořádáním společnosti, jakož i mezi převahou ženských božstev ve skupinách uspořádaných matriarchálně (např. v Malé Asii). Shledávají také rostoucí vliv státu na náboženství starověkých národů (např. v antickém Římě, v Egyptě). (14)

A přece tento vývoj, během něhož bylo náboženství čím dál tím více ryze vnějškově ovlivňováno společností, a tak oklešťováno, nebyl všeobecný. Výjimku tvořil Izrael, který se tomuto vývoji dokonale vymykal. Bylo to dáno jeho nadpřirozeným vyvoláním. Toto vyvolání Izraele zahrnovalo také dokonalou obnovu duchovně podstatného vlivu celé jeho sociálně-kulturní skutečnosti a jejích částí na jeho náboženství. Avšak poté, co se tento národ zpronevěřil svému nadpřirozenému poslání, dostalo se náboženství také zde do naprosté závislosti na vnějškové obřadnosti. (Mt 23, 2, Mk 7,3)

Naprostou krizí tohoto zbytku společnosti věrné jednomu a pravému Bohu se ovšem dovršil obecný vývoj působení starověké společnosti na náboženství. Dostavila se úplná zkosnatělost ryze případného, vnějškového působení jednotlivých složek a celku struktury starověké společnosti na náboženství. Náboženství starověké společnosti se navenek ocitlo v nehybném, křečovitém svěření sociálně-kulturními činiteli. Nejvýraznějším přetrvávajícím dokladem této smrtelné strnulosti působení společnosti na náboženství dodnes zůstává hinduismus jako dokonalá funkce strulé kastovní společnosti. (15) Avšak dobově posledním ve starověké společnosti je náboženství farizejů (Mt 7, 5; 6,2; Mk 2,27; Jan 5, 18) a zákoníků ((Mk 2,16; 7,5; Mt 5,20), které je tak důslednou funkcí lidských mravů a zvyků, že tomu neváhá obětovat i samotného Boha.

Přechod od strulé náboženské hyperfunkce společnosti k náboženskému fungování vykoupeného Božího lidu se vymyká přirozeným silám člověka. Je to nadpřirozené dílo Boží. V Kristu je náboženství dokonalou funkcí všech částí i celku struktury Božího království (superspolečnosti Boží), a to jak v subjektivní duchovní podstatě, tak i co do případné, objektivní podmíněnosti.

Tak je tomu pouze v Kristu a jeho Božím království, ale nikoli v Božím lidu, který Kristus svou obětí vykoupil. Co znamená Kristova oběť pro působení sociálně-kulturních činitelů na náboženství? Je to přechod od strulého sevření ryze vnějškového, objektivně podmiňujícího působení společnosti na náboženství k zahájení přirozeného vývoje postupného rozkladu a oslabování tohoto čistě případného působení společnosti na náboženství. Tento přirozený vývoj probuzený Kristem v lidské skupině je všeobecně nezvratný, ale v určitých projevech se neuskutečňuje rovnoměrně, ani jednostejně. Je to dáno rozdvojeností určitého sociálně-kulturního působení na náboženskou substrukturu.

Na jedné straně se v Církvi svaté z Boží milosti projevuje v subjektivní duchovní podstatě dokonalé působení daného sociálně-kulturního celku a jeho částí na náboženství, a současně také případně, co do sociálně-kulturní podmíněnosti náboženství se vždy projevuje akcelerace (zrychlení) tempa přirozeného vývoje, a tedy vždy v jisté míře vývojová anticipace. Tak je Církev svatá (ve své oslavené části) vždy zdrojem společenského a kulturního pokroku.

Na druhé straně se z Božího dopuštění projevuje v některých případech retardace (zpomalení, prodloužení) tempa přirozeného vývoje společensko-kulturního působení na případné, objektivní podmínky náboženství. To je dáno nepřirozeným či zvráceným působením falešných proroků. (Mt 7,15; 24,11-24; Mk 13,22; I J 4, 1)

Právě ze střetání a prolínání se těchto dvou směrů dochází k místně a dobově omezeným výkyvům ve vývoji náboženské funkce sociálně-kulturní struktury Božího lidu. Přitom podléhá jistým změnám i struktura samotné Církve svaté, neboť místní a dobové změny společnosti jí vtiskují zvláštní znamení. Církev svatá měla vždy dvojí stránku: božskou a lidskou. Církev svatá jako společnost nadpřirozeného původu, cíle i prostředků spásy, vnáší vždy nadpřirozený prvek do dějin společnosti, a tak vždy v subjektivní duchovní podstatě vládne. Od II. vatikánského sněmu je panující rys této církevní vlády a převahy stále více překonáván rysem služby a pomoci.

Každá vláda a uplatňování autority není jen panování, nýbrž především také služba. Cesta vedoucí k panování, nehledá mocenské postavení, nýbrž službu, obět' služebníka, muže bolesti. (Mk 10, 42-45; Mt 20,25-28) Dosud jsou v Církvi svaté věci, které jsou vnější člověku i Bohu, protože ani Církev svatá, přes svou stálou pokrokovost a průkopnictví ve společnosti, není ještě docela uskutečněná a naplněná. Přetrvává v ní ještě zákon donucovacího rázu, apod. Ale to vše je vedlejší a podléhající tomu, co je hlavní: lidé a milost Ducha svatého v nich. (16)

S tímto pokrokovým vývojem náboženského fungování sociálně - kulturní struktury Církve svaté ostře kontrastuje stagnující vývoj sociálně-kulturního působení na náboženství, a to se projevuje odpadem od víry, rozbuzením pověr, sekt. atd. Společenské a kulturní podmínky (rozvoj techniky, zhoršování se životního prostředí, a jiné činitele) postupně uvádějí lidskou skupinu na rozcestí, ze kterého nebude východisko pro další život při spoléhání výhradně na omezené přirozené možnosti člověka. Tak se Kristus jako životní cesta stává stále přitažlivějším, pokud člověk nemá upadat do pověry nebo živořit pod diktaturou bezbožné humanity.

A. 3. DYNAMIKA PŮSOBENÍ NÁBOŽENSTVÍ NA SPOLEČNOST

Náboženství v pralidské sociální skupině, právě tak jako u vtěleného Božího Syna a v Jeho Božím království představuje činitel, který jak v duchovní podstatě, tak i jako případná, objektivní podmínka dokonale formuje, strukturuje, kultivuje celou společnost a všechny její složky. Přitom náboženství v tomto svém všestranně zdokonalujícím působení nepodléhá žádným změnám, které by znamenaly pokrok nebo úpadek.

Změna, která nastala v pravěké společnosti, a která vzešla ze svobodného úkonu pralidů, znamenala v duchovní podstatě náhlé ukončení kultivujícího působení jejich náboženství, a současně začátek oslabování případného, objektivně podmiňujícího vlivu náboženství na společnost. Dočasnou výjimku mezi starověkými společnostmi tvořil Izrael, kde se nadpřirozeným vlivem uchovávalo v duchovní podstatě dokonalé působení náboženství na společnost, a také mezi starověkými společnostmi vždy poměrně nejlepší (třebaže ne úplně dokonalé) objektivně podmiňující působení náboženství na společnost (Mojžíšův zákon, apod.). Sotva se však vyčerpaly zdroje přirozeného vývoje společenské funkce starověkého náboženství, kdy také Izrael se zpronevěřil svému poslání, takže jeho náboženství se stalo společensky afunkční, Bůh ve svém milosrdenství poslal svého jednorozeného Syna. Kristus překlenul propast mezi povrchní sociální funkcí starověkého náboženství a duchovně podstatným sociálním fungováním náboženstvím vykoupeného Božího lidu. Nadpřirozeným zásahem obnovil v subjektivní duchovní podstatě dokonale formující, strukturující a

kultivující působení náboženství na všechny složky a celek sociálně-kulturní struktury vykoupeného Božího lidu. Toto podstatně dokonale kultivující působení náboženství nelze přirozeně porušit. Zároveň uvedl lidskou skupinu na práh nového přirozeného vývoje, během kterého postupně narůstá případné, objektivně podmiňující působení náboženství ve společnosti. Ovšem tento vývoj případného sociálního působení náboženství není nezvratný. Právě na úrovni tohoto případného, objektivně podmiňujícího vlivu náboženství na společnost se může projevit člověk jako ten, kdo zneužívá své svobody: výsledkem je dočasná a místně omezená stagnace vývoje. Naproti tomu však vždy působí osvíceně a pokrokově Církev svatá, usilující o rozšíření Boží vlády v společnosti. Přitom doznává i Církev svatá určitých změn.

Je pravda, že výraz kurie značí u některých teoretiků církevní či papežské autority kleriky, kněze a papeže. Takové použití tohoto slova bylo zcela cizí církevním Otcům a liturgii. Mnoho prvků staré eklesiologie se udržovalo ještě v učení dvou největších myslitelů 13. století, sv. Tomáše Akvinského a sv. Bonaventury. Např. u sv. Tomáše je velmi živá představa congregatio fidelium (shromáždění věřících). Sv. Bonaventura, jakož i sv. Tomáš chápali církevní kněžský úřad převážně jako liturgicko-svátostnou službu. Ač sv. Tomáš pojednával o zvláštních kněžských úkolech, jako shromažďování věřících nebo učit je a vzdělávat, a zejména o eucharistii pojímané jako zdokonalení celého křesťanského způsobu života, přesto ani u něho nacházela služba hlásání Božího slova své plné uskutečnění. (17)

Vývoj od tridentského koncilu k dnešku: s reformací je vzata v pochybnost autorita, nejen ve svých dějinných formách, ale i v samotném základu.

Odpověď Církve - už od tridentského koncilu jednoznačná - spočívala v dvojím opatření, k němuž Církev obvykle sáhne, sotva se vyskytnou vážné pochybnosti: jednak znovu upevnila autoritu a více ji soustředila, jednak přehodnotila její pojetí a praxi na úrovni morální a pastorační. Od 16. století pěstuje Církev opravdovou mystiku autority. Přispěl k tomu vliv Tovaryšstva Ježíšova. (18)

Vývoj sociálně-kulturního fungování Církve svaté lze názorně sledovat na vývoji pastorační odpovědnosti.

Zatímco středověké duchovenstvo nepotřebovalo hledat ovečky a požívalo značných výsad, a tedy nebylo sociálním tlakem nuceno k horlivosti, pak v nové době je k tomu klerus nucen.

Po tridentském sněmu, zejména ve Francii v 17. století se uplatňují pro kněze obdobné směrnice jako pro řeholníky: umrtvování, vnitřní modlitba, odvrát od jakéhokoli světáctví.

Nicméně je značný rozdíl mezi 19. stoletím nebo i začátkem století 20., a stoletím 4. a 5.: kněžství má mnohem méně mnišský ráz, ne-li z hlediska asketického, tedy určitě z hlediska kontemplativního. Biskupové byli vždy pohlcováni administrativními starostmi nebo různými spory; ve 12. až 15. století ještě více a ještě světštějším způsobem. Dnešní biskupové jsou pohlcováni starostmi administrativními a finančními. Kněží jsou zaneprazdňováni pastoračními případy, pomocnou podpůrnou službou, opravováním a zachraňováním kostelů. Ale všichni - biskupové i kněží mají velmi živý smysl pro svou pastýřskou a apoštolskou odpovědnost. (19)

B. SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ MOBILITA NÁBOŽENSTVÍ V PROSTORU

1. SOUČASNÉ NÁBOŽENSKÉ FUNGOVÁNÍ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ STRUKTURY

Náboženství jako složka sociálně-kulturní struktury společnosti je přirozeně vystaveno působení ostatních složek a celku dané skutečnosti. Toto působení však zasahuje náboženství výhradně v jeho případné stránce, totiž v jeho objektivních podmínkách. A i toto případné působení společnosti na náboženství není nikdy úplně dokonalé, nýbrž se uplatňuje pouze v nějakém stupni. Stupeň či rozsah sociálního tlaku na náboženství se liší od jedné společnosti ke druhé. Tyto objektivní podmínky mohou usnadňovat nebo znesnadňovat náboženský život společnosti, ale samy o sobě ho nezajišťují. Nemají totiž ani sebemenší vliv na subjektivní duchovní podstatu náboženství. Sociální činitele přirozeně působí na náboženství ryze vnějškově, jako sociální tlak, aniž by nějakým způsobem mohly náboženství kultivovat, totiž podstatně formovat či vtiskovat mu strukturu.

Odkud bere náboženská složka sociálně-kulturní struktury společnosti svou podstatnou strukturu?

Zdroj podstatné struktury náboženství se vymyká přirozené sociálně-kulturní struktuře společnosti. Je totiž nadpřirozený: Bůh, a to osobní Bůh. Bůh se pravidelně představuje člověku jako bytost osobní.

Zjevení živého Boha má v dějinách místo mj. také v podobě společenské: základem víry je přímý dialog věřícího s Bohem, ale nikoli bez vztahu k historické události zjevení. Zázrak je božské znamení, viditelně doprovázející projev Slova v dějinách, jehož nezvyklost a nevysvětlitelnost přirozenými příčinami dodává vnímavému svědkovi přiměřeným způsobem důvěru v božskou výzvu, kterou toto znamení zjevuje svým vztahem k Slovu.

Prohloubení osobní existence, v čemž spočívá subjektivní předpoklad náboženské víry, je v moci každého člověka. Je však jisté, že zvláštní společenské a kulturní podmínky napomáhají nebo brání tomuto prohloubení. Mnozí lidé nepřistupují k náboženské víře pro jisté nepříznivé společenské a kulturní podmínky, a to v dnešní době technického rozvoje snad v míře větší či rozsáhlejší než dříve. Prohloubení osobní existence jednotlivce vyžaduje budovat a rozvíjet prostředí lidské pravdivosti, v němž by se lidé snažili státi pozornými k tomu, co může být posvátného v jejich existenci. Nutno ovšem rozlišovat podstatné předpoklady víry od její případné, vnější, objektivní podmíněnosti. Vždyť sama změna sociálně-kulturních poměrů a zlepšení životního prostředí nezpůsobí automaticky otevření se člověka pro očekávání Boha. (20)

B. 2. SOUČASNÁ SPOLEČENSKÁ A KULTURNÍ FUNKCE NÁBOŽENSTVÍ

Když se zabýváme sociální funkcí náboženství, je třeba především odmítnout falešné představy o světě samém (pozemské společnosti) jako o výhradní „říši satanově“, či o výhradně „pozemské obci“, v níž se spatřuje „pouze království člověka“. Svět (a tedy také společnost) je třeba chápat v jeho „obojetnosti“: totiž jako místo, které náleží Bohu právem stvoření; ďáblu právem dobytelským, skrze hříchy; Kristu právem vítěze nad prvním dobyvatelem, skrze ukřižování. (21)

V transcendentním náboženství je svět zbaven své výhradně božské nebo ďábelské povahy, resp. jeho pojetí je oproštěno od nejrůznějších pověr. V koncepci transcendentního Boha se svět vcelku mění v objekt tvůrčího dění, ve věc stvořenou a odevzdanou člověku, aby ji spravoval a spolupracoval na její tvorbě. (22)

Náboženství je v duchovní podstatě zdrojem integrované struktury sociálně-kulturní reality, třebaže se případně v nějaké míře či stupni dává strukturou této reality ovlivňovat jako určitou podmínkou, látkou. Kulturu nutno chápat jako všechno, čím člověk zušlechťuje a rozvíjí své rozličné

vlohy; zlidšťuje prostředí, ve kterém žije, jakož i společenský život jak v rodině, tak v politickém soužití tím, že uskutečňuje pokrok mravů a zřízení; konečně postupem času vyjadřuje, sdílí a zachovává ve svých dílech své velké duchovní zážitky a touhy, aby sloužily mnohým, ba celému lidstvu ku prospěchu. V tomto smyslu musí být kultura chápána jako společné vlastnictví každého národa, jako výraz jeho důstojnosti, svobody a tvůrčí síly, jako svědectví jeho cesty dějinami. (23) Mezi různými náboženstvími především křesťanské náboženství se může stát a stává se historicky tvůrčí silou jen na základě kultury a skrze ni. Cílem křesťanů není jen poznávat, kriticky posuzovat a případně očišťovat projevy současné kultury, nýbrž je také pozvedat pomocí radostné novozákonní zvěsti na vyšší úroveň. Kristova radostná zvěst nepřetržitě obnovuje život a kulturu a odstraňuje zlořády, které vyplývají ze stále hrozícího pokušení k úpadku. Nejen zevně, ale především zevnitř upevňuje přednosti a vlohy kteréhokoliv národa nebo skupiny, ba integruje je nadpřirozeným zhodnocováním. Tak tím, že Kristova Církev plní svou vlastní funkci, vede k zušlechťování člověka a kultivaci společnosti a svou činností formuje člověka k vnitřní svobodě. (24)

Odkazy

- 1) T.J.Bahounek OP, Filozofie náboženství, Olomouc 1992 MCM, s.71- 72.
- 2) J.Kubalík, Dějiny náboženství, Praha 1976 Charita, s.12.
- 3) W.Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912, s.145.
- 4) W.Schmidt, Origine et Évolution de la Religion, Paris 1931 Grasset, s.275.
- 5) O.Pertold, Úvod do vědy náboženské, Praha 1945 Melantrich, s.44.
- 6) J.Kubalík, Tamtéž, s.18.
- 7) Animismus, podrobněji viz: O.Pertold, Základy všeobecné vědy náboženské, Kladno 1920, s.65-67; totemismus, podrobněji viz: J.Kubalík, Tamtéž, s. 8-10; J.G.Frazer, Totemism and Exogamy, London 1910, s.12-16; magismus, podrobněji viz: Kubalík, Tamtéž, s. 8-10; J.G.Frazer, The Golden Bough: A Study of Magic and Religion, London 1920, s.51-55; česky: Zlatá ratolest; Magie, mýty, náboženství, Praha 1994 Mladá fronta, s.18-74; F.König, H.Waldenfelds, Lexikon náboženství, Praha 1994 Victoria Publ., s.285-6; fetišismus, Viz tamtéž, s.160; šamanismus, Viz tamtéž, s.536-537.
- 8) F.Novotný, Antické státy a náboženství, Praha 1925, s.4.
- 9) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, I, 3, 4.
- 10) Tamtéž, I, 7, 1.
- 11) Podrobněji viz: T.J.Bahounek OP, Filozofie náboženství, Olomouc 1992 MCM, s.75-80.
- 12) T.J.Bahounek OP, Filozofie náboženství, s.81-84; T.J.Bahounek OP, Pastorální teologie, Olomouc 1991 MCM, s.23-24.
- 13) T.Preuss, Lehrbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1937, s.79.

- 14) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968 Academia, s.226.
- 15) T.Parsons, Společnosti: Vývojové a srovnávací hodnocení, Praha 1971.
- 16) T.J.Bahounek OP, Pastorální teologie, Olomouc 1991 MCM, s.3.
- 17) Msgr.J.Němec, Vybrané kapitoly z dějin evangelizace světa, II.aIII. díl, s.20.
- 18) Podrobněji viz tamtéž, s.21-27, 48-49.
- 19) T.J.Bahounek OP, Pastorální teologie, s.5-7.
- 20) T.J.Bahounek OP, Filozofie náboženství, Olomouc 1992 MCM, s.71- 74.
- 21) J.Maritain, Integrovaný humanismus, Řím 1967, s.102, 107.
- 22) J.Lacroix, Smysl člověka, Praha 1970, s.127.
- 23) T.J.Bahounek, Filozofie náboženství, s.84-86.
- 24) Jan Pavel II., Christifideles laici, 1988, III,44.

2. SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA MRAVNOSTI

A. V ČASE:

1. DYNAMIKA MRAVNÍ SUBSTRUKTURY

Chceme-li sledovat počátek mravnosti, tedy musíme sledovat původ člověka samého. Třebaže člověk musí při svém mravním jednání brát v úvahu také nějaké objektivní společensko-kulturní podmínky, neznamená to, že by mravnost byla plně nebo rozhodující měrou určena prostředím, v němž člověk žije. (1)

V subjektivní duchovní podstatě pochází mravnost z praktického rozumu člověka, nikoli ve smyslu samotné vůle, nýbrž z rozumu, který vede a řídí jednání. Poznání správnosti, tj. poměru člověka k jeho životnímu cíli a poznání cíle, vede člověka k tomu, že mu dává normy jednání. Proto jednání je mravní potud, pokud se shoduje s vedením a řízením rozumu. (2)

V etickém řádu jde o lidské jednání a jeho poměr k cíli života. U rozumného tvora není nejdříve jednání a pak idea jednání čili teorie, nýbrž přirozený postup každého jednání je opačný. (3) Opačný názor zastávají pozitivisté (4). Křesťanská sociologie sice uznává také tento opačný názor, ale jen v tom smyslu, že se netýká subjektivní duchovní podstaty mravnosti, nýbrž pouze jeho případných, objektivních podmínek. Přitom si musí sociolog být vědom jistých mezí, které nelze překročit. Pokud jde o původ mravnosti v praspolečnosti obecně je vyloučený jakýkoli vývoj. To je dáno autoritou Písma svatého (Gn 1,21). Všeobecně platí, že se člověk v pravěkém prostředí objevil dokonalý, a to i po stránce mravní. (5) V pravěké společnosti lidí jako takové byla mravnost na dokonalé úrovni, což bylo dáno nadpřirozeně. Jakýkoli přirozený vývoj mravnosti, jakož i pračlověka samotného, který by znamenal nějaké změny, je obecně naprosto vyloučený.

S ohledem na Boží všemohoucnost ovšem nelze vyloučit, že někomu z pralidí bylo dáno, aby se jako člověk a mravní bytost vyvíjel od horšího k lepšímu; to by svědčilo o dobrotě Stvořitele, který ve své všemohoucnosti mohl takto udělit některému z pralidí (ne každému) příležitost spolupodílet se na vlastním stvoření. Nejsou o tom však nezvratné důkazy. Archeologické nálezy koster a lebek nemusejí být důkazem pro vzestupný vývoj, nýbrž to mohou být pozůstatky degenerovaných jedinců, a tak by svědčily zase o sestupném vývoji lidí po opuštění pravěkého prostředí. To není jednoznačně vyloučeno, ale ani prokázáno. Jisté je pouze to, že mravní substruktura prvotně pospolné společnosti se objevuje v přírodě právě tak dokonale rozvinutá a souladně všestranně funkční, jako se objevuje člověk sám. A přesto, že tato mravní substruktura praspolečnosti byla dokonale rozvinuta a všestranně fungující (nejen v subjektivní duchovní podstatě, ale i co do případné, objektivní podmíněnosti), přirozeně nepodléhala žádným změnám.

K pronikavé změně došlo teprve tehdy, když se pralidé svobodně a cílevědomě odchýlili od řádu, vlastního jejich lidské přirozenosti a daného nadpřirozeně. To byla v subjektivní duchovní podstatě převratná změna. Vedla k podstatné dezintegraci struktury jejich přirozenosti. Tím vypukla světová revoluce mravní substruktury lidstva, která tím v duchovní podstatě úplně pozbyla svou integritu, a současně byla zahájena evoluce rozkladu případných objektivních podmínek mravnosti.

Přesto tento vývoj případných podmínek konkrétní mravnosti společnosti po zákonitém opuštění pravěkého prostředí nepostupoval jednotejně ani vyrovnaně, nýbrž byl poznamenán různými výkyvy. Bylo to dáno dvojakostí či rozeklaností mravnosti určitých sociálních skupin.

Na jedné straně se v určité sociální skupině rozvíjí mravní substruktura tak, že překonává důsledky obecného přirozeného mravního úpadku: mravní život se rázem obnovuje, takže se v duchovní podstatě vrací k dokonalosti, a současně se v určité míře konzervuje mravní život také ve svých případných, objektivních podmínkách. Děje se to nadpřirozeným zásahem prostřednictvím jednoho určitého národa a jeho vyvolených jedinců (Noe, Abrahám, Mojžíš, Jeremiáš, aj.).

S mravním vývojem vyvoleného národa starozákonní Boží smlouvy ovšem ostře kontrastuje mravní vývoj ostatních národů starověku. Pokud se společnost ve starověku nějak mění po stránce mravní, tedy mění jenom v případných, vnějškových podmínkách této mravnosti. Přitom tento mravní vývoj vede k stupňujícímu se rozkolu mezi vnějškově se projevujícími návyky a zvyklostmi na jedné straně a na druhé straně konkrétním lidským životem. Dokonce i v antickém Řecku měly mravní hodnoty, které tam dosáhly obzvláštní úrovně těsnou souvislost spíše se zálibou ve vnějškové krásě a harmonii umělce, v obratnosti a síle atleta, než s opravdovým lidským životem. Tak i proslulá antická snaha o mravní ušlechtilost, třebaže byla různými filozofy moudře promyšlena (Sokrates, Plato, Aristoteles, aj.), trpěla vnějškovostí (V zdravém těle zdravý duch).

Rozkol mezi navenek upravenými lidskými způsoby a vnitřně skutečně zakoušeným mravním životem starověké společnosti vyvrcholil tehdy, když se také vyvolený lid starozákonní Boží smlouvy zpronevěřil této smlouvě. Tak se všeobecně dovršil vývoj případných podmínek mravní složky sociálně-kulturní struktury starověké společnosti. Mezi projevy této všeobecné a naprosté mravní krize starověké společnosti vyniká např. jóga jakožto do krajnosti rozvinutá metodika životosprávy či jakási křečovitě strnulá „antropo-technologie“, postrádající ovšem jakoukoli smysluplnou životní náplň.

Tuto fázi starověkého vývoje mravnosti završuje tedy všeobecný a úplný mravní nihilismus. Celá lidská společnost je všeobecně jak v subjektivní duchovní podstatě, tak i co do případných,

objektivních podmínek ovládána mechanismem slepého zvyku. Společnost se ocitá na pokraji kolektivní sebevraždy. Z této mrtvé polohy přirozeně nevede žádná cesta k dalšímu životu.

Současně se objevuje jedinec, který nadpřirozeně obnovuje další přirozený vývoj mravnosti. Osobně dokonale spojuje „mravnost“ ve smyslu vnějškových lidských způsobů s opravdovou mravností, resp. naplnit zákon. (Mt 5,17) U samotného Ježíše Krista a jeho Božího království je mravnost nadpřirozeně obnovena jako struktura dokonale integrovaná a všestranně dokonale funkční, a to jak v duchovní podstatě, tak i co do případných podmínek. Přitom nepodléhá žádným změnám, které by byla dány přirozeně nebo nepřirozeně. Nadpřirozeně dosažený dokonalý stav mravního života je u něho nezvratný.

Jinak je tomu však v společnosti, kterou Bohočlověk obnovil také po stránce mravní. Tato obnova má dvojí stránku: podstatnou a případnou. V subjektivní duchovní podstatě nastala v společnosti skrze Krista světová revoluce: došlo k obnově integrity mravní substruktury sociálně-kulturní skutečnosti celé společnosti, a tento přínos byl pro lidskou skupinu dosažen navěky. Je nezvratný a nevykořenitelný. Co do případných, objektivních podmínek mravnosti byla společnost skrze Krista uvedena na práh nového přirozeného vývoje: během procesu tohoto vývoje se postupně sjednocuje „mravnost“ ve smyslu případných, vnějších lidských návyků a zvyklostí s mravností jako vnitřně prožívanou a přirozeně strukturovanou praktickým rozumem. (6)

Ačkoli mravní vývoj společnosti po Kristu je přirozeně procesem postupného rozvoje a zdokonalování, v konkrétních případech není vývoj mravní substruktury společnosti ani plynulý ani rovnoměrný, ale přerývaný a kolísavý. To je dáno jistou podvojností, vyplývající ze svobody určitých lidí, která je svobodou rozhodování k dobru pravému nebo falešnému. (7) Následkem toho je u některých jedinců a skupin vývoj případných podmínek sjednocování „mravnosti“ jako vnějších lidských návyků s mravností jako vnitřně přirozeně strukturovanou praktickým rozumem zpomalován, brzděn, nebo dokonce obrácen opačným směrem, kdežto u jiných zase nadpřirozeným vlivem urychlován. To způsobuje výkyvy ve vývoji případných podmínek mravnosti určité společnosti.

Sociologické výzkumy potvrzují tyto vývojové výkyvy mravní substruktury, ale také dočasnost těchto výkyvů, takže lze mluvit o určitých vývojových cyklech. (8)

Křesťanský svět je zasažen dualismem, a proto podléhá dvojímu protikladnému rytmu, náboženskému ve chvílích, které věnuje Církvi a obřadům, naturalistickému v dobách světského života.

Měšťáckého člověka, který se nelíbí křesťanskému vědomí právě tak jako vědomí komunistickému, chce socialismus změnit mechanickou cestou a zevně, pomocí techniky a sociálních prostředků, výchovou aj. (9) Rozbuzení totalitních režimů ve 20. století, doprovázených případy masového vyvražďování miliónů neárijců v koncentracích nacistického Německa a desetimiliónů kontrarevolucionářů v gulagu bolševického Ruska, záhy vyvolaly rozsáhlé hnutí na obranu lidských práv, ale bez povinností, a zejména bez Boha.

Tak je společnost stále naléhavěji uváděna na rozcestí. Odtud vede dvojí cesta: buď cesta bezbožného humanismu, názorově se odvozujícího od J.J.Rousseaua; tato cesta vede stále rychleji k totalizaci a ke zkáze člověka. Druhá je cesta integrálního humanismu. K tomu dochází křesťan. Křesťan není uvězněn do bezvýchodné tragédie. Svatí jej naučili, že v duchovním řádu je láska silnější než peklo. Rovněž v časném řádu se naskýtá řešení. Může se najít jen tím, že vykročíme a přijmeme rizika tvůrčí svobody, že svolíme k onomu převrácení hodnot, jež ve všech řádech dá

prvenství skutečnu před slovem, vnitřnímu a podstatnému před zevním a jevovým, a že zahájíme v plném smyslu jednání vnitřně a existenciálně křesťanské a budeme už od nynějška pracovat pro budoucnost třeba sebevzdálenější na přípravách toho nového, jehož příznačný rys vyjadřuje právě pojem integrálního humanismu. (10)

Integrální humanismus se podstatně liší od prostého humanismu. Člověk, který chce být plně prostě jen člověkem a dosáhnout zdravé rovnováhy pečováním o rozvoj všech přirozených schopností, je povinen pěstovat všechny mravní ctnosti, které právě mohou zajistit tuto lidskou dokonalost. Snaží se být dokonale počestný a přitom pečlivě brát ohled na vše, co patří druhému: přísnou spravedlnost, synovskou a občanskou oddanost, vděčnost, přívětivost, a to spolu s ovládnutím svých vášní za pomoci umírněnosti a intelektuální síly s moudrou rozvahou, která jedná cílevědomě. Tak se marně snaží uskutečňovat dokonalý typ počestného člověka.

V integrálním humanismu je však vrcholem dokonalosti láska. Ta člověka ovšem nezbavuje povinnosti dokonalé počestnosti. Naopak, láska uplatňuje své požadavky ve všech oblastech společenského a kulturního života, avšak utváří zaměření počestnosti, protože všechno vztahuje na lásku. Láska velká životní hodnota, oživující všechny ostatní ctnosti. Těžiště dokonalosti je přemístěno, i její smysl je proměněn. Cílem už není dokonalá počestnost, nýbrž podobnost Bohočlověku, být s Bohem co nejdůvěrněji spojen.

Třebaže láska totálně přeměňuje používání ctností, přesto daleko převyšuje celý mravní život. Ten je sice podkladem lidského života, ale teprve za hranicemi ryze mravní oblasti rozvíjí láska své nejpůvodnější možnosti. Lidská láska není skutečnost, která by trvala sama o sobě; pouze v Bohu je takovou skutečností: je to božská Osoba. Lidská láska je ctnost, tedy poměrně ustálené uzpůsobení člověka, mající sídlo ve vůli. Láska dosahuje naprosto jednoduchým způsobem Boha, a to pro něho samého. Ježto dokonalost ctnosti spočívá v tom, aby splnila pravidlo veškerého dobrého jednání, nemůže žádná jiná ctnost konkurovat lásce, protože ta se zmocňuje vrcholného pravidla nesrovnatelným způsobem.

A. 2. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ MRAVNOSTI

Zcela zvláštním způsobem nám představuje křesťanská antropologie (11) mravní fungování sociálně-kulturní struktury společenosti. Jedná-li se o prvotně pospolnou skupinu, mravnost je v subjektivní duchovní podstatě i co do případné podmíněnosti dokonalou funkcí daného sociálně-kulturního celku a všech jeho strukturálních složek. Působením tohoto celku a jeho složek je mravnost pralidí totálně integrována. Mravnost v tomto dokonalém stavu, plném vnitřního napětí, trvá, aniž by podléhala jakýmkoli přirozeným změnám. Celý tento stav je dán působením nadpřirozeného činitele. Společnost nehybně setrvává v tomto stavu, a přece nejde o žádnou smrtelnou křeč, nýbrž o stav plnosti života.

Změnu do tohoto všestranně dokonalého sociálně-kulturního působení na mravnost přináší cílevědomě a svobodně samotný člověk. S narcistickou zaměřeností na sebe dosazuje sám sebe na místo nadpřirozeného Původce všeho. Tento počín zdánlivě nepřilíš okázalý způsobuje světovou revoluci, alespoň v subjektivní duchovní podstatě. Do vnitřně dokonale sehrané soustavy se dostává zmatek. Z totálně integrované mravnosti jako všestranně dokonalé funkce sociálně-kulturní struktury prvotně pospolné družiny zůstává mravnost ryze případně, vnějškově utvářená okolním sociálním tlakem, tedy mravnost totalizovaná.

Avšak i případné, objektivně podmiňující působení společnosti na mravnost podléhají nyní změnám, které znamenají postupný rozklad. V tomto životním prostředí starověké nutnosti, kam společnost musela zákonitě přijít z prostředí pravěkého, má obecnou platnost teze, podle níž mravnost není mimo lidskou společnost (4), neboť mravní povaha lidského jednání je ve starověké společnosti všeobecně určována zvenčí. Třebaže to platí přirozeně a všeobecně o starověké mravnosti, přesto se vyskytuje výjimka. Tuto výjimku tvoří jeden národ, který si Bůh vyvolil. A když si jej Bůh vyvolil, tedy mu dal i vše potřebné ke splnění jeho výsostného poslání. Znamenalo to především dokonalou obnovu duchovně podstatného působení daného sociálně-kulturního celku a jeho složek na složku mravní. Neméně významné při této nadpřirozené obnově duchovně podstatného mravního fungování sociálně-kulturní struktury vyvoleného národa izraelského bylo také to, že došlo k jistému zakonzervování dosažené úrovně případného, objektivně podmiňujícího působení sociálních činitelů na mravnost. Zatímco u ostatní společnosti šel vývoj působení společenských činitelů na mravnost vstříc svému prohlubujícímu se úpadku, u Izraelitů byla z Boží vůle udržována dosažená úroveň. Tak Izraelité představovali mezi ostatními starověkými národy určitý ostrov pravé víry v pravého Boha, fungující nábožensky.

Nelze ovšem popřít, že také některé jiné starověké národy, zejména Řekové, dospěli ve svém chápání člověka k vysoké úrovni, třebaže postupovali namáhavou cestou přirozeného lidského úsudku. Mravní otázka, co je člověk, odkud je a jaké je jeho určení, vychází původně ani ne tak z touhy po poznání, jako spíše z pocitu závislosti na vyšších mocnostech, a z přání zajistit si jejich přízeň. Nejstarší teologické, kosmologické a antropologické úvahy jsou úzce spjaty s mytologickou tradicí národů. Filozofie začíná teprve tam, kde se projevuje snaha a potřeba vysvětlit svět a jeho zjevy ne výtvořily obraznosti, nýbrž úsudky rozumu. Nejúspěšněji se tato snaha projevila u Řeků. (12)

Přes tento vzmach mravního fungování řecké filozofie, zůstává řecká mravnost statická, zatímco hebrejská morálka je dynamická, (13) což je právě důsledek nadpřirozeně daného v duchovní podstatě dokonalého mravního fungování hebrejského náboženství.

Pro Řeka je pravda pouze jediná, povznesená nad jakékoli časné změny, protože je totožná sama se sebou. Je ve shodě se jsoucnem skrytým za proměnlivým zdáním smyslů. Bůh je pravda proto, že je neměnný v současné plnosti.

Naopak pro Hebreje se pravda musí stále uskutečňovat; je to skutečnost viděná jako dějiny. Pravda není něčím, co se nachází pod či za věcmi a co lze nalézt proniknutím k jejich nitru: pravda je něčím, co se projeví v budoucnosti, co se teprve má uskutečnit. Bůh je pravda proto, že je věrný, a lze mu věřit, protože člověk si je jistý jeho budoucností. (14)

Přes tento dynamický ráz mravnosti, který byl z Božího rozhodnutí udělen starozákonnímu izraelskému lidu, příslušníci tohoto lidu zklamali. Dopustili, aby jejich mravnost zkostratěla a uvázla v křečovitém lpění na lidsky vymyšlených způsobech a obřadech, jejichž povrchní dodržování se sledovalo tak úzkostlivě, že z toho docela vyprchal vnitřní život. Doprovdným rysem toho bylo, že náboženství přestalo jakkoli působit na mravnost: přestalo ji kultivovat nejen v subjektivní duchovní podstatě, ale také jako jeho případná podmínka. Naproti tomu se mravnost ocitla v jednostranné závislosti na ryze vnějškovém tlaku společenských sil: např. pod vlivem snahy o fyzickou sebezáchovu národa. (Jan 11,48-50)

Přechod z této mrtvé polohy vývoje mravní funkce společnosti, která ve starověku vyústila do úplné afunkce, k současné mravnosti, rozvíjející se pod vlivem příslušného sociálně-kulturního celku a jeho částí vede přes Krista. V samotném vtěleném Božím Synu a v Jeho království je mravnost nadpřirozeně navěky obnovena jako činitel v podstatě i případně dokonale strukturující, avšak i

strukturovaný ostatními sociálně-kulturními složkami a jejich celkem. To je dáno tajemným spojením božského a lidského v Kristu.

Avšak pro samotnou lidskou společnost, vykoupenou Bohočlověkem, znamená toto vykoupení změnu, která má ještě daleko k dokonalosti Božího království. Přesto ale pro samotnou lidskou skupinu přináší Kristova oběť jeden účinek okamžitý: v celé lidské skupině se rázem obnovuje dokonalé působení náboženství na subjektivní duchovní podstatu mravnosti; toto podstatné mravní fungování náboženství se skrze Bohočlověka navěky a nevykořenitelně zakódovává do lidské přirozenosti. Jinak řečeno k naprostému vyloučení vlivu náboženství na mravnost je dnes nutno zničit člověka samého. Po Kristu už v společnosti v subjektivní duchovní podstatě není mravnosti bez kultivujícího vlivu náboženství. (15)

Kristus však zahajuje ve svém vykoupeném lidu ještě něco nového, co má dopad na mravní fungování sociálně-kulturní struktury Božího lidu. Uvedl totiž lidskou skupinu na začátek nové evoluce. Během této evoluce, obnovené díky Kristu a ke Kristu směřující (16), postupně narůstá také případné, objektivně podmiňující působení náboženství na mravnost. Současně, během tohoto vývoje také postupně slábne působení ostatních složek a celku sociálně-kulturní struktury vykoupeného Božího lidu na mravnost, které má ryze případný, objektivně podmiňující ráz, který se projevuje jako sociální tlak. Kromě náboženské substruktury žádná jiná ze strukturálních složek sociálně-kulturní skutečnosti vykoupeného Božího lidu, ani jejich celek, přirozeně nemají sebemenší vliv na subjektivní duchovní podstatu mravnosti.

Srovnání mravní kultury středověku s mravním životem pohanů, i těch, kteří stáli nejvýš, jako Řekové, je empirickým důkazem, že vyšší mravnost je možná jenom na základě víry v Boží pomoc. I Řek věřil v přispění bohů a obětoval jim, aby mu poskytli sílu a milost. Jenže víra v osud byla u nich mocnější než víra v milost. Starořecká tragédie se rozvíjí zcela pod vlivem víry v osud: i nejstatečnější hrdina podléhá nelítostné moci osudu. (17)

Obecně platný přínos Bohočlověka pro lidskou skupinu, pro případný růst mravního života lidí jako funkce náboženství, se ovšem neprojevuje v určitých lidských skupinách jednoduše, ani rovnoměrně. Příčinou je lidská svoboda, kterou má člověk vždy zachovánu. Následkem jejího využívání nebo zneužívání se také ve vývoji případného podmiňujícího působení náboženství, ale i jiných složek a celku sociálně-kulturní struktury určité společnosti projevuje jistá rozeklanost a dvojakost, což způsobuje kolísání a výkyvy ve vývoji.

Z toho vyplývají perspektivy dalšího přirozeného růstu případného, objektivně podmiňujícího vlivu náboženství na mravnost určité společnosti, jinak ovšem v subjektivní duchovní podstatě vždy přirozeně dokonale kultivované náboženstvím; a ovšem také odtud plynou výhledy dalšího oslabování ryze případného, objektivně podmiňujícího tlaku ostatních sociálně-kulturních složek a jejich celku na mravní život nějaké společnosti.

S ohledem na zvětšující se akční záběr člověka, vybaveného stále novějšími vynálezy a dokonalejšími prostředky, nabývá příznivý nebo nepříznivý sociální tlak na mravní život společnosti stále větších rozměrů; současně se také zkracuje doba trvání různých totalitních pokusů o ryze vnějškové okleštění člověka jako mravní bytosti. Pro každého, kdo neuznává podstatné náboženské základy mravnosti, zůstává jako východisko hrozivá krize, v níž se společnost ocitá bez jakékoli účinné kontroly. (18)

Uzná-li se však podstatná závislost mravnosti na náboženství, neznamená to ještě vyvedení společnosti z rozcestí, ale pouze poznání, že cesta odtud vede: buď jednostranným lpěním na ryze

přirozených, lidských silách směrem k nesmyslnému rozbuzení ryze vnějškové okleštěnosti mravnosti, resp. člověka samého, ostatními sociálně-kulturními složkami (ovšem při současném omezení případného, objektivně podmiňujícího vlivu náboženství) a jejich celkem, a tedy ke kolektivní sebevraždě v totalitní křeči; nebo uznáním nedílného spojení mezi lidskou přirozeností a nadpřirozenou milostí, která přirozenost zdokonaluje a otevřením se Boží milosti směrem k smysluplné totální sociálně-kulturní integraci mravnosti v Božím království; tato naprostá integrace bude díky nadpřirozenému činiteli nezvratná.

A. 3. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍHO PŮSOBENÍ MRAVNOSTI

Tři stavy ve vývoji sociálně-kulturního fungování mravnosti jsou vzájemně propojeny, neboť jsou totožné, ovšem objevují se v různých obdobích pohybu společnosti dějinami. Jsou to tyto stavy:

- stav mravnosti ve společnosti pralidí,
- stav mravnosti u Krista a Jeho Božího království,
- konečně stav mravnosti ve výhledové skutečnosti dokonalého Božího království, uskutečněného v společnosti.

Tyto tři stavy nejsou jen nějaké staticky ustavené milníky na cestě společnosti dějinami, které by společnost pouze mechanicky mýjela. Naopak, jsou to stavy veskrze dynamické a zahrnují přirozeně neměnnou dokonalost sociálně-kulturního působení mravnosti. Mravnost zde dokonale a všestranně funguje ve smyslu všech ostatních sociálně-kulturních složek a jejich celku, aniž by rušila zvláštní dokonalou činnost kterékoli z těchto složek a jejich celku.

Změnu do tohoto stavu všestranné dokonalé sociálně-kulturní funkce mravnosti prvotně pospolné společnosti vnáší sám příslušník této skupiny, a to svobodně a cílevědomě. Výsledkem je úpadek mravního působení na společnost a kulturu, a dále: zákonitý přechod společnosti z životního prostředí pralidí do méně příznivého životního prostředí starověké společnosti.

Úpadek mravního působení na společnost a kulturu má však dvojí stránku: týká se jednak subjektivní duchovní podstaty, jednak případných, objektivních podmínek. V obou směrech se úpadek projevuje různě. Co do subjektivní duchovní podstaty mravního působení na společnost a kulturu prodělala lidská společnost světovou revoluci. Během ní rázem zcela ustalo přirozené působení mravnosti na subjektivní duchovní podstatu ostatních složek a celku sociálně-kulturní struktury společnosti. Zároveň se společnost ocitla na začátku vývoje rozkladu případného, objektivně podmiňujícího působení mravnosti na společnost. Tento obecný proces rozkladu sociálního fungování mravnosti ve starověké společnosti se však v určitých lidských skupinách neprojevuje jedinstevně ani vyrovnaně, nýbrž rozmanitě.

Velký podíl na tomto nevyrovnaném vývoji sociální funkce mravnosti ve starověku měl na jedné straně Bohem vyvolený lid Izraele. Nadpřirozeným působením se mravnost Bohem vyvoleného národa izraelského stala v subjektivní duchovní podstatě dokonale sociálně a kulturně funkční, ale současně také jako případná, objektivní podmínka sociálního a kulturního života dané společnosti působila mravnost ve smyslu uchování stávající úrovně, a proti obecnému úpadkovému vývoji. Mravnost se u Izraelitů projevuje jako kultivující činitel společenského života, a zasahuje dokonce až do hospodaření a jeho způsobu: např. důraz na pastýřství tradiční způsob obživy proti některým

objektivně vyspělejších způsobům obživy (Gn 4,2; 47,3; I Sam 17,34). Tak tento lid starozákonní smlouvy přispíval ke zpomalování rozkladu případného sociálního fungování mravnosti.

Na druhé straně je možno u ostatních starověkých národů sledovat případy většího či menšího urychlování rozkladného vývoje případných mravních podmínek společenského života. Třebaže se u některých starověkých národů projevoval vliv mravnosti jako neobyčejně účinný, přesto se tento vliv prosazoval nikoli jako ryze mravní, nýbrž spíše nerozlišeně smíšený s vlivem estetickým (řecké úsilí o harmonii) a teoretickým (filozofie), nebo také s vlivem vojensko-politickým a státoprávním (antický Řím), aj.

Přes tyto místně a dobově omezené výkyvy vývoje sociálního fungování mravnosti některých národů, starověká společnost jako taková posléze upadla do naprosté mravní krize. Ta se projevovala ve dvou směrech:

- na jedné straně ryze případné, vnějškové pohlcení náboženství mravností (Mt 23,13; 23,25-28; Mk 7,3; Lk 11.39);

- na druhé straně nastalo všeobecné a úplné vymknutí se všech ostatních složek a celku sociálně-kulturní struktury z vlivu mravnosti.

Tak se dovršil rozklad mravnosti jako případně podmiňující společenský život starověké společnosti, který byl v subjektivní duchovní podstatě jednorázově vyvolán už v pravěké společnosti. Hybné síly dějin lidstva se vyčerpaly a vystřídal je stav naprosté mravní strnulosti, který byl přirozeně bezvýhodný.

V té době byl obětován „mravnosti“ jakožto strnulé vnějškové formě správných způsobů chování člověk a zároveň Bůh - Bohočlověk, který tuto oběť dobrovolně přijal. Jeho zmrtvýchvstáním byla celá společnost obnovena. Z hlediska sociálně-kulturní funkce mravní substruktury vykoupeného Božího lidu všeobecně nastala dvojí obnova:

1) Mravní substruktura společnosti začala v subjektivní duchovní podstatě naráz přirozeně dokonale fungovat jednak ve vlastním smyslu (jako mravnost), jednak ve smyslu ostatních sociálně-kulturních složek (umění, výchova, jazyk, teorie, stát a právo, politika, hospodářství, technika) a jejich celku; tento podstatně strukturující vliv mravnosti ve společnosti v době po Kristu je přirozeně nevykořitelný, resp. provozovat např. hospodářskou činnost bez vlivu mravnosti by znamenalo provozovat ji s vyloučením člověka.

2) Současně byla společnost uvedena na práh nových dějin. Během nich se jednak postupně rozkládá jednostranný, ryze případný, objektivně podmiňující vliv mravnosti na náboženství, jednak se poněmáhle rozvíjí případný objektivně podmiňující vliv mravnosti na ostatní strukturální složky a celek společnosti.

Ačkoli vývoj případného, objektivně podmiňujícího působení mravní substruktury na společnost a kulturu vykoupeného Božího lidu je všeobecně poněmáhlejší, v určitých svých projevech nepostupuje ani vyrovnaně ani nepřetržitě, nýbrž přerývaně a cyklicky. Výkyvy ve vývoji sociální funkce mravnosti konkrétní společnosti jsou dány nadpřirozeně danou akcelerací u některých jednotlivců (svatí a světice) a skupin v Církvi svaté, a nepřirozeně danou retardací u jiných lidí a skupin.

S ohledem na zrychlování se dějin, resp. zkracování se doby trvání jednotlivých vývojových cyklů, při současném rozšiřování se prostorového rozsahu sociálně-kulturních celků (19), se sociální

funkce mravnosti dostává stále bezprostředněji na křižovatku, odkud vede cesta dvěma diametrálně odlišnými směry: buď soustavné společenské prosazování humanismu ryze přirozenými prostředky, které se dříve nebo později zvrhne do totální, sebevražedné diktatury bezbožné humanity, (sebevražedné proto, že každé popření Boha se dříve nebo později obrátí proti člověku), anebo cesta přirozeného rozvoje sociální funkce humanity při stálé otevřenosti vůči Boží milosti, vyprošované společností. (20)

B. SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA MRAVNOSTI V PROSTORU

1.SOUČASNÉ PRONIKÁNÍ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ DO MRAVNOSTI

Mravní povaha lidského jednání v subjektivní duchovní podstatě přirozeně není určována okolní společností. Jednání je dobré nebo zlé svou povahou, tedy z vlastních základů jednání. V subjektivní duchovní podstatě zde napřed působí rozum poznávající dobro či zlo, pak rozhodování vůle, směřující k dobru jako k vlastnímu předmětu. Zlo vzniká ze zdánlivého dobra, jemuž někdo dává přednost před dobrem skutečným, jež dává celku úplnost bytí. Závažnost dobra vyplývá z odpovědnosti člověka za svou úplnost a za dosažení svého cíle. Prvním zdrojem poznání a rozlišování dobra a zla je Bůh a jeho věčný zákon. Jeho pojem má v sobě jak lidský rozum, tak rozhodující se vůle. Proto bezprostředním podstatným činitelem v mravním řádu je člověk jako osobnost. (21)

Zároveň je tímto činitelem také Bůh jako nadpřirozený původce všeho, který však neruší lidskou svobodu. Tak náboženství tvoří mezi složkami sociálně-kulturní struktury společnosti jedinou složku, která vystupuje jako činitel podstatně nadřazený mravnosti. Základna náboženské etiky je nadpřirozená. Bez působení nadpřirozeného činitele by člověk dospěl pouze k případné podmínce mravnosti. Podstatně strukturující vliv náboženství na mravnost je přirozeně nevykořenitelný. Kromě tohoto působení náboženství na subjektivní duchovní podstatu mravnosti, působí náboženství na mravnost také jako případná podmínka, ovšem nikoli dokonale. Stupeň či rozsah případné, podmiňující mravní funkce náboženství je různý od jedné společnosti ke druhé.

Je-li struktura lidské přirozenosti složena z hmotného těla a duchové duše, pak hmotná složka svou pohyblivostí a nestálostí vede k rozptylování, ba může strhnout člověka k zmatku, takže považuje smyslový svět za hlavní, zatímco z duchovní složky pochází integrace, řád a jednota. Duchová duše vtiskuje struktuře lidské přirozenosti takové zaměření, které znamená nejen napřímení k úplnosti a integritě, ale také otevřenost k přijetí nadlidské hodnoty a božského smyslu, jenž dovede dát hodnotu i lidskému utrpení. Děje se to vírou a vším, co s ní souvisí. Toto zaměření otevírá ve struktuře lidské přirozenosti rozměr, přesahující meze lidskosti. Vstup do nadlidského rozměru se nedá vnutit ani vnějším nátlakem, ani nějakým psychologickým „nátlakem“, ani sebeobratnější psychoterapií. K vlastnostem struktury lidské přirozenosti patří přesažnost vlastního bytí, přiměřená duchu. Proto v lidském bytí nejde jen o nějaké „libido“, ani o moc, ani o pouhé sebeuskutečnění, nýbrž o vyplnění smyslu a o vůli dosáhnout smyslu. Struktura lidské přirozenosti je vždy vázána na smysluplnost, třebaže určitý člověk ví o tomto smyslu málo. Je jakési „předvedění“ o smyslu a vůle po smyslu v základech lidské přirozenosti. V člověku, třeba i zaujatém proti náboženství, vždy působí jakési skryté směřování k dokonalosti, které (zvláště v okamžiku smrti) ostře vyniká proti jeho nedokonalému a neucelenému názoru na smysl života. Z hlubin jeho nitra tryská něco, co v něm budí naději, přestože je naděje na další život chabá. Je to projev hnutí, vycházejícího z přesažného základu a hledajícího smysl, jehož obsah na jedné straně spočívá v člověku, ale druhou stranou míří k budoucímu naplnění. Zájem o smysl života prozrazuje člověka jako člověka. Pouze člověk se ptá po smyslu. To není psychická porucha. Duch potřebuje smysl, logos. Cílem fungování struktury lidské

přirozenosti je štěstí, resp. stav dokonalosti, harmonie, ze které vyplývá radost člověka. Jde-li tedy o živou funkční strukturu a její lidské tíhnutí ke zdokonalení, pak činnost ducha, která k tomu vede, se týká především mravní vyspělosti, kterou člověk dosahuje své lidské hodnoty, ale stále se otevírá dalšímu zdokonalení.

Pro opravdové štěstí je rozhodující, aby člověk uskutečnil mravní dokonalost, zatímco opak vede k neštěstí. V žádné jiné lidské činnosti není tolik vyrovnanosti, pokoje a klidné stálosti jako v etické činnosti (22).

Mezi metafyzickou strukturou člověka a jeho činností je podstatný vztah. Je-li křesťanství celou svou povahou a svým zaměřením nadpřirozené, tedy také křesťanská mravnost, strukturující lidskou činnost, se liší od pouhé přirozené etiky a tím více se odlišuje od běžných mravů. Etika zůstává v řádu ryze přirozeném, usiluje o přirozený cíl, křesťanská mravnost směřuje k cíli nadpřirozenému, k dosažení blaženosti, spočívající v požívání Boha. Etika vychází z poznání rozumu pouze přirozeného, křesťanská morálka předpokládá zjevení, jehož se chápe nadpřirozenou vírou. Etika zná jenom přirozené prostředky k dosažení svého cíle, křesťanská mravnost však počítá hlavně s pomocí Boží milosti. Jestliže se křesťanská mravnost podstatně liší od přirozené etiky, která staví pouze na rozumu, liší se tím více od „mravnosti“, která buduje na nerozumném popírání Boha. Etika může počítat s Bohem, pokud je poznán přirozeným světlem rozumu, zatímco světská „mravnost“ ho prostě popírá, takže je mravností nejen nenáboženskou, nýbrž protináboženskou. Z toho je zřejmé, že požadavky křesťanské mravnosti jsou větší než požadavky kterékoliv jiné mravnosti. Křesťanství není pohodlné. Křesťan totiž není pouze člověkem, nýbrž je také Božím dítětem a proto musí být jeho život přizpůsobován božským mravům.

Ačkoli je náboženství úzce spjaté s mravností, není s ní docela totožné. Náboženství je především obsáhlejší než mravnost. Náboženství je ústřední silou lidského života napojeného na život Boží. Když metodologicky oddělujeme náboženství od mravnosti, pak se náboženství podstatně liší od mravnosti právě tím, že náboženství není jen složka struktury lidské přirozenosti, nýbrž je to zároveň a původně struktura nadpřirozená, vymykající se mezím lidské přirozenosti. Mravnost má pak toto zaměření k nejlepšímu Dobru jako Bohu v závislosti na náboženství, resp. díky integrujícímu působení nadpřirozeně dané víry. To je však jenom metodologické oddělování. Náboženství je vztah celého člověka k Bohu. Proto není možné, aby se oblast mravnosti vymykala z daného vztahu. To však neznamená, že náboženství a mravnost je totéž. Přirozený mravní zákon, jak je vepsán do struktury lidské přirozenosti (Řím, 2,14), vstupuje do lidského vědomí jako Boží zákon. Ten zákon však nepokládáme za závazný jen proto, že je dán od Boha, nýbrž pokládáme jej za daný Bohem proto, že se jím cítíme vázání. Vědomí toho, že ten vnitřní zákon je od Boha, zesiluje jeho závaznost a dává vůli mocný podnět ke konání toho, co jí rozum předkládá za mravní povinnost. Mravní hodnota sama chová v sobě jen jakousi výzvu k uskutečnění. Ale oprávněnost té výzvy a její závaznost může pocházet jen od nějaké osoby. Nejmocnější a nejryzejší pohnutkou k plnění mravního zákona je úcta a láska k Zákonodárci, a nikoli pouhá úcta k zákonu. Člověk nemůže chovat zvláštní úctu k zákonu jako pouhé skutečnosti, jevu nebo věci. Má-li mravnost kořeny v náboženství, znamená to, že etika jako nauka o mravním dobru má teologický ráz. Předmětem etiky nejsou jen věci pochopitelné přirozeným rozumem, nýbrž i skutečnosti nadrozumové a tajemné: svědomí, vina, hřích, svoboda, mravní zákon.

Jako nelze odlučovat mravnost od náboženství, tak nelze oddělovat etiku od teologie. Člověk je poutník, jdoucí od Boha k Bohu, a dobro, které má konat, není něco odtahitého, nýbrž skutečná cesta k Bohu, jedinému Dobru.

Pokusy o neteologickou či vědeckou etiku se většinou zakládají na přeceňování vědy. Etické směry, které zdůrazňují vědecký ráz etiky, snaží se ji vybudovat jako exaktní vědu přírodní nebo aspoň exaktní vědu společenskou. věnují tudíž mnoho pozornosti skutečnému mravnímu rozvoji v různých dobách, zajímají se o primitivní období společenského života a užívají srovnávací metody při rozboru mravních pojmů a skutečností. Avšak to, co je nebo se děje, samo sebou se nemůže stát normou toho, co být má. To, co být má, nelze odvodit ze zkušenosti. Tak nelze ze zkušenosti odvodit obecně uznávanou normu lásky k bližnímu. Nelze ji odvodit z dějin. Dějiny spíše dokládají platnost systému Hobbesova, podle něhož přirozený a trvalý stav lidstva je válka. (23)

Mnozí křesťané cítí protiklad mezi Božím zjevením a lidskou zkušeností, jakoby víra byla podílením se na božském Tajemství bez jakéhokoli zprostředkování lidskou zkušeností. Není tomu tak: bez tohoto zprostředkování by Zjevení nebylo možné; a zkušenost Zjevení není běžnému lidskému životu docela cizí.

Zjevení lze zachytit na dvou rovinách rozumění. Především je tu ono nevysvětlitelné, nepojmenovatelné, co je před jakoukoli výpovědí a co je základem víry, jejího myšlení i praxe. Dále je zde toto nevýslovné, ale již pojaté v reflexi, v pojmu, tedy projev onoho základu, který přímo myslit nelze. Prvé je nereflexivní, je předteoretickou daností, která je nejzazším odůvodněním víry. Tu se pak snaží člověk na oné druhé rovině vyjádřit, činit slovem, což ovšem není náležitě možné. Pro křesťana se ono základní zjevuje v dějinách v osobě Ježíšově. O zkušenosti víry platí, že není skutečného rozporu mezi vírou na základě slyšené zvěsti a vírou na základě životní zkušenosti. Zkušenost víry, stejně jako kterákoli jiná zkušenost, je vlastně každodenní lidskou zkušeností ve světle určité náboženské tradice, která spoluvytváří výkladový rámec. Také samotnou radostnou zvěst Nového Zákona přijímáme nejenom na základě biblického podání, ale současně i na základě své současné zkušenosti. Bez účasti obojí není evangelizace možná. Zvěstování víry nelze provádět mimo pojmový systém současného člověka. Přitom autorita zkušenosti je podmíněna, protože lidská zkušenost, přesvědčení, názor, to je pokaždé ryze mravní kategorie, na rozdíl od nadpřirozeného daru víry. Zvláštní autoritu má zkušenost utrpení. V lidském životě sice dochází k mnohému zakoušení smyslu, ale zkušenost nesmyslná, bezpráví, utrpení má zcela zvláštní „zjevitelský“ význam, a proto i autoritu. Avšak ani samotná tato lidská skutečnost utrpení nevede samovolně ani k víře, ani k opravdovému humanismu. Humanismus, postrádající smysl pro duchovní hodnoty a pro Boha, který je jejich nadpřirozeným zdrojem, je „uzavřeným“ humanismem, který se ve svých důsledcích obrací proti člověku. Náboženství je zárukou integrálního humanismu. Integrální humanismus, pro něhož je Bůh zdrojem svobody člověka, dobra, lidské důstojnosti a spravedlnosti, představuje subjektivní duchovní podstatu vyčerpávajících odpovědí na každou sociální otázku a tvůrčí vnuknutí pro řešení každého kulturního problému. Jestliže víra vede člověka k přesvědčení, že jediný opravdový pokrok lidstva se uskutečňuje v tajemném životě Kristovy církve, zdaleka to neznamená, že sociální a kulturní projevy pokroku jsou bezvýznamné. V integrálním humanismu se spojuje účast člověka na tajemném životě a pokroku církve s jeho zapojeností na sociálním a kulturním životě a pokroku lidstva v dějinách (24).

Na rozdíl od náboženství, které v duchovní podstatě dokonale, a jako případná objektivní podmínka pouze v určitém rozsahu kultivuje mravnost, všechny ostatní složky sociálně-kulturní struktury společnosti i jejich celek mohou ovlivňovat mravnost pouze jako její případné, objektivní podmínky. Mohou tedy jenom podpůrně v nějaké míře usnadňovat mravní život ve společnosti, nebo ho ztěžovat. Na subjektivní duchovní podstatu mravnosti přirozeně nemají sebemenší vliv. Tedy tyto činitele (od umění až po hospodářství a techniku, a celkové soc.kult.působení) mohou v nějaké míře působit na mravnost jenom vnějškovým, sociálním tlakem, nikoli ale kultivujícím způsobem, neboť subjektivní duchovní podstata mravnosti se jim přirozeně docela vymyká.

Přesto nelze tento sociální tlak na mravnost podceňovat. Tak třeba hospodářské uspořádání společnosti je nezanedbatelnou podmínkou mravního života. Být mravným vyžaduje případně také jistou fyzickou uschopněnost. To zahrnuje nejen činitel organický, nýbrž i ekonomický. Lidé nemohou snadno sloužit jiným, jestliže trpí hmotnou bídou. Pokud hospodářské uspořádání nějaké společnosti poskytuje příslušníkům jedné sociální vrstvy nadbytek hmotných statků, kdežto jiným nezajišťuje ani nezbytné statky uchování života, potud bývá často neúčinné doporučovat jiným, aby žili v souladu s mravními zásadami dané společnosti. (25) To ovšem neznamená, že by pouhý dostatek a hojnost hmotných statků byl samočinnou zárukou mravnosti, ani to, že by chudí snad měli ospravedlnění pro nemravnost. Hospodářská bída je pouze případná, objektivní podmínka, nikoli však podstatná překážka v duchovním životě člověka a jeho dosahování mravních ctností. Neštěstí, nemoc, hospodářská bída i vykořisťování bídy některých lidí případně provokují v člověku odpor vůči stávajícímu uspořádání společnosti; do značné míry ho svádějí k násilnému jednání, ale někdy také k požitkářství, k uplatňování hesla „Užijme, čeho se dnes užít dá, kdoví, jaká bída nás čeká zítra“. Ovšem ke stejnému hmotářského životnímu stylu může člověka svádět i přítomnost blahobytu a nadbytek nenaplněného volného času. (26)

Mravnost případně předpokládá nějakou hmotnou příležitost tvořit ji, určitou hmotnou (jakož i duševní) životní úroveň, při které se snáze může projevit radost ze života. Zajištění této úrovně objektivně přesahuje síly a schopnosti jednotlivce; je to záležitost rozumného uspořádání hospodářské substruktury společnosti.

Co se týká určení mravnosti právem a politicko-mocenským činitelem, případný, objektivně podmiňující vliv těchto složek sociálně-kulturní struktury společnosti nelze popřít. Je nesporné, že v některých současných soc.-kult. strukturách se objektivně prosazuje nadvláda státu, práva i činitelů politicko-mocenských na mravnost; a že ve sporu mezi hodnotou dobra a tlakem moci a prospěchu jsou to moc a prospěch, jímž se případně dává přednost. Výmluvně o tom hovoří údaje, že v první polovině 20. století mohlo dojít ke dvěma světovým válkám. To jasně dokazuje jednak případnou převahu mocenských sil nad mravností, jednak to, jak je některá mravní substruktura při uspořádávání společenského života případně, podmíněně disfunkční. Jestliže některé sociálně-kulturní struktury přes svou případnou rozvinutost připouštějí značný rozmach společensky ničivých sil, ba dokonce se ho činným způsobem účastní, pak je jasné, že objektivně trpí nesladěností a rozpory, a že ve skutečnosti - přes všechno halasné přiznávání se k humanitním cílům - dočasně trvá obrovská nadřazenost daných činitelů mocenských nad mravností.

Okolnost, že tyto skutečnosti jsou důkladně vědecky prozkoumány a filozoficky objasněny a vysvětleny, ukazují, že ani teorie nemá vliv na subjektivní podstatu mravnosti. Lze sice i vědecky zdůvodňovat mravnost, ale to jsou zpravidla jen důvody pro rozum, nikoli pro vůli.

Tak žádné důvody hygienické ještě nedávají člověku dostatečný podnět, aby si počínal hygienicky. Žádné důvody sociologické nevlévají člověku nadšení, aby se kvůli celku vzdal osobního prospěchu. Bez nadosobního ideálu mravnosti není mravnosti. Proto i ti, kdo by chtěli vytvořit mravnost bez Boha, dosazují na místo Boha nějaký náhražkový ideál: Vědu, Přírodu, Vlast, Lidstvo (27). To jsou většinou jenom slova, která člověk vnímá svými smysly, ale ještě není záruka, že by se podle toho také zdokonaloval mravně: že by rostl ve ctnostech a třibil své svědomí. Vliv národního jazyka na mravní život společnosti je ryze případný, podmiňující, ale nikoli podstatný. Nelze popřít, že s každým slovem své mateřštiny si člověk případně v nějaké míře osvojuje vedle nějakého poznání také jisté hodnocení. Se slovy, jako vražda, závist, láska, dobročinnost, se vedle konstatování jistých postojů, činností a chování pouze případně spojuje nějaký mravní názor a postoj (28).

Velká naděje pro mravní zdokonalení národů se dnes vkládá do výchovy, zvláště školské a pomocí hromadných sdělovacích prostředků, vč. teleportace virtuální reality. Je to však spíše velká iluze. Školská výchova zasahuje člověka ve věku, kdy jakožto mravní osobnost má už být v hlavních rysech hotový z rodiny. Pokusy odtrhnout děti v útlém věku od rodin, aby je státní škola mohla účinněji ovlivňovat (např. v bolševickém Rusku), ukazují hrozivé výsledky. Podobně chatrné jsou výsledky působení hromadných prostředků na mravní výchovu dětí (29).

Školská výchova zasahuje člověka jako ryze vnějškový, sociální tlak a to v nějakém stupni či míře, a to tehdy, když se tato výchova uskutečňuje pomocí umění. (30) Je to estetizovaný sociální tlak, který může pouze případně v nějaké míře působit na mravnost, ale v subjektivní duchovní podstatě ji nezaručuje.

Podobně jako tato kombinace školské výchovy s uměním, tak ani jiné kombinované souborné působení jednotlivých sociálních činitelů (od techniky, přes hospodářství, až k umění) přirozeně nemůže ovlivnit mravnost v subjektivní duchovní podstatě. Tedy působení sociálně-kulturního celku, resp. jednotlivých složek soc.-kult. struktury (od techniky až k umění) ve své vzájemné propojenosti a strukturální sladěnosti může v nějaké míře ovlivňovat mravnost jenom v jejích případných, objektivních podmínkách.

B. 2. SOUČASNÁ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE MRAVNOSTI

Třebaže mravnost jako složka sociálně-kulturní struktury společnosti tvoří poměrně samostatnou oblast společenského života, přesto proniká k subjektivní duchovní podstatě sociálně-kulturního celku a jeho složkám (kromě náboženství). Touto účastí jiných substruktur na mravní kultuře a jejím kultivováním nabývá mravní hodnoty jakékoli přirozené lidské jednání; např. jednání, jehož osou je zásada prospěchu (hospodářství), moci (politika), pořádku a bezpečnosti (stát), objevování pravdy (teorie), krásy (umění).

Lidská činnost, řízená rozumem k cíli života, váže k rozumnému jednání člověka i v osobních záležitostech a projevech, pokud jsou svobodné; váže zároveň oblast technickou, hospodářskou, státoprávní, politickou, technickou, teoretickou, jazykovou, výchovnou a uměleckou. Také hospodářský řád, právní aj. předpokládá lidskou rozumnost, která vyžaduje spravedlnost a lásku a jiné mravní hodnoty v celém lidském jednání. Všechny hodnoty ve společnosti a kultuře i v jednotlivci přirozeně pocházejí v podstatě z lidské rozumnosti. (31)

Mravnost představuje službu řádu dobra, lásky a spravedlnosti. Vytváří souladné vztahy mezi lidmi v duchu pravdy, lásky a spravedlnosti. Tak mravnost plní funkci sociálně-harmonizační. Sociální povaha mravnosti se projevuje nejen tak, že pod tlakem případné sociální potřeby souladných mezilidských vztahů je zaváděn mravní řád, nýbrž i tak, že mravnost představuje jistý životní názor, vykládající sociálně-kulturní skutečnost. V názorovém žebříčku mravních hodnot se vykládají mezilidské vztahy v duchu souladu tak, že se utvářejí pod zorným úhlem služby duchovnímu řádu. Každé mravní jednání a každá mravní hodnota je takto soustředěným výrazem sociálně-kulturní skutečnosti; je určitou zkratkou, ve které jsou zhuštěny četné možnosti i uskutečnění zážitků a zkušeností, jež mnozí lidé prožívají, když ve vzájemných vztazích uskutečňují soulad. Každý mravní úkon tedy případně, podmíněně svědčí za mnohé a pro mnohé, že daný sociální stav, který může být různě řešen (např. ve směru hospodářského sobectví nebo mocenské užitečnosti), byl vyřešen ve smyslu souladu mezilidských vztahů.

Mravní úkon je totiž případně, podmíněně zhuštěnou zkušeností mnohých jednotlivců a možností, jež jsou všechny zúženy v daný zvláštní projev. Tak mravnost případně plní také funkci sociálně-komunikační.

Třetí vlastnost mravnosti je její sociálně a kulturně sjednocující funkce. Jednotlivec překonává mravností svou oddělenost. Skrze vnitřní proud, ve kterém se spojuje osobní s nadosobním, se jednotlivec sbližuje se všemi ostatními. Stabilita a funkčnost sociálně-kulturní struktury společnosti je možná jen tehdy, když se lidské činnosti ve všech jejich složkách sbíhají ve svorníku života jednotlivců a života společenského, totiž v mravnosti. Hospodářství bez podřízenosti mravním zřetelům upadlo by do sobeckého hmotářství a kořistnictví. Politika, která by přehlížela mravní hodnoty a sledovala by jen mocenské zájmy, by byla pouze chytráctvím a služkou zákonu džungle. Umění, které by se rozvíjelo bez nejmenšího ohledu na mravní zásady, jen s ohledem na smyslové pobavení, upadlo by do zvrhlosti. (32) Stupeň případného, objektivně podmiňujícího sociálně-kulturního působení mravnosti se liší od jedné skupiny ke druhé.

Na základě výskytu různých stupňů případného, objektivně podmiňujícího sociálně-kulturního fungování mravnosti, modelují sociologové různé typologie funkce mravnosti ve společnosti: dvoupólová typologie vychází z logického modelování typu sociální hyperfunkce mravnosti a typu sociální afunkce mravnosti.

Dvěma typům mravnosti, jedné založené na nadsmyslových hodnotách a druhé založené na hodnotách smyslových, které Sorokin (8) metodologicky modeluje, odpovídá jiná typologie, kterou podle dalších typologií tohoto sociologa (33), rozvíjel E.Fromm (34), V zásadě jde o typologii, zahrnující totiž existenciální modus „BÝT“ a modus „MÍT“; logicky se odvozují od skutečnosti, že případnou podmínkou mravního jednání některých lidí je egoismus, sobectví, kdežto u jiných lidí altruismus, obětavost.

Takovýto přístup k funkci mravnosti případně vede až k zvěčňování logicky modelovaných typologií, a to tak, že krajní polohy vycházejí jako poněkud objektivizované, a navíc zbavené podstatného základu mravnosti, rozlišování a svobodná volba dobra a zla. Křesťanská sociologie využívá také těchto typologií, ale současně vždy sleduje ve středu společenského dění člověka, zejména jeho subjektivní duchovní podstatu.

A tak křesťanská sociologie systematicky objevuje uprostřed každého společenského zřízení lidskou osobu, která je nadána nezcizitelnými přirozenými právy, jimž odpovídají také povinnosti. Společnost nemůže nic ubrat z lidské hodnoty a důstojnosti, ale naopak musí ji podporovat a přispívat k jejímu rozvoji. Základem spořádaného a plodného soužití je zásada, že každý člověk je osoba, to je přirozená podstata, obdařená rozumem a svobodnou vůlí, a tedy člověk je nositelem práv a povinností, které společně pramení přímo z této podstaty. Tato práva a povinnosti jsou všeobecná, neporušitelná a nezcizitelná. (35)

Řád vlastní lidskému společenství je v podstatě mravního rázu. Ve skutečnosti je to řád, který má za základnu pravdu; řád, jenž se uskutečňuje ve spravedlnosti stále oživované láskou, a který vyžaduje, aby v něm byla uchovávána plná svoboda všech jeho členů, a aby se blížil co nejvíce požadavkům rovnosti a lidskosti. (36)

Člověk je samostatným nositelem svého osudu a přitom také odpovědnosti vůči ostatním příslušníkům společnosti, jejímž je příslušníkem. Je zároveň jedinečnou a původní osobností ve světě, schopnou intimního morálního života, a také činným příslušníkem společenství, které se snaží

oduševnit. Obě tyto kategorie oživuje a sblíží stejný lidský dynamismus: přirozená důstojnost člověka. Pro názornost lze rozlišovat práva jednotlivců od práv společenských. (37)

Důstojnost člověka je také důvodem dialogu mezi lidmi, ke kterým se Bůh obrací s výzvou k odpovědi. A tak je důstojnost výzvou k člověku a druhým. Důstojnost v lidském projevu je vzájemná. Pokud to někdo odmítá, nedbá lidských práv, odděluje se a způsobuje roztržku mezi členy lidské rodiny. Mír v lidské skupině závisí na dialogu, který zabezpečuje druhému lidskou důstojnost tím, že i on sám je mluvčím brán v úvahu. Světový mír spočívá v této výměně a uznávání práv a povinností.

Soulad mezi národy je vybudován na důvěře v důstojnost člověka a neporušitelnosti jeho přirozených práv. Z osobní důstojnosti člověka pochází právo činně se podílet na veřejném životě a přispívat svým dílem k uskutečňování obecného blaha. (38)

Odkazy:

- 1) M.Habáň OP, Filozofická antropologie, Řím 1981 Kř.akad., s.103-103.
- 2) M.Habáň OP, Přirozená etika, Olomouc 1944 Krystal; 2.vyd., Praha 1991 TRS, s.78.
- 3) Tamtéž, s.10.
- 4) I.A.Bláha, Vědecká morálka a mravní výchova, 1940; I.A.Bláha, Filosofie mravnosti, Brno 1922; I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968, s.264-287; I.A.Bláha, Ethika jako věda, Brno 1990 Atlantis.
- 5) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, I, 95, 3.
- 6) H.Habáň OP, Přirozená etika, s.79.
- 7) D.Pecka, Člověk, Filosofická antropologie, II, Řím 1971 Kř.akad., s.208-212; A.Bogliolo, Etika, Řím 1980 Slov.úst.sv. C.- M., s.58-60; A.Beneš OP, Morální teologie, Praha 1994 Krystal, s.24,27.
- 8) Např. P.A.Sorokin sleduje vývoj případného dočasného úpadku mravnosti, založené na nadsmyslových hodnotách a vývoj dočasného rozšíření jisté mravnosti, založené na smyslových hodnotách, což dokládá následující tabulkou o změnách vlivu křesťanské morálky ve společnosti a změnách vlivu morálky smyslů. (Viz: P.A.Sorokin, Krise našeho věku, Praha 1948, s.110.)
- 9) J.Maritain, Integrovaný humanismus, Řím 1967 Studium, s.79-81.
- 10) Tamtéž, s.271.
- 11) A.Lenz, Anthropologie, Praha 1882, díl.II., § 66-70; D.Pecka, Člověk. Filosofická antropologie, Řím 1971 Studium, s.21-26.

- 12) D.Pecka, Člověk. Filosofická antropologie, Řím 1970 Studium, I, s. 115.
- 13) A.Bogliolo, Etika, Řím 1980 Slov. ústav. sv.Cyrila a Metoda, s.245.
- 14) T.Goffi, Situazione attuale della teologia morale: problematica e visione cristiana, Viz: Seminarium, 3 (1971), s.520.
- 15) O.Karlík, Mravní život podle řádu nadpřirozeného, Olomouc 1936, s.49-87.
- 16) O.Teilhard de Chardin, Le milieu divin, Paris 1967 Éd.du Seuil, česky: Božské prostředí, Cambridge, Ontario, Kanada 1974, s.114-123; Chuť žít, Praha 1970 Vyšehrad, s.145-154.
- 17) D.Pecka, Člověk, III., Řím 1971 Studium, s.363.
- 18) Z.Brzeziński, Bez kontroly. Chaos v předvečer 21. století, Praha 1993 Victoria Publ., číst IV. a V.
- 19) Podrobněji viz: A.J.Toynbee, A Study of History, I-X, London 1929-54; A.Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, I-III, Zürich 1950-57;
- 20) A.J.Toynbee, Civilization on Trial, London 1948.
- 21) M.Habán OP, Filosofická antropologie, Řím 1981 Křest.akad., s.107.
- 22) Aristoteles, Etika Nikomachova, I, 1100 b.
- 23) D.Pecka, Člověk, Filosofická antropologie, Řím 1971 Studium, III, s.362-366.
- 24) T.J.Bahounek, Filozofie náboženství, Olomouc 1992 MCM, s.88-91.
- 25) Jan Pavel II., Laborem exercens, 1981, odst.21; Jan Pavel II., Centesimus annus, 1991, odst. 33-35.
- 26) Jan Pavel II., Centesimus annus, odst.36-37.
- 27) D.Pecka, Člověk, III., Řím 1971 Studium, s.366-367.
- 28) F.Čáda, Etika individuální, Praha 1927, s.97.
- 29) T.J.Bahounek OP, Církev a sdělovací prostředky, Olomouc 1991 MCM, s.58-67.
- 30) H.Read, Výchova uměním, Praha 1967 Odeon, s.301-325.
- 31) M.Habán OP, Přirozená etika, Olomouc 1944 Krystal, s.100-101.
- 32) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968 Acad., s.264-287.
- 33) P.A.Sorokin, Altruistic Love, 1950 Beacon Press; P.A.Sorokin, Forms and Technics at Altruistic and Spiritual Growth, Boston 1954; P.A.Sorokin, The Ways and Power of Love, Boston 1954.

- 34) E.Fromm, Mít nebo být? Praha 1992; E.Fromm, Umění být, Praha 1994.
- 35) Jan XXIII., Pacem in terris, I, Praha 1969, s.9.
- 36) Tamtéž, I, s.19-20; Viz též: Gaudium et spes, II,4,74.
- 37) P. de la Chapelle, Církev a deklarace lidských práv, Řím 1973 Studium, s.151.
- 38) Gaudium et spes, II,4,73.

3. SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA UMĚNÍ

A. V ČASE

1. DYNAMIKA UMĚLECKÉ SUBSTRUKTURY

V pravěké společnosti lidé dokonale prožívali duchovní krásu, která vyniká nad krásu smyslovou. Pralidé ve svém zakoušení krásy vědomě a svobodně nazírali krásu Boží. Ta jim byla měřítkem veškeré přirozené krásy. Líbilo se jim vše, co takto nazírali, a prožívali to dokonale.

Dobro se neliší od krásy věcně, nýbrž logicky. Každá věc je ve vztahu ke své podstatě krásná, právě tak, jako je dobrá a dokonalá. Vnitřní krása, tvořící jednotu s podstatou věci, je obecnou vlastností jsoucna. Podstatná krása byla tedy lidem v pravěku zřejmá u všech věcí. Vždyť pralidé jako takoví nebyli omezeni ve svém chápání. Mohli plně chápat podstatu všech věcí.

Lidskému rozumu je vlastní jasné a názorné poznávání pravdy. Vzhledem k tomu, že se člověk v pravěku nesetkával s obtížemi při svém poznávání, nalézal v tom zalíbení. Nazírání pravdy mu bylo rozkoší, které lze chápat i jako estetickou zálibu. Jakmile pračlověk poznával nějakou věc, vznikala v jeho nitru pocit libosti, doprovázející duševní požitek. Vzhledem k dokonalosti poznání pralidí byl tento prožitek dokonalý. U pralidí se spojovalo v jedno: estetické zakoušení krásy stvoření, tvůrce krásných děl i dílo samotné.

Rozklad jednoty uživatele krásného díla, tvůrce díla i díla samého nastal v pravěké společnosti zároveň s podstatným zánikem snadné a přímé vnímavosti člověka vůči dokonalé kráse všech věcí; případně, podmíněně však tento rozklad dokonalé estetické vnímavosti, jakož i jednoty krásného díla s jeho tvůrcem i uživatelem, podléhal nyní přirozenému postupnému vývoji.

Příznačným rysem starověkého umění je prohlubující se rozkol umělecké struktury na část, která má trvalý význam a hodnotu pro žijící společnost, a na část, nemající trvalý význam pro žijící společnost. Dalším rysem je i to, že díla s trvalou hodnotou pro žijící společnost jsou postupně víc a více společensky opomíjena. Tento přirozený vývoj obecně vrcholí ve lhostejnosti starověké společnosti vůči kráse, a v nerozlišeném smíchání krásy duchovní se smyslovou krásou.

a) Co se týká starověkého umění, dokonale vyjadřujícího subjektivní duchovní podstatu společnosti, vymyká se přirozenému vývoji starověkého umění jako takového. Umělci zde používají ke krásnému projevu především sebe samých, resp. sami zpřítomňují krásné dílo. Jsou to např. starozákonní proroci, žalmisté, ale i svatopisci, píšící z vnuknutí Ducha svatého.

b) Na rozdíl od tohoto umění vyvolaného lidu Božího ostatní umění starověku, pokud se výrazně projevovalo, postrádalo hodnotu pro žijící lidskou skupinu. Okázalé uctívání mrtvých předků buď ustrnulo v povrchní etice a vypočítavém uctívání mrtvých předků ze strachu před jejich duchy, a tato strnulost se projevila i v umění, jako např. v Číně (1), nebo to přispělo ke kultu smrti, poskytujícího umění zvláštní podněty: zde se zrodila monumentální architektura jako obor, sloužící stejným dílem kultu mrtvých jako kultu bohů; sochařství i malířství monumentálního měřítka a nových výrazových možností, sloužící hlavně znázorňování zemřelých a bohů.

Přesvědčení, že posmrtný život člověka je podmíněn zachováním jeho tělesných pozůstatků a jeho bezpečným uložením v hrobce, nutkalo k budování masivních kamenných hrodek. tato zásada ovládala i architekturu chrámů, jimiž se někteří panovníci marně snažili zajistit své posmrtné trvání i stálou přízeň bohů. Z těchto předpokladů se vyvinula i svérázná estetika a sloh egyptské architektury. (2)

Jako v Egyptě, tak i v Babylonii sloužilo umění kultu mrtvých a bohům, jejichž pozemským zástupcem byl kněz-král. Kněžský ráz státu byl v Mezopotámii výraznější než v Egyptě. Působil na vývoj umění směrem k monumentalitě; chrámová architektura zde původně nerozlišeně splývala s palácovou architekturou, a rovněž výtvarné umění se tu slévalo ve směs služby, placící mrtvým, bohům a králi. (3)

Řecké umění od počátku lnulo ke kultu mrtvých a polyteismu, třebaže se záhy uvolnilo z křečovitě závislosti na nich. Homér a Hesiod vytvořili podobu bohů v zušlechtěných lidských podobách. to se projevilo i v sochařství. Obludné postavy orientální ustoupily idealizované podobě lidské. Oblíbenost tělocviku, plynoucího ze stálého vojenského výcviku, vedla umělce k dokonalejšímu podání těla a zbavila i kamenné postavy egyptské strnulosti. (4)

Zatímco řecké umění se vyvinulo na stavbě chrámů a náhrobků a v době svého rozmachu bylo ve službách kultu mrtvých a polyteismu, římské umění bylo zejména v době svého rozmachu ve službách zbožněného státu. Sloužilo přepychu a blahobytu úzké společenské vrstvy. S růstem římského panství vzrůstal počet státem uznaných bohů, a umění stále více sloužilo kromě státu, také polyteismu. (5) V římské říši se starověké umění dokonale vyčerpalo. Ocitlo se na konci svého případného vývoje. Umělecká tvorba nerozlišeně splynula s polyteismem. Docela se oddělila od svého autora i od svého uživatele. Došlo k úplnému rozpadu jednoty díla, umělce a obecnosti.

Následování další fáze vývoje umění je přirozeně nevysvětlitelné. Dochází k tomu působením nadpřirozeného činitele. V Kristu se nadpřirozeně dokonale spojuje Tvůrce krásného Díla, Dílo samotné i Uživatel tohoto Díla. Autor se ve svém životním Díle vědomě a dobrovolně stává obětí všeobecné zvrácenosti a lhostejnosti lidí. Smrtí Bohočlověka a jejím nadpřirozeným překonáním, dochází v subjektivní duchovní podstatě k světové revoluci mimo jiné také v oblasti umění. V celé lidské skupině se rázem podstatně obnovuje estetická vnímavost. Rovněž je navázáno podstatné spojení mezi tvůrcem krásného díla, dílem samotným a příjemcem či uživatelem díla. Po stránce případných objektivních podmínek ovšem k obnově estetické vnímavosti vykoupeného Božího lidu a ke sjednocení tvůrce, díla i uživatele díla nedochází naráz, nýbrž postupně, během přirozeného vývoje, který se lidské skupině otevřel v Kristu.

Umění vykoupeného Božího lidu všeobecně postupně směřuje ve svých případných podmínkách k úplnému sjednocení autora uměleckého díla, díla samotného a příjemce, užívající daného díla, zatímco v subjektivní duchovní podstatě je této integrace skrze Krista a v Kristu navěky dosaženo. Vývoj konkrétního umění Božího lidu však nepokračuje docela plynule, rovnoměrně ani jednostejně.

Umělec jako člověk je nadán svobodnou vůlí. Tuto svobodu mu nikdo na světě nemá právo upírat. Pokud se jeho umění vyvíjí v souladu s jeho přirozeností, pak se v něm a v jeho díle rozvíjí umění Božího lidu ; tozn. pokud autor ve své tvorbě přímo usiluje o pravdivý sebevýraz, a jako člověk má přitom na zřeteli duchovní, podstatné zdokonalení v pravdě a kráse, potom je jeho dílo estetickým přínosem celému Božímu lidu. Jestliže se některé umění případně vyvíjí pod vlivem zjištěné jizvy Kristem uzdravené rány v lidské přirozenosti, pak v něm vývoj umění Božího lidu vážne nebo se obrací zpět, či prostě osciluje mezi stagnací a regresem. Přitom je charakteristické, že ani pokrok ani úpadek nejsou v rámci lidské přirozenosti nikdy trvalé, a že případný úpadek některého umění po Kristu nemůže být už nikdy úplným zánikem umění, ani všeobecnou krizí umění, ani totálním rozkladem jednoty umění, jeho autora a příjemce umění.

V umění vykoupeného Božího lidu nelze na jedné straně přehlížet výskyt tvůrčích osobností, které nejenže jsou v subjektivní duchovní podstatě esteticky vnímavé a umělecky tvořivé, ale navíc v sobě se zvláštní Boží milostí zahrnují celý Boží lid jako umělecky tvořivý a esteticky vnímavý také jako případnou podmínku této tvorby a estetického vnímání. (Sv. Jan Fiesole, zv. fra Angelico, sv. Terezie z Avily, sv. Tomáš Akv. jako autor hymnů, aj.) Jejich výtvořiny jsou nepřekonatelné a budou trvale provázet Boží lid na jeho pouti dějinami.

Na druhé straně nelze přehlížet přítomnost některých jedinců, kteří jsou sice vnímaví vůči kráse, a mají předpoklady k umělecké tvorbě, a přece prakticky tlumí své případné umělecké nadání nebo je promarnují či zneužívají k předvádění děl, oslavujících smrt, zánik člověka, jeho degeneraci, rozpad společnosti nebo zničení její kultury, apod. Nalézají zalíbení v předmětech ošklivých a činnostech zrůdných či patologických, škodících člověku i celé lidské skupině. Jejich díla v subjektivní duchovní podstatě zanikají v okamžiku jejich vytvoření, třebaže případně objektivně trvají a procházejí delším „poločasem“ rozpadu. Tato díla jsou případně často překonávána samotnými jejich autory, totiž jejich následujícími díly.

Vývoj umění vykoupeného Božího lidu postupuje od raných struktur byzantských a románských, přes vrcholné umění gotické, renesanční a barokní, k umění nové doby.

Raně křesťanské umění : Přechod od antiky ke křesťanství na úrovni umění není příliš výrazný : umělecká díla, ovlivněná různými náboženstvími, splývají obecně, které není informované v duchu evangelia, v jeden nediferencovaný útvar. Změna náboženské orientace není dost zřejmá na první pohled, a hlavně je málo patrná v dílech vzniklých cestou zavedeného uměleckého provozu, tedy v dílech profesionálů, tvořících z ustálených zásob slohu. Změny se ukazují spíše mimo okruh vysokého umění, na periférii. Kulturní centrum očividně pokračuje v ustálené stylizaci ještě v dobách, kdy periférie už vykazuje ztrátu vlády nad stávajícími výtvarnými prostředky. Od 3. stol. po Kr. roste v galořímských stélách nejistota v pochopení těla, přibývá slohové nevytříbenosti v míšení volné plastiky s reliéfem, směšuje se pozadí a tvar, na šatu a těle vystupuje lineární zaostření a zároveň zvláštní strnutí pohybů. Provinciální umělci v Gallii a Germánii se zaměřují na vedlejší věci, přehánějí údy podle smyslu, sledují spíše pojmové zesílení než organickou formu. Na místě přednesu se pozornosti vnucuje zase zamýšlené sdělení. Jisté zhrubění je provázáno příznačnou ornamentalizací. Technická neobratnost, ulpívání na vedlejších znacích vedou k takovému umění, kde jsou formy užívány k neartistickým účelům. Umění dostává nový ráz: je poselštěno, rustikalizováno. Rustikalizací se dané umění odpoutává od tíhy minulosti a přírody k svobodnému přetváření lépe tlumočícímu hodnoty radostné novozákonní zvěsti. Sledujeme-li umění římské periférie, vidíme, jak se fantazie uvolňuje tímto zhruběním, nepevností a nejistotou v ovládnutí výrazových prostředků. Fyzický kontakt těl se mění v duchovní, představy jsou vázány symbolicky. Vznikají nové proporce, nová gesta. Rustikalizačním zjednodušováním vystoupil v mechanických úkonech duševní výraz. Zdůrazňováním podružností, v nichž „lidový“ umělec vidí podstatu,

nápodoba nápadností a technických zvláštností dávají vzniknout fantastickým tvarům. Fantastika proto často vychází z pohybového rytmu, z nedorozumění, z neúplné znalosti, z nejistého ovládnání přírodních a hmotných tvarů.

Rustikalizaci nelze ztotožňovat s primitivností. Umění vsutku primitivní je skica. Je to přímé vyrovnávání se s námětem, bez pomoci slohové konvence. Primitiv se odvažuje více a volněji než umělec rustikalizující neúplným ovládním výrazových prostředků. Barbarizace znamená instinktivní tvoření, dílo drobné jako náčrt, formálně nedůsledné: napůl kresba, čáry, napůl objemy, hloubky. Tvar zapadá do hmoty, není ohraničen, je barbarizován. Rustikalizace upravuje organický život do ornamentální abstrakce, kdežto barbarizace cítí, ale nevystihuje trojrozměrnost. Je aktivní deformací. Nicméně také barbarizace přináší nové pojetí svou bezprostředností, upřímností a svěžestí pozorování, jelikož se jedná o věc, nikoli o dekoraci. Také její vymoženosti se časem upraví, zarovnájí, vpraví do rytmu, do slohového systému.

Ohlašuje se příští románský sloh, který spojí ojedinělé barbarské výkony s ornamentální mluvou. Tento případný proces rustikalizace lze považovat jen za vnějškový úpadek : rozkladem a překladem předlohy zde vzniká nová ornamentální soustava, způsobilá nést nový obsah. Objevují se nové typy: sotva byla rozrušena antická souvislost témat, vyrůstá na periférii nová struktura, způsobilá k vyjádření jak tělesné, tak duchovní bolesti, utrpení, vroucnosti, lítosti, milosrdenství, atd. Boží lid se v Kristu opět spojuje s uměním, jež mu odcizila fráze antického formalismu.(6)

V široké oblasti symbolična má vykoupený Boží lid vlastní, ostře vyhraněné místo. Je nesporně zásluhou Kristova díla, že toto jeho dílo vytrhlo symbolično ze sféry přírodnosti a že ho navěky spiritualizovalo. Posvátné znaky vykoupeného Božího lidu, i pokud jsou to pouze přírodní prvky (např. voda, oheň), ale také obrazy či sochy účinkují nikoli mocí nějaké magie, nýbrž pouze a jen skrze vůli Boží. Je to koneckonců jedině Bůh, kdo může lidským dílům udělit osobité síly a milosti. To je podstatný rozdíl mezi svátostmi vykoupeného Božího lidu jako viditelnými znaky „neviditelné milosti“ a mezi magickým zaklínáním národů nábožensky upadlých od vlastního a původního monoteismu. Kristus podal nadpřirozené pravdy těm, které si vyvolil, pomocí symbolů. (Mt 13,34) Právě raně křesťanské umění je nejplodnější v tvorbě symbolů. V katakombovém umění se uplatňuje symboličnost v nejjednodušší, zhuštěné podobě. Kříž symbolizuje vzájemné působení síly a tíže, napětí mezi touhou tvora po překonání své omezenosti, po sebepřekonání a mezi silou, která vázne v přirozenosti. V duchu radostné novozákonní zvěsti obsahuje kříž ještě také spasitelský význam. Je symbolem života a vykoupení. K nejstarším symbolům zde patří ryba, řecky ICHTHYS, což je tvořeno začátečními písmeny řeckých slov : Jesus Christos Theou Yios Sóter (česky: Ježíš Kristus Syn Boží Spasitel). To směřovalo jednak proti samozbožňování císařů, kteří se na mincích označovali za boží syny, jednak proti některým kultům, pro něž byla ryba rovněž závažným náboženským fenoménem. Vyobrazování ryby bylo jistým krokem od geometrických ornamentů k figurální symbolice. Kristus v postavě Dobrého pastýře nebo Orfea představuje další fáze tohoto vývoje.

K nejčastějším motivům náboženských maleb na křesťanských hřbitovech v Římě patří Poslední večeře a Eucharistie (symbolická hostina nebo dvě ryby, nesoucí na hřbetech košík s chleby, mezi nimiž vyčnívá kalich červeného vína), dále motiv spásonosného pokání, vysvobození zemřelých z věčné smrti, dosažení věčné blaženosti (symbol modlícího se mládence).

Zatímco zpočátku se křesťanské umění omezuje především na malířství, po uznání křesťanství státem, (r.313) vzrůstá význam architektury. Fasády chrámových staveb, hlavice jejich sloupů a pilířů, výzdoba kazatelen a křtitelnic poskytují výmluvné svědectví o oblíbenosti symboliky zvířat, jež je dnešní kultuře poněkud vzdálená. Hlavním tématem bylo znázorňování zápasu dobra a zla, světla a tmy. Dnešnímu člověku, jemuž je vzdáleno sociálně-kulturní prostředí raných křesťanských

obcí, jsou tyto symboly záhadnou hrou fantazie. Přesto se udrželo několik zvířecích symbolů, které týkají Kristova vykupitelského díla „jako např. holubice či beránek. (7)

Vykoupený Boží lid ve svém umění zpočátku obětoval formální krásu, převzatou z antiky, jako pohanskou. Snažil se především o výraz svého vyznání a náboženské zkušenosti. Později však dospěl k úsilí o vyjádření těchto pravd a jejich duchovní, nadpozemské krásy také krásnou, uměleckou formou. Tak byl Bůh v umění objeven nejen lidskému duchu, nýbrž také smyslům. (8) Počáteční obrazoborectví bylo hnutím východního sociálně-kulturního prostředí, hnutím podporovaným východními vladaři a východními biskupy. (9) Boží lid si posléze ve svém umění vytvořil celý systém symbolů. Některé symboly byly výsledkem transformace symbolů kultury antického Řecka, Říma a pod. (10) Třebaže Boží lid užíval struktur antického umění, naplňoval je novým smyslem a skutečným významem, který ovlivňoval i samotné tyto symboly. (11)

V symbolice vykoupeného Božího lidu nabývá zvl. světlo nového estetického významu. Stává se praobrazem božského. Hmotným nositelem tohoto lesku a svitu je zlato. Zlato též symbolizuje toto světlo. Je zhmotnělým božským jasem, už proto že je čisté a ryzí jako Duch svatý. Vedle zlata je zhmotnělým vyjadřovatelem božského počátku také sklo, které propouští světlo. Tento symbol hmoty propouštějící světlo si udržuje svůj význam v celé tradici Božího lidu, ale různě se projevuje v umění Byzance a západní Evropy : zatímco Byzanc rozvíjí mozaiku se zlatým pozadím, v západní Evropě se používá vitráž. V mozaice dokonce ani smaltované sklo, stejně jako třpyt zlata, není průzračné. Naproti tomu ve vitráži vyniká zejména průzračnost skla.

Božské světlo, to jsou do jisté míry také svatozáře kolem hlav Krista, P.Marie a svatých. Je to též záhadné světlo ve scéně Zvěstování, dopadající shůry na P.Marii.

V umění vykoupeného Božího lidu v období po Konstantinovi však začíná dominovat poezie, hudba a architektura. Už ve 4.st. po Kr. bylo v kostele nařizeno čtení evangelia, pašije se četly od 8.st., o čtyři století později začalo být evangelium vykládáno osobami, třebaže beze snahy o nějakou samostatnou dramatickou formu. Z prvních pokusů dramatizovat historii života, smrti a vzkříšení Krista vznikla v chrámu mystéria. Ta se pak z chrámu rozšířila na otevřené prostranství. Tak má divadlo vykoupeného Božího lidu svůj pravý zdroj a základ v chrámových mystériích, a nikoli v dithyrambu, tj. v písni k oslavě Dionýsa, z něhož vzešlo drama antické. (Viz : Aristoteles - Poetika.)

V nejstarších písních Božího lidu melodie pouze doprovázela slovo, kdežto sama o sobě, bez textu postrádala význam. Před 8. stol. neznáme skoro žádnou světskou hudbu. Skladatelé byli vesměs z řad duchovenstva. Gregoriánský chorál byl z podnětu sv.Řehoře Velikého estetickou kodifikací různých stylů náboženského zpěvu. Měl pastorální prostotu, poezii a něhu, ačkoli se provozoval v nepřetržitě sledu válek, masakrů, pustošení, hladu a epidemií. (12) Prosazuje se užívání vokální hudby. Instrumentální hudba, mající spíše světský ráz, neposkytuje totiž obecenstvu uspokojení s výrazným duchovním účinkem. Náboženské písně usnadňují při bohoslužbách účast všech shromážděných na posvátné liturgii. Zpěv modliteb činí při obřadu z věřících snáze nejen příjemce, ale též aktivní spoluúčastníky. Hlavní funkcí církevních zpěvů není krása nebo snad kouzlo, nýbrž hloubka a vážnost, avšak nikoli melodií samotných, nýbrž ve spojení s textem, se slovy. Slova, texty jsou v církevních zpěvech natolik důležité, že z obou krajností je vhodnější, a účinnější přečíst samotná slova než znamenitě provést nějakou melodii. (13)

Umění vykoupeného Božího lidu není uměním pro umění. Je uměním, které je určeno (v duchovní podstatě vždy zcela dokonale, případně, co do objektivní podmíněnosti na jistém stupni rozvoje) pravdami víry a spasitelnými fakty. Náznorným způsobem se zde zachycuje duchovní proudění, liturgický vývoj, změny v typech zbožnosti během staletí. Např. poněhlý postup, jak se

utvářel obraz Vzkříšení nelze pochopit bez přesné znalosti teologických spisů a souběžné kazatelské literatury. Podobně např. Pieta je v těsné souvislosti s mystikou, jejími vizemi a hymny. (14)

Církevní architektura se stala nezbytným estetickým pozadím, sjednocujícím celý soubor uměleckých funkcí Božího lidu. Buduje se basilika, stavba původně světská, avšak působením liturgie přetvořená (větší vnitřní prostor pro lid, oddělení bohoslužebného prostoru, atd.). Nelze tvrdit, že románský sloh architektury působí příliš masivně pouze z nedostatku smyslu pro statické požadavky stavebních hmot. Také zde v řádu pevných zákonů slohu je dokonale harmonizována účelnost (služba Bohu) s nároky a možnostmi stavebních hmot, jejichž vlastnosti však nejsou samy o sobě účelem, nýbrž prostředkem k dosažení konečného cíle, kterým je dokonalá účelnost nadpřirozená. Za šest staletí byla architektura připravena k rozšíření se do severní Evropy. Hodnotné prvky antiky byly zachovány a navíc tak rozvinuty, že mohly v germánském sociálně-kulturním prostředí rozkvést v integrální architektonický útvar, v gotiku. (15) Sloh totiž není kodexem tuhých a nepoddajných zákonů, které nedávají růst osobnosti. Naopak, poskytuje dokonalou výzbroj forem a motivů každému vskutku tvořivému jedinci. Průměrnému umělci ovšem pouze dovoluje, aby této zbrojnice opatrně užíval. Při vzniku a šíření se gotiky začala stavitelská činnost přecházet z rukou mnichů na laiky. Tito buď chodili do města budovat větší stavby, nebo se ve městech usazovali a sdružovali se v cechy či hutě. Vzhledem k tomu, že při tvorbě v gotice převládala činnost kamenická, byli mistři především kameníky, kdežto zedníci a ostatní profese měli podřadnější funkci. (16)

Gotika zahajuje proces laicizace umění. Románské umění bylo především církevním uměním: chrámová architektura bývala středem jeho tvůrčího působení. Strohá a ponurá velkolepost románských chrámů, tolik charakteristická pro odříkavé snahy clunijských mnichů, ustupuje zde lehčímu a vznosnějšímu projevu zbožnosti. Tento rozmáchejší projev zbožnosti sice také zaměřuje život k nadpřirozeným hodnotám, ale nečiní tuto spolupráci člověka s Bohem tak výhradně odvrácenou od záležitostí světské společnosti. Naopak shledává i v pozemské sličnosti důsledek nadpřirozeného působení. Zatímco dosud byla např. hudba reprezentována ambrosiánským, gregoriánským aj. prostým zpěvem náboženské povahy, mezi léty 1090 - 1290 se prosazuje hudba světská (minesängři, troubři). Potom čím dál tím více ovládá pole. Podobně také v literatuře nebylo v době mezi 5.-10.stol. skoro žádné dílo světské povahy. V 9.-11. stol. a na počátku 12. stol. se objevuje několik polosvětských a polonáboženských děl (Heliand, Píseň Hildebrandova, Píseň o Rolandovi, pouť Karla Velikého aj.). Musíme ovšem čekat až do poloviny 12. stol., abychom zastihli vystoupení ryze světské literatury. Po 12. stol. lze sledovat úbytek literatury ryze náboženské ve prospěch literatury alegorické. V hudbě ubývá prosté, éterické hudby a zpěvů, a přibývá hudby stále bohatší na sluchu lahodící příkrasy a ozdůbky. Projevilo se to náhradou nezdobné, unisonní hudby chorálů hudbou polyfonní, kontrapunktem a fugou, harmonií, monofonií, složitými rytmy a odstíněnými zvukovými protiklady, rostoucím počtem a rozmanitostí hudebních nástrojů.

Architektonické snažení směřovalo k vybudování chrámového prostoru, v němž by umělecký záměr donutil hmotu k trpné službě výtvarné myšlence. Vznikající gotická architektura sice těžila ze zkušeností románského stavitelství posledního období, ale vše, co si osvojila dala do služeb nové tendenci v umění.

Portál gotického chrámu se stal místem, kde začala emancipace sochařství z mezí dekorativní stavební plastiky. Skulptura se tu stávala rovnocennou součástí architektury.

Proces laicizace umění, zahájený gotikou, pokračoval také v renesanci. Pronikání laického činitele do umění, účelně uvolněné v gotickém umění, živelně pokračovalo v renesanci. Touha po smyslovém poznání a snaha projevat se výtvarně ve shodě se smyslovou zkušeností pronikaly od 15. stol. vpřed. S přesunem těžiště života ze sféry spirituální do světa smyslů zapouštělo umění víc a

více kořeny v pozemské půdě. S vlašským humanismem, který okázale postavil člověka do středu světového dění, a učinil ho pozorovatelem a zároveň kritikem světa a života, probudila se touha po soustavnějším a přesnějším smyslovém poznání světa a života. Renesance sice postrádala náboženskou vroucnost. Byla slohem především světským, sloužícím přepychu panovnických dvorů, šlechty a bohatého měšťanstva. Přesto však dosáhla také v oboru chrámové stavby úspěchů. Proti imaginárnímu prostoru gotického dómu položila renesance důraz na prostor stereometricky omezený. Proti dynamické architektuře gotiky zdůraznila princip statický jako hlavní tektonický zákon.

Laicizace umění připravila podmínky k tomu, aby se barok, jenž byl také především národním uměním Itálie, mohl stát uměním v daleko širší míře mezinárodním než dosavadní umění Božího lidu. Duchovní základ baroku tvořil katolicismus, který podchytil neklidné vlnění znepokojených myslí, a uvedl touhu po osobní účasti na náboženských hodnotách do mezí přijatelných nauce a tradici Božího lidu. S renesancí vyvstaly dvě síly : individualismus a subjektivismus. Tyto tendence nejenže nebyly novým spiritualismem oslabeny, nýbrž došly umocnění, čím lépe byla zhodnocována osobní koncepce a osobní umělecký výraz. Architektura nabyla s barokem znovu ústředního významu, podněcujícího k soustředění všech druhů umělecké tvorby v rámci jednotného projevu. Barokní umění, naznačené již Michelangellem, je mnohem bližší spiritualitě gotických děl, než mentalitě renesance, třebaže od ní přejímá značné respektování smyslové krásy. Tridentický koncil, který se konal v atmosféře manýristických pochybností, položil základy pro novou integraci slohu v umění, pro barokní přijetí světské nádhery a smyslovosti. Barokní umění vyjadřuje tuto ortodoxii přehnanými tóny a tvary. Vždyť i tridentický koncil ohlásil své dekry nadneseným tónem, odpadlictví přehlušil nádhrou. Nepřel se, nýbrž slavně vyhlášoval. Přesvědčoval pochybovače záplavou svých předností. Barokní styl dosahoval své rozhodné působivosti skvělou podívanou. Nejistoty manýristického umění řešil nadsazováním - v těle, v síle, v hmotě a prostoru, výšce, barvě i světle. Po bezkrevných a seschlých manýristických tvarech znamenal barok styl hojnosti, způsobilý vstřebat každý realismus a radikálně jej produchovnit a přetvořit k velkoleposti. Tridentinum ovlivnilo poslední údobí italského primátu v architektuře, sochařství a snad i malířství. V letech následujících po koncilu odevzdávali Italové postupně nástupnictví v malířském umění umělcům záalpským. Ti nalézali už jen málo poučení u Italů a vraceli se na sever, kde Rubens přivedl barok k malířské zralosti. Barokní architektura, která slavila své triumfy v Římě, získala záhy ve Francii a v Anglii akademičtější vzhled. Sedmnácté století, kdy žil nejen Cervantes a Shakespeare, ale také Corneille a Racine, nejen Caravaggio a Vélazquez, ale též Rubens, Bernini, Borromini, bylo stoletím géníů. V umění obsáhlo několik slohů - vrcholnou fázi manýrismu, barok, počátky rokoka a pitoreskního stylu. Uvážíme-li plodnost daného údobí, můžeme také lépe zhodnotit uměleckou funkci tridentického koncilu, který ovlivnil dvě odlišné fáze západoevropského slohu : manýrismus a barok, fázi dezintegrace i fázi integrace technik. (17)

Přes svou univerzálnost nebylo vrcholné umění Božího lidu docela mezinárodní. Bylo to dáno mj. tím, že někteří jeho tvůrci začali s despektem pohlížet na nižší sociální vrstvy jako na hrubé. Dokonce i na celé národy se pohlíželo jako na barbarské. Člověk ve své přirozenosti se stal nezajímavým. Umělci zaujímalí upjatý postoj vůči člověku jako tvorů pudovému a vášnivému, vůči zdravému silnému muži a vůči zdravé krásné ženě. Sami pojímali lidskou pudovost jako neúčelnou a iracionální. To se rozporně projevilo také v jejich dílech. Tato díla na jedné straně okouzlovala smysly, na druhé straně přemlouvala a odkazovala k činnosti nadsmyslové, ovšem izolované od smyslového a pudového života. (18) Od 17. stol. bylo umění víc a více vtahováno do procesu případného zmasovění. Tento proces byl provázen některými rysy. Nejpriznáčnější z nich bylo zobrazování skutečnosti tak, jak se jeví smyslům. S růstem smyslovosti v umění šel zároveň růst světské tematiky na úkor náboženské. Jediná tradiční slohová síla, která až do začátku 19. stol. okázala poutala umění, byl klasicismus, zneužívaný akademickým uměním jako směr nepřátelský svobodnému rozvoji umění. S romantismem byly smeteny případné některé estetické předsudky, ale

také některé správné náhledy. Touha poznat smysly lidský život ve všech jeho projevech směřovala sice také v romantismu do minulosti, vyvolávala v život historismus, avšak svým smyslovým pohledem na skutečnost uvolňoval romantismus cestu realismu. Na rozdíl od minulosti, kdy byla pravda pojata jako nedílná, ovšem rozlišená součástí systému především náboženských hodnot, (které ovšem nejsou v rozporu ani s vědou ani s filozofií), realismus 19. století vycházel převážně z přírodovědeckého náhledu. Při malířském zobrazení vycházel autor z viditelné stránky reality a dováděl do důsledků renesanční pojetí obrazu jako výseku smysly vnímané skutečnosti. Zdokonalení tohoto umění spočívalo v rozvoji metod uměleckého pozorování viditelné přírody, které později dovedl impresionismus až k nejzazší hranici malířského zachycení časově omezeného smyslového vjemu. (19)

S klasicismem, posledním univerzálním evropským vzorem zanikla dosavadní poměrná slohová jednota. Výtvarná činnost se rozvětvila po národech. Dané umění se během procesu zmasovění dotklo života národů a sociálních vrstev Božího lidu dosud nebývalou měrou. Zatímco dříve byla hudba, obrazy, sochy, básně přístupny omezenému, poměrně malému počtu vybraných jedinců, ve dvacátém století může skoro každý příslušník společnosti radostně prožívat symfonie hrané nejlepšími filharmonii, těšit se z děl nejlepších dramatiků a hraných nejlepšími herci. Literární díla jsou dnes publikována po statisících, prodávána za cenu dostupnou milionům a půjčována v četných knihovnách. Sochy a obrazy jsou v originálech vystavovány ve veřejných galeriích, a rozšiřovány v milionech skvělých reprodukcí. Tak se bez nějaké zvláštní námahy může téměř každý ve 20. století setkat skoro s každým uměleckým dílem. Demokratizace se však v konkrétním umění projevuje nejen tímto kvantitativním rysem, tj. zmasověním, ale také jistým zhruběním, uvolněním tradičních struktur umění, častou změnou umění ve zboží, zhotovované pro trh, pro oddech, rozptýlení a zábavu, ale někdy též vydráždění unavených nervů či k pudovému roznícení. Místo výtvarného díla lze často vidět na náměstích a ulicích rozmáchnutou novinářskou frázi. (20) Nicméně se nejedná o krizi, která by obecně a naprosto zachvacovala umění. Kromě toho samotné dekadentní prvky v umění nejsou sociologickým ekvivalentem sociálně-kulturního úpadku. Umělec nepůsobí samočinně úpadkově, odhaluje-li ve své tvorbě esteticky hodnotným způsobem některé nezdravé či zvrácené činnosti a jevy. U umělce je rozhodující osobní tvůrčí opravdovost, zodpovědný a poctivý přístup k řádu krásy, jímž se řídí umění. Některé umění prochází ve značné míře zvláštní rozvojovou krizí. Během této krize se případně transformuje ve své struktuře a jejích funkcích, třebaže subjektivní duchovní podstata tvorby zůstává nezměněna. Dochází k přetváření případných podmínek tvůrčí aktivity umělce, vytvářené díla jakož i příjemce a způsobu osvojování si umění obecně. V tomto přechodném období růstu nového umění Božího lidu je řada opravdově tvořících umělců zaujata konfliktem mezi tradiční strukturou a funkcemi klasického umění, a mezi projevy upřímného a poctivého vynalézání nových způsobů tvorby. Inovace mohou měnit konvenci, ale v zásadě ji nemohou beze zbytku odstranit, ba ani se bez ní nemohou zcela obejít. Pokud ji překonávají, pak budují základy nové konvence. (21)

Na zvlněné hladině uměleckých projevů 20. století lze rozlišit tři proudy : Expresionismus: sleduje především autorovy zážitky a pocity sebe sama a svého prostředí. Abstraktní umění: jeho představitelé se snaží zachytit předměty ne tak, jak se jeví smyslům, nýbrž z hlediska řádu, jemuž podléhají. Fantazijní umění: jeho představitelé kladou při tvorbě důraz na moment představitivosti. Umělec upřímně usilující o sebevýraz totiž může přirozeně zdůraznit tu či onu stránku, uplatňující se v procesu tvorby, více než momenty ostatní. V těchto třech proplétajících se proudech se pozvolna nově utváří umění Božího lidu. Zatímco v minulosti byl i ten nejsvéráznější umělec začleněn do vnitřně souvislého proudu tvorby Božího lidu, novodobé umění se případně liší strukturálně i funkčně od dosavadního proudu umění. Jestliže se dříve nadaný autor zdokaloval po boku nějakého mistra, až mu mohly být svěřeny velké samostatné objednávky na základě již vytvořených děl, v současnosti

přebírají tuto funkci výstavy umění. Jsou-li svobodné, může se v nich uskutečňovat zdravý výběr nejnadanějších autorů. (22)

Krajní zaujatost moderních umělců přibližováním nové struktury projevu vnitřního prožitku, je ovšem doprovázena poklesem jejich ohledu na obecnost, příjemce, uživatele díla. Podobně jak se mění struktura uměleckého projevu, mění se též struktura obecnosti a způsobu užívání umění. Úroveň nově strukturovaného estetického prožívání umění obecností výrazně zaostává za úrovní nové struktury děl moderního umění. Pouze úzká vrstva společnosti je natolik vyspělá ve své estetické vnímavosti, že je schopna odpovídajícího estetického užití těchto výtvorů. V minulosti bylo snadné stanovit, zda je nějaké dílo určeno pro obecnost z lóží či úzký kruh příjemců, nebo pro široké sociální vrstvy, (23) a umělec na to bral ohled. U moderního umění je to dost obtížné. Ačkoli se toto umění objektivně nabízí všem lidem, bez ohledu na sociální postavení, pohlaví, věk, vzdělání apod., přesto je jeho působení fakticky omezeno na úzkou vrstvu společnosti a malý kulturní okruh uživatelů. Galerie, muzea, výstavy, společenské sdělovací prostředky a jiná zařízení usnadňují demokratizaci umění. I když umělci sami mnohdy netvoří cílevědomě pro nějaké určité obecnost, objektivně je jejich dílo nabízeno k estetickému prožívání každému. Umění minulosti však takřka přivádělo uživatele k hotovému : poskytovalo požitek v pasivním slova smyslu. Uklidňovalo a dávalo zapomenout na životní strasti a pohodlně vyjímalo na chvíli z jeho únavné mechaniky. Naproti tomu moderní umění působí nárazy a otřesy dosud neznámými. Vzbuzuje neobvyklé zážitky. (24) Podněcuje obecnost k aktivnější účasti. Mnozí umělci se s oblibou zaměřují na schéma boje s „měšťákem“. Přitom toto „maloměšťáctví“ přisuzují celému obecnosti moderní spotřební společnosti. Snaží se ho vyprovokovat ba i šokovat (zvl. futurismus, dadaismus, surrealismus). S tím se však moderní umění dostává do slepé uličky. Tam se ostatně dostává i umění, jehož autorovi je jeho bližní - příjemce a uživatel jeho díla docela lhostejný.

Tak se umění jako substruktura sociálně-kulturní skutečnosti dostává víc a více na křižovatku, odkud vede dvojí cesta: buď cesta naprosté svobody ryze lidského tvoření, tedy l'art pour l'artismu pyšně zahleděného do sebe, a dříve nebo později pád do estetického okultismu, křečovitěho sevření umění pověřivým strachem; nebo cesta svobody Božích dětí, tvořících v Kristu a pro Krista, a s vyprošovanou Boží milostí krácejících vstříc naprosté, nezvratné integraci umění, umělce a uživatele umění.

A. 2. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ UMĚNÍ

V pravěku bylo umění všestranně dokonale utvářeno jednotlivými složkami a celkem sociálně-kulturní struktury společnosti, aniž by tím byl člověk nějak omezován ve svobodě svého tvůrčího projevu nebo ve svobodě výběru a užívání nějaké krásné věci. To se ovšem vymyká ryze přirozenému vysvětlení, neboť to bylo dáno působností nadpřirozeného činitele.

Ve starověku, do něhož společnost přešla po zákonitěm opuštění pravěkého prostředí, byly poměry jiné. Všeobecně ustalo příznivé působení sociálně-kulturních činitelů na subjektivní duchovní podstatu umění. Toto podstatně kultivující působení daných činitelů na umění bylo nenávratně zrušeno a přirozeně ho nebylo možno obnovit. Současně bylo případné, objektivně podmiňující působení sociálně-kulturních činitelů na umění podřízeno nutnému přirozenému vývoji. Během tohoto vývoje postupně slábne ryze případné, objektivně podmiňující působení náboženství a mravnosti na umění, a naopak povolna narůstá případné, ryze vnějškové působení ostatních složek a celku sociálně-kulturní struktury společnosti na složku uměleckou. Tento obecný směr vývoje

umělecké funkce sociálně-kulturní struktury starověké společnosti přirozeně poněkud směřoval k úplné afunkci. V konkrétní společnosti tomu však bylo poněkud jinak.

1) Na jedné straně určité umění, totiž umění starozákonního Božího lidu bylo nadpřirozeným zásahem obnoveno jakožto v duchovní podstatě dokonalá funkce dané sociálně-kulturní struktury. Současně došlo ke konzervaci dané úrovně přirozeného vývoje případného objektivně podmiňujícího působení sociálně-kulturní struktury společnosti na umění; to znamená, že zde byl v jistém rozsahu či stupni zachován přirozeným vývojem dosažený stupeň či rozsah případného, podmiňujícího soc.-kult. vlivu na umění (přesněji dosažená úroveň rozkladu případného působení náboženství a mravnosti na umění, a rozvoje případného působení ostatních strukturálních složek a celku soc.-kult. skutečnosti na umění). Umělecké fungování soc.-kult. struktury starozákonního Božího lidu se vymykalo obecnému přirozenému vývoji starověké společnosti, nepodléhalo nepříznivým změnám daným ryze přirozeně. Z hlediska uměleckých druhů se toto umění lišilo od ostatního starověkého umění nepřítomností zobrazujícího umění, jako malířství a sochařství (Ex 23,24, Lv 26,1, Nu 33,52, Dt 4 12-16).

2) Na druhé straně se u jistého starověkého umění projevovalo zrychlení ryze případného, objektivně podmiňujícího působení společnosti. Zpočátku ovšem toto zrychlení nebylo příliš výrazné. Třebaže tedy nějaké starověké umění bylo v subjektivní duchovní podstatě izolované od kultivujícího vlivu náboženství a mravnosti, a přestože bylo zatíženo působením nánosů pověr, neřestných zvyklostí a zvráceného názoru na život a na svět, přesto toto umění neslo stopy estetické hodnoty, a dokonce i hodnot mravních a náboženských. Vysvětluje se to působením případných zbytků monoteistického náboženství, jakož i protoevangelia. (25)

Teprve později se vyskytovaly větší a větší výkyvy zrychlení přirozeného rozkladného vývoje umělecké funkce soc.-kult. struktury. Se stupňujícím se přirozeným rozkladem uměleckého fungování případných zbytků monoteismu se umění dostává do větší případné, objektivně podmiňující závislosti na hospodářství, technice, státu, politice, teorii, jazyku, výchově. Tak např. v antickém Řecku se umění vlivem filozofie, upínající se k ideálům věčného a nadčasového, snažilo tyto ideály vystihnout okázalou harmonií, nicméně uvázlo jenom na povrchu, až se posléze (v době hellenismu) dostalo do určující závislosti na pověrách, smyslovosti a požívačnosti. (26) Přitom samo povolání umělce v antickém Řecku bylo vyhraněnější, nežli v Egyptě; za umělce byl považován jedinec s obzvlášť vycvičenou dovedností řemeslníka, a přitom nadaný ze strany přírodního božstva mánií. Míra prestiže umělce se však u různých druhů umění vyhraňovala: nejvýše v žebříčku prestiže se nacházeli básníci-tragédové. (27) Souviselo to s podceňováním ruční práce (28). To způsobovalo, že malířství v antickém Řecku dlouho nebylo uznáváno za samostatný obor umění.

Rozvoj athénské výroby v 5.st. před Kristem upevnil zbožně-tržní vztahy tak, že obec vyvážela do ciziny také umělecká díla, zejména keramiku. To byla jedna z objektivních sociálních podmínek, proč si Řekové začali vážit umělců víc než jen jako řemeslníků. (29)

Rozmach řecké architektury byl případně objektivně podmíněn mimo jiné také politicko-vojensky. (30) Chápání prostoru u řeckých umělců bylo podmíněno též teoreticky, filozoficky. (31)

Zhoršení společenského postavení a prestiže umělců se projevilo v antickém Římě. V Římě působila právně ustanovená cenzura, která zabraňovala jakémukoli pokusu o vznik národního divadla. Běžné bývalo pronásledování spisovatelů za Tiberia, Nerona, Caliguly a Trajana. Nejvyšší mírou prestiže byli odbařeni architekti, a následně i sochaři.

Umění antického Říma bylo případnou funkcí nejen politiky, státu, ale i např. teorie. Když např. nesoustavnou filozofii nahradila univerzalistická koncepce stoiků, tak se změnila statická pevnost architektury Pantheonu v prostor antického římského baroka.

Zároveň s tím, jak se dané umění během starověku přirozeně dostává do úplné závislosti na technice, hospodářství, politice, státu, teorii, jazyku a výchově, stává se dokonale izolované od vlivu náboženství a mravnosti.

Ze strnulé křeče, do níž bylo umění posléze přirozeně sevřeno, když se stalo funkcí pověry a požitkářství, právě tak jako se stalo hyperfunkcí ostatních složek a celku dané soc.-kult. struktury, bylo umění nadpřirozeně uvolněno pouze Vzkříšením Ježíše Krista.

V raném umění vykoupeného Božího lidu se projevila skoro úplná podřízenost umělecké tvorby vůči náboženství a mravnosti. Dané umění se objektivně rozvíjelo v minimální závislosti na příslušné sociálně-kulturní struktuře. Vykoupený Boží lid ve svém umění zprvu oželel formální krásu, převzatou z antiky, jako pohanskou. Záhy si však vytvořil celou soustavu symbolů nebo použil některé antické symboly a artefakty posunem jejich významu. (32)

Mezi jednotlivými druhy raného umění Božího lidu vyniká hudba a zpěv, architektura. V nejstarších písních Božího lidu melodie pouze doprovázela slovo a sama o sobě, bez textu neměla význam. Před 8. stol. neznáme žádnou světskou hudbu. Skladatelé byli většinou z řad duchovenstva. Gregoriánský chorál byl díky podnětu Svatého Otce Řehoře Velikého tvůrčím podáním různých stylů náboženského zpěvu. Měl pastorální prostotu, poezii a něhu, ačkoli byl užíván uprostřed nepřetržitého sledu válek, masakrů, pustošení, hladu a moru. (33)

Umění vykoupeného Božího lidu není uměním pro umění, nýbrž uměním, které je určeno (v subjektivní duchovní podstatě dokonale, a případně, co do objektivní podmíněnosti jen v určitém stupni či rozsahu) pravdami víry. Náznorným způsobem se zde zachycuje duchovní proudění, dogmatické poznání, bohoslužebný vývoj, změny v typech zbožnosti během staletí. (34)

Církevní architektura se stala nezbytným estetickým pozadím, sjednocujícím celou soustavu uměleckého působení. Přitom nelze tvrdit, že románský sloh působí příliš masivně pouze pro nedostatek smyslu pro statické požadavky stavebních látek. I zde, v řádu pevných zákonů slohu je sladěna účelnost (bohoslužba) s nároky a možnostmi stavebních látek. Jejich vlastnosti jsou prostředkem k dosažení cíle: dokonalá nadpřirozená účelnost.

Po šesti stoletích putování Božího lidu dějinami byla architektura připravena k rozšíření do severní Evropy. Hodnotné prvky antiky byly zachovány a upraveny tak, že mohly v germánském prostředí rozkvést v ucelený stavební útvar, v gotiku. (35)

Už při vzniku gotiky začala stavitelská činnost přecházet z rukou mnichů na laiky. Třebaže se v tomto umění očividně uplatňuje náboženský a mravní činitel, umění už není tak oddělené od působení ostatních soc.-kult. činitelů. K případným podmínkám rozmachu gotického stavebnictví patří rolnické hospodářství, soustava rozdělování výsledků práce, cechy, potřeby obrany, křížácké výpravy.

Pronikání laického vlivu do umění, uvolněné v gotice, živelně pokračovalo v renesanci. Mnozí umělci, zejména výtvarní, se víc a víc dostávali na úroveň řemeslníků. Protestantská reformace přivodila konec gotické architektury, zvl. v Anglii. zesvětštění hudby a zpěvu bylo dovršeno v tvorbě a vystupování toulavých studentů (vaganti, goliardi). V renesanci, zvl. italské se rýsuje pojetí umění jako případně nezávislého na náboženství a mravnosti. Zároveň se zde však objektivně začíná

prosazovat vliv ostatních složek soc.-kult. struktury Božího lidu. V tomto smyslu byl např. Michelangellův David uměleckým ztělesněním demokratických svobod florentské obce, odvahy a rozhodnosti jejich měšťanských představitelů. (36)

Renesanční architektura byla případně podmíněna rozkladem vesnického hospodářství, přesunem hospodářství ze zemědělské usedlosti na moře, vzrůstající převahou rybolovu, průmyslu a obchodu nad zemědělstvím; v samotné organizaci stavebního díla se rozkládal cech a architekt se více uplatňoval jako jedinec.

Z italských měst byla Florencie už ve 14. stol. příkladem kapitalismu. Bylo to město obchodníků, bankéřů a cechů. Přes Pisu rozvíjelo středomořský obchod, přes Benátky východní. Podporovalo řemeslo a umění, počítající s mezinárodními styky, s peněžním obchodem a úvěrnictvím. Byl to první novodobý stát, kde byl dostatek hotových peněz, o které byla v ostatní Evropě nouze. Umělci byli nezámožní lidé, počítaní mezi řemeslníky. (37) Zároveň byli umělci řazeni k vědcům, a jejich tvorba se objektivně rozvíjela pod vlivem vědy (anatomie, matematika, geometrie). Matematický systém perspektivy, jehož užívá Piero della Francesca, dlužno chápat jako případně podmíněný vzrůstajícím matematickým racionalismem ve filozofii. V Brunelleschiho pojetí (např. chrám S.Spirito ve Florencii) nacházíme snahu určit geometrické plochy a plastické důrazy podle ústřední osy stavby, kde jsou jinak volné prostorové útvary. Brunelleschi znal pouze pravidla ústřední perspektivy, což vysvětluje jeho setrvávání u osové symetrie.

Do popředí zákaznických vrstev se začátkem 14. stol. dostala zámožná střední vrstva, která svým méně odříkavým postojem k životu případně objektivně podmiňovala také směry umělecké tvorby. Sami příslušníci této vrstvy, stejně jako šlechta, se ovšem nestávali umělci, neboť to pokládali za ponižující zaměstnání. (38)

Kromě cechů se stala výchozí prováděcí jednotkou tvorby dílna, kterou tvořil mistr s učedníky a pomocníky. Práce v těchto dílnách se specializovala podle požadavků zákazníků. případná závislost na zákazníkovi nebyla jen finanční, ale i prestižní. Zákazník vysoko společensky postavený případně zhodnocoval tvorbu umělce, usnadňoval jeho vzestupnou sociální mobilitu, kulturní význam, prestiž a slávu. (39) světská sláva případně působila jako podmínka prosazení se umělce jako jedince ve společnosti; umělec opustil gotickou anonymitu a svá díla autorsky označoval. Během 15. stol. začala být umělecká tvorba (zvl. literatura) hodnocena spíše pro svou estetickou funkci, než pro náboženské zaměření.

Utváření uměleckého kánonu proběhlo dvěma cestami: v byzantsko pravoslavné variantě se kánon změnil v kánon-symbol, pro který byl závazný jak vnější tvar, tak i vyjádření vnitřního, hlubokého významu náboženského dogmatu. (40) V umění křesťanského Západu se kánon nestal obsahově symbolickým dogmatem; spíše se tu utvářel jako tvarově ustálená soustava reprodukce náboženského námětu. Proto měl umělec v této soustavě možnost názorněji vyjádřit sebe sama jako jedince. Rozdíl pravoslavné ikony a západního církevního umění: pravoslavná ikona je méně osobní, a proto její malíř nezkresluje tolik původní obraz vnášením prvků své fantazie. (41)

Katolické duchovenstvo staví vedle názorného obrazu světa, vytvořeného malíři a sochaři, absolutní duchovost církevní hudby. Chorály, mše, rekviem, znějící pod klenbami chrámů, doplňovaly vždy díla výtvarných umělců. Mocné vznachy varhaní hudby usnadňovaly odstranění všeho povrchního, bezvýznamného a pozemského z duše věřícího; podmiňovaly probuzení či posílení lásky a nazírání božských tajemství.

Barokní umění je mnohem bližší spiritualitě gotických děl, než mentalitě renesance, ovšem přijímá od ní jisté uznání smyslové krásy. Tridentský koncil, který se konal v prostředí manýristických pochybností, položil základy pro nové sjednocení slohu v umění, pro barokní uznání světské nádhery a tělesnosti. Když koncil ukončil své dílo (r.1563), umělci se stále větším nadšením vyjadřovali svými díly moc a slávu, jak to dokládají v letech překypující zbožnosti (1620-80) římské chrámy Borrominiho, Cortonovy a Carla Rainaldiho, sochy a stavby Berniniho a obrazy P.P.Rubense.

Barokní umění vyjadřuje novou ortodoxii nadnesenými tóny a přehnanými tvary. Vždyť i tridentský koncil ohlásil svá ustanovení nadneseným tónem; odpadlictví přehlušil nádhrou; nepřel se, nýbrž vyhlašoval; pochybovače přesvědčoval spoustou svých předností. Barokní sloh dosahoval své rozhodné působivosti skvělou podívanou. Nejistoty manýristického umění řešil přehlušování - v těle, v síle, hmotě, prostoru, výšce, barvě i světle. Po bezkrevných a seschlých tvarech manýrismu znamenal barok sloh hojnosti, schopný vstřebat veškerý realismus a důsledně jej přetvořit k velkoleposti.

Tridentský koncil ovlivnil poslední údobí italské převahy v architektuře, sochařství a snad i v malířství. V letech následujících po koncilu předávali Italové nástupnictví v malířství umělcům zaalpským, kteří nalézali už málo podnětů u Italů a vraceli se na sever, kde Rubens přivedl barok k malířské zralosti.

Barokní architektura, která slavila své vítězství v Římě, získala záhy ve Francii a v Anglii akademičtější vzhled. Sedmnácté století, kdy žil Cervantes i Shakespeare, ale i Corneille a Molière, nejen Caravaggio a Velázquez, ale i Rubens, Bernini, Borromini aj., bylo stoletím velikánů. V umění obsáhlo několik slohů - vrcholný manýrismus, barok a pozdní barok, počátky rokoka a pitoreskního stylu. Uvážíme-li plodnost tohoto údobí, můžeme lépe zhodnotit také umělecké fungování tridentského koncilu. (42) Během této doby se v evropském portrétním umění ukazuje, že králové, šlechta, vojevůdci a kněžstvo poněmhu ustupují měšťanstvu, jehož kariérová křivka vykazuje vzrůst od 14. stol., dále vzdělaným, spisovatelům a vůbec umělcům, a posléze příslušníkům nejnižších vrstev společnosti, kteří se objevují v portrétním umění od 16. stol. (43)

Zároveň s poklesem případné závislosti daného umění na kněžstvu a šlechtě, a s nárůstem závislosti na měšťanstvu a politicích, houstnou řady umělců, snažících se tvořit zcela nezávisle. Umělec, který odhodil poslední pouta, jež ho vázala k cechovní tradici, tvoří nyní na vlastní vrub - snad volněji než dříve - zato však bez prestiže, nechráněn společensky a bez existenčních záruk. Velké osobnosti hudebních skladatelů, jako byl J.S.Bach, se utkávaly s tuhou a omezenou vládnoucí mocí. Händela dohnalo omezené anglikánské prostředí třikrát k úplnému nezdaru a soustavným štváním mu přivedilo mrtvici. (44)

Anglikánský protestantismus se pokusil prostřednictvím Milтона o vytvoření náboženské poezie mužnější, chladnější a rozumovější, než byla dosavadní, ale podobné pokusy stojí v dějinách osamoceny, nevytvářejí tradici a nezasahují nijak hlouběji a výrazněji do pozdějšího básnického vývoje. (45)

Holandská měšťanská společnost, ovládaná protestantismem, opírala se ve veřejném mínění výhradně o svědomí jednotlivce, a stavěla každého člověka jako jedince před základní otázky víry, podobně jako ho nechávala zcela osamocené v boji o holé přežití. Na rozdíl od katolické církve s jejím systémem hierarchie byl holandský protestantismus demokratický; avšak zatímco katolická zbožnost byla kolektivní a opírala se o dogma, protestantská zbožnost byla ryze individuální a vedla k daleko volnějšimu a jednotlivě rozlišenějšímu výkladu Písma sv. Přímý styk s bibli, čtenou a

prožívanou v národním jazyce, jakož i volný výklad biblických událostí měl velký význam pro Rembrandtovu tvůrčí obrazotvornost. (46)

Zatímco rozlet fantazie Itala Tintoretta vycházel především z hierarchického uspořádání světa, jako i velké oltářní obrazy Caravaggiovy, Rembrandtova obrazotvornost se opírala spíše o uvolněný výklad Písma sv. a rozjímání jednotlivce, ověřované neustálým nazíráním do vlastní duše. (47)

Rembrandtovo dílo, neoslavující dost honosně měšťany a velmože, tedy hlavní objednatele obrazů, a tedy nevynášející malíři valný zisk, bylo v protestantském prostředí nízko hodnoceno. Přesto odpor k tomu, co člověku podávají pouze jeho smysly, vedl tohoto malíře k hledání hlubší pravdy, a to v nábožensko-mravním životě člověka. (48)

Jisté podmínky pro rozvoj potřeby estetického prožívání případně nemusejí být příznivé. V krajní hospodářské bídě se potřeba prožívání estetické hodnoty věci nemůže snadno rozvíjet. Např. během 30tileté války byl český národ natolik hospodářsky vyčerpán a politicky ponížen, že se potřeba krásy mohla rozvíjet jen s velkými obtížemi. Nicméně nábožensko-mravní rozvoj vytvořil v podstatě pevný základ rozvoje umělecké tvorby i spotřeby jako málokdy dříve, takže se ustálila hudební a zpěvní tradice českého národa. (49)

Kdežto v prostředí puritánského odporu ke znázorňování nahého lidského těla docházelo k tomu, že zakázané ovoce pronikalo do určitého umění pod záminkou náboženských námětů; tak potom leckterý obraz, který navenek představuje náboženský výjev, postrádá náboženského ducha. (50) Určité umění pozbylo svůj náboj tehdy, když bylo zneužito různými hodnostáři a mocnáři k tomu, aby člověka svádělo, přemlouvalo a okouzlovalo. Tím, že se lidé v odezvě vůči kouzlu svodu pozdně barokních a rokokových Madon, Maří Magdalen a lidsky svůdných těl světců, snažili uniknout do jakési bezpohlavnosti, se nic nevyřešilo. Četné svaté obrázky a zobrazení Srdce Ježíšova a Panny Marie v sentimentálně nasládlém provedení byly proto tak oblíbené, že většinou mají - ač dosti vybledlé - přece jen stopy erotiky. Jednou z případných teoretických podmínek tohoto pseudoumění byl jansenismus. Jansenismus při vnějškovém zachovávání pravověrnosti zvolna rozměňoval a zamlžoval dříve jasné bohovědné pojmy. Rozkládal dosavadní křesťanské vyznání tím, že dával přednost bezvýhradně poslušným přezbožným ovcím. sloužícím s bezvýhradnou odevzdaností pouze svému duchovnímu správci, před lidmi plnými napětí, kteří v plnosti svých mužných a ženských nábojů slouží Trojjedinému Bohu v nedělitelném Božím lidu. Dané pseudoumění bylo teoreticky podmíněno učením Descarta, Pascala, Kierkegaarta. (51)

Platonický idealismus svérázně se uplatňující v německé filozofii 18. a 19. stol. případně teoreticky podmínil Beethovenovo průbojné hudební dílo podobně jako umění Goethovo, aj. Případnou politickou podmínkou daného umění byla francouzská revoluce. Mnohý umělec po ní nabyl přílišného sebevědomí a dosáhl vysoké prestiže a značného sociálního postavení, ovšem pouze na krátkou dobu. Šlechta nepřála tomuto umění, protože se obávala jeho vlivu. Měšťanstvo je odmítalo též, protože mu nerozumělo. (52) Obava, aby Německo nepotkala podobná pohroma, jaká postihla Francii v roce 1789, a znalost německé společnosti a z ní plynoucí přesvědčení o potřebě postupných reforem dané společnosti, byla případným předpokladem Goethova „evangelia činu“ prospěšného celku: člověk musí v sobě potlačit vše, co ho odděluje od pospolitého života a drží v zajetí sebe samého. Touhu člověka po svobodě a souladu může mu přinést jen činorodý život s jinými a pro jiné. (53) V Goethově Vilému Meisterovi nejde o únik do oblasti umění, ale o to, aby se mladý měšťan rozvinul v platného příslušníka nové společnosti; aby si do ní přinesl vytríbenou estetickou vnímavost a získal vnitřní volnost osobnosti, která až dosud byla výsadou šlechty. (54)

Evropskému básnictví 19. století je blízké nábožensko-mystické pojetí Dantovo, a to i v případech, kdy se proti němu zjevně útočí. Goethe, Shelley, Leopardi, de Vigny projevují silně spiritualistickou, mystickou kulturu lásky, jak ji známe z děl Dantových. Láska je jim hlavním smyslem a cílem života, nezbytnou cestou duchovního růstu. I básníci, kteří odporují vysokému hodnocení ženy, pojmají vztah lásky jako životní a osudový střed. I tito básníci erotického realismu a skoro pesimismu, od Musseta přes Baudelaira až ke Strindbergovi podléhají mystice více než se tuší. (55)

Vědecké objevy a technické vynálezy 19. a 20. století patří k činitelům, které objektivně podmínily vznik netradičních útvarů umění, jako umění fotografie, rozhlasu, filmu, televize. Dříve, než nové útvary umění dosáhly - prostřednictvím nadaných jedinců - sobě přiměřeným způsobem vysoké estetické hodnoty, byly vytvářeny technicky zručným, ale v tvůrčí podnětnosti málo plodným kolektivem, a podléhaly spíše tradičním druhům umění. Určité nové útvary umění byly tedy zprvu určeny především technikou (56), činitelem hospodářským (57), politickým (58) a státoprávním (59), jakož i celkovým sociálně-kulturním prostředím, v němž nová díla vznikala. Tak se projevuje kvantitativní stránka demokratizace umělecké funkce určité sociálně-kulturní struktury společnosti.

A. 3. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE UMĚNÍ

Umělecká tvorba prvotně pospolné družiny jako takové v subjektivní duchovní podstatě i jako případná objektivní podmínka dokonale fungovala sociálně a kulturně. Toto dokonalé fungování pravěkého umění jako takového nepodléhalo změnám daným přirozeně. Sociální a kulturní funkce umění pralidstva všeobecně postrádala vývoje, daného ryze přirozenými činiteli. Třebaže se přirozeně nezdokonalovala ani neupadala, přesto nebyla ani strnulá ani křečovitá, nýbrž vlivem nadpřirozeného činitele byla trvale dynamická a živá. K výrazné změně ve fungování umění došlo až v souvislosti s poruchou lidské přirozenosti jako důsledku hříchu.

Lidská společnost zákonitě přešla z pravěkého životního prostředí do prostředí nepříznivějšího člověku. V subjektivní duchovní podstatě všeobecně došlo jednorázově k úplné sociální a kulturní afunkci umění, a umění starověkého lidstva se v této své podstatné afunkci přirozeně nemění. Po stránce případného, podmiňujícího vlivu umění na společnost a kulturu byl nastolen přirozeně nezvratný vývoj rozkladu. Vývoj rozkladu případné sociálně-kulturní funkce starověkého umění se všeobecně uskutečňoval ve smyslu dezintegrace struktury přirozenosti člověka. V konkrétních případech však tento vývoj nebyl plynulý a jednostejný, nýbrž měl dvojaký, rozeklaný ráz.

1) Umění starozákonního lidu Izraele nepodléhá procesu přirozeného vývoje. Je nadhistorické. Nikoli samo ze sebe, nýbrž působností nadpřirozeného činitele se uskutečňuje v duchu překonání důsledků prvotního hříchu. Tím je dána i v duchovní podstatě dokonalá soc.-kult. funkce daného umění. Toto umění zpočátku nebylo zaznamenáváno v písemné podobě, nýbrž se projevovalo jen ústním podáním. Některé jeho útvary však byly přísně vázány na jisté sociální skupiny nebo určitá místa. Sociálně a kulturně nepochybně fungovaly různé průpovědky, příměry, bajky, pověsti, zejména o předcích, nebo ty, které vysvětlovaly nějaké zvyky či názvy nějakých míst. Široce rozšířeny byly také písně, související s pracovní činností (Nu 21,17-18) a oslavou vítězného vojska (1 S 18,7).

Středisky vzniku a uchovávání starozákonního písemnictví, hudby a zpěvu byly svatyně; každá z nich se vyznačovala pověstí o původu své svatosti (Např. Béthel, Gn 28,10-22). Také kolem různých bohoslužebných předmětů (Nu 21,4-9) a kultovních zvyklostí (Nu 16,40-46, Lv 23,42-43). Nejrozsáhlejší z nich se zabývá událostmi kolem schránky Úmluvy (1 S 4-7).

Izraelité podle Božích přikázání provozovali básnictví, hudbu a zpěv jako nábožensky funkční (60). Nesmrtelné žalmy, napsané pro zpěv, dodnes plní náboženskou a mravní funkci. Bohoslužebný zpěv zajišťovaly skupiny zpěváků, mezi nimiž byli i skladatelé žalmů. Žalmů se užívalo při každodenní modlitbě a o svátcích. Vznikaly jako lidský ohlas blízkosti mocného, spravedlivého a dobrotivého Boha a tuto blízkost svým zpěvákům a jejich posluchačům stále připomínají.

Nositeli žalmové tradice byli chrámoví pěvci. Ač jsou některé žalmy označovány jako Davidovy, přesto péče o jejich používání a přednes byly úkolem chrámových zpěváků, třebaže ne výhradní. I sám David totiž hrál na harfu (1 S 16,18-23; 2 S 6, 5) a řídil zpěv při bohoslužbě (1 Pa 6,31; 16,7-41n; 25,1). Sborová melodika žalmová byla prostá a blížila se spíše recitaci, v sólovém přednesu a antifonách se nápěv mohl rozvinout bohatěji. (61)

Chrámoví zpěváci služebně podléhali kněžím, avšak právě tento vztah i sociální rozdíly vedly zpěváky jednak k samostatnějšímu projevu, jednak k většímu porozumění pro potřeby širších vrstev společnosti. V žalmech je často pronášeno ujištění o Boží pomoci chudým (Např. Ž. 9,19;34,7;140,13), varování jejich utiskovatelů (Ž 14,6;82,3), prosby chudým o pomoc Boží (Ž 40,18; 10,12).

Pro vznik a udržování starozákonního písemnictví měli dále značný význam proroci. Písemné záznamy jim někdy obstarávali jejich přátelé (Jr 36), jindy okruh jejich žáků a následovníků. od 5. století před Kristem ustávalo přímé, ústní podání proroků. Ti se více zaměřovali na písemné šíření zjevení, často v podobě anonymních spisů. (Mal.,Zach 9-14) Později bývala tato prorocství nahrazována apokalyptiky (Iz 24-27), odhalujícími skrytá vidění. Tento způsob zůstal i po výrazové stránce daleko za přímým působením proroků.

Cílem úsilí proroků bylo zachování či obnova živé, tvořivé víry v Boha, a naděje na budoucí setkání s Bohem. Zasahovali nejen do soukromého, ale i do veřejného života, jak na poli náboženském a mravním, tak i v jiných oblastech soc.-kult. života. V knihách proroků se zachovala ostrá napomenutí boháčů, kteří žili v nadbytku a těžili z bídy chudých. Zvláště proroci Ámos, Micheáš a Izaiáš vystoupili s tvrdou kritikou chamtivých boháčů. Proroci učili všechen lid, bez ohledu na sociální postavení. Odváděli ho od nemravností, odrazovali od modloslužby a pověry, za něž předpovídali Boží trest. neváhali předstoupit i před samotného vládce a otevřeně mu sdělit nepříjemné pravdy či mu vytknout chyby. (I S 15,34; II S 12,1-25; I Kr 17,1; Jr 21; Iz 37; Jr 11,1-23) Svůj postoj a projev nezměnili ani v okovech. Pevností celého svého tvůrčího postoje projevují hrdinskou odolnost vůči vlivu sociálně-kulturního prostředí, přirozeně se vyvíjejícího směrem k úpadku.

Další skupinu, důležitou pro tvorbu, uchování a rozvoj starozákonního umění tvořili učitelé moudrosti, kteří sbírali a tvořili přísloví. Jejich dílo fungovalo v duchu poučení a nábožensko-mravního vedení lidí (Př 1-8, Ž 37,73, Job, aj.). Se zaměřením na spíše estetickou funkci byla vytvořena jenom nepatrná část Starého Zákona (Kaz, Velepíseň, Job, Rut, Jonáš, aj.), třebaže uměleckou podobu propůjčila svým dílům většina svatopisců, neboť důraz byl položen na nábožensko-mravní funkci daných děl.

2) Na rozdíl od tohoto starověkého umění podléhalo ostatní umění starověké společnosti přirozeným zákonům vývoje. Obsahovalo v sobě tedy zárodky úpadku a rozkladu. V některých případech dospělo starověké umění dočasně ke značnému rozmachu, aniž se v něm výrazněji projevil zárodek jeho budoucí zkázy. Tak třeba v antickém Řecku ve 3. stol. před Kristem se umění zjevně nesnižovalo k pouhé službě smyslové zábavy a užítkovosti. Umělci, jakož i obecnost, se na ně dívali buď jako na modlu nebo jako na vtělení Platonova ideálu naprosté krásy. Umění působilo

zvznešeným dojmem. Po stránce náboženské a mravní bylo povrchní, resp. fungovalo ve směru mnohobožství. Námětem bývala např. tragédie oběti slepého osudu (Oidipús, Antígona, Orestes), dále činy polobohů a lidských hrdinů. V daném umění neměla místo prostřednost. Nebylo zde místa pro prostého občana, o otroku nemluvě. Všední události lidského života, zejména jejich nepříznivá stránka, byla tímto uměním opomíjena. Toto umění okázale oslavující krásného, mladého člověka, dávalo obecnstvu iluzi jeho vyvýšení na místo nesmrtelné bytosti či polobožského hrdiny.

Zpěv a hudba plnili hlavně magickou funkci (např. dithyrambos k počtě Dionýsa). Starověký člověk se snažil zvláštními odstíny hlasu a zvukem nástrojů působit na neznámé tajemné síly, zaplašit démony, odvrátit neštěstí, zajistit zdar v lovu, podmanit přírodu. Později mu umění sloužilo k přednesu velkých epických básní hrdinských, básních svatebních, pracovních, divadelních her, atd. (62) Obecnstvo se z uměleckých děl dozvíдалo různé smyšlenky o životě bohů a polobohů. Už svými mytologickými náměty ze života božských bytostí umění vedlo řeckého občana k rozšíření hranic jeho pověry a modloslužby.

Nezanedbatelná byla jazyková funkce starověkého umění. poetično je vůbec básnické v užším slova smyslu teprve tehdy, když se skutečně vtělí a zaokrouhlí ve slova. tak např. Homér pomáhal vytvářet řeč. (63) Tato řeč, jako vyslovení vnitřního obsahu je něčím novým, co vzbuzuje samo od sebe údiv člověka. Díky básníkům existují slova zušlechťující nebo komicky snižující a přehánějící, jakož i zvláštní způsoby ohýbání slov. (64)

Antické umění většinou fungovalo společensky ve smyslu služby zájmům bohatých vrstev o zachování jednoty v obci či ve státě. Fungovalo též jako oslava mocných či silných jedinců (faraonů, císařů, vojevůdců, státníků, zápasníků) a jejich vyvyšování až k nesmrtelnosti, a případně ke vzbuzování strachu před nimi. Tehdy se objektivně začaly plněji projevat zhoubné zárodky v umění, dané prvotních hříchem. Umění víc a více sloužilo k rozptýlení pozornosti lidí, k uchvácení smyslů, k zábavě. (65) Ve shonu po strhujících smyslových podnětech se starověké umění obracelo stále rostoucí měrou od příznivých a zdravých jevů k nepříznivým a úchylným. Rozmanitost umění ve spojení s úsilím dráždit smysly vyústila do krajní složitosti výrazových prostředků, až se z prostředků stal samotný cíl. Tím ustala i případná, objektivně podmiňující funkce starověkého umění ve společnosti.

Přechod od starověkého umění k dnešnímu umění, které funguje společensky a kulturně vede přes Bohočlověka. Zvláštnost umění vykoupeného Božího lidu dlužno spatřovat v tom, že v uměleckém projevu je teprve nyní náležitě zhodnocena úloha subjektu, která vystupuje do popředí. Teprve umění vykoupeného Božího lidu lze opodstatněně chápat jako sebevýraz člověka. Podstatný sebevýraz umělce, projevující se v umění, nevyklučuje případnou objektivnost uměleckého zrcadlení sociálně-kulturní skutečnosti ve smyslu jeho přiměřenosti znázorňovanému předmětu. Zvýrazňuje totiž pravidelné rysy a příznačné stránky sociálně-kulturní skutečnosti, které se v umění zrcadlí osobitým a svérázným způsobem.

V raném umění vykoupeného Božího lidu se případná sociální a kulturní působnost uplatňuje pouze náznakově. Symbolika křesťanských chrámů se svým prostorovým ztvárněním je při své velkoleposti ucelená. Nepotřebuje ze strany výtvarných umění pomoc, aby našla vlastní sebevýraz (66). Nábožensko-mravní fungování raně křesťanské architektury objektivně zvyšoval zpěv žalmů a oslavných písní a hymnů. (Ef 5,18-20, Kol 3,16-17)

Bohoslužebná hudba je nejen okrasou bohoslužebných úkonů, nýbrž také sama plní funkci oslavy Boha a povznášení mysli obecnstva k Bohu. Hudba však má mezi jednotlivými druhy umění hlavní místo v bohoslužbě, poněvadž případně dodává bohoslužebnému textu větší působivosti, a tím

prispívá ke zvýšení estetické hodnoty těchto obřadů. Vlastní funkcí bohoslužebné hudby je dát textu větší účinnost, aby radostná novozákonní zvěst více zapůsobila na duši věřících a lépe je připravila k přijetí plodů milosti, které pocházejí z bohoslužebných úkonů. (67)

Již v 1. stol. po Kristu vytvořil Boží lid z chrámového zpěvu židovského vlastní bohoslužebný zpěv. K tomuto zpěvu zavedl sv. Ambrož (4. stol.) východní podání přednesu antifon a přenesl do bohoslužby také formu hymnů. Papež Řehoř Veliký (6. stol.) uspořádal užívané bohoslužebné zpěvy do uceleného souboru. Vzhledem ke své posvátnosti, vysoké estetické hodnotě a přijatelnosti pro všechny rozšířil se gregoriánský chorál po celé západní a střední Evropě, přičemž se ovšem do jisté míry poněkud přizpůsoboval místním zvyklostem. (68) Pro svou povahu a slohové prostředky chorál dokonale funguje nábožensky. (69)

Na rozdíl od raného umění Božího lidu, nabylo jisté, případně značně laicizované umění ve své sociální a kulturní funkci objektivně větší účinnosti. Velkolepě rozmáchnuté gotické chrámy posilovaly prostředí zbožnosti, na němž se účinně podíleli vedle kněžstva a mnichů také četní laikové. Od 10. století byl nad gregoriánské melodie připojován druhý hlas, čímž gregoriánský zpěv pozbýval svůj svěžejší a plynulý rytmus, a stal se těžkopádným. Když byl později (asi od 12. stol.) připojován ke gregoriánské melodii ještě třetí hlas, stávalo se, že každý hlas zpíval současně na jiný text. Od 14. stol. převaha polyfonie vytlačuje zájem o gregoriánský chorál. (70)

K celkovému účinku působení umění značně přispívalo malířství a sochařství. Fresky na stropěch chrámů, malovaná okna i okázalá roucha kněží vzbuzovaly v účastnících bohoslužeb radost z tvarů i barev. Uvolněnost pohybů postav, znázorňovaných na freskách, jakož i volnost pohybů soch, pokrčení a rozevlátost drapérií, atd., probouzely v Božím lidu radost ze samostatné činnosti.

V renesančním umění byla zapojenost umělce - objektivně často přesahující meze umělecké tvorby a výrazně ovlivňující dané soc.-kult. prostředí - doprovázena jednak vzestupem jeho hodnocení a prestiže jako umělce vůbec, jednak vzrůstem hodnocení jeho osobitých výtvorů.

V objektivně laicizovaném umění barokním šla účast umělce často souběžně se změnou jeho sociálního postavení. U barokního umělce pozbyla na významu činnost, přesahující oblast jeho vlastní umělecké tvorby, a směřující ke zvýšení hodnocení jeho díla a kulturního významu tvůrce. To neznamena, že by se barokní umění docela vyčerpalo, ale že proces případné laicizace daného umění postupující zprvu spíše kvantitativně (v renesanci), došel i kvalitativního rozvoje. (71)

Vzhledem k tomu, že barokní umění samo ve svém vlivu plně zasahovalo především městské obyvatelstvo, kdežto venkovské v menší míře, vyvolala nádhera tohoto umění i v oněch nižších vrstvách společnosti touhu po zkrášlení tvarů dosud jen užitkových. Nápodobou vyššího umění vzniklo nižší umění lidové, ale po dvou stoletích zase zaniklo. Význam tohoto lidového umění jako odezvy vyššího umění města dokládá úplnou laicizaci a kulturní znárodnění barokního umění. Umělecký program osvícenství, které mělo být protestem vůči baroknímu vzletu, vyznačuje chudobná obrazotvornost, která záměrně odhazuje vše, co je doprovázeno tajemností, podivuhodností, legendárností a hloubkou. Rozkazovačný postoj osvícenského umění, majícího fungovat nábožensky a mravně, projevuje se mj. tím, že završením oltáře či kazatelny už není Nejsvětější Trojice, nýbrž zobrazení starozákonních desek, aby se tak svědomí poddaných udržovalo bedlivé a připomínalo se jim, že přesné plnění Božích přikázání je jejich svrchovanou povinností. (72)

Evropské umění směřovalo k rozšíření případných podmínek jeho sociálního a kulturního fungování. Těžiště hudebního života se přenášelo z chrámu do opery, z klášterních a zámeckých

prostor do koncertních sálů. Umělec přestal vystupovat v rámci povinností poddaného, nýbrž byl najímán a odměňován za svůj výkon. Jinak byl nezávislý. Jeho výkon byl přístupný každému, kdo zaplatil. Skladatel přestával komponovat pro zvláštní sociálně-kulturní funkce (např. k hostině, k zahájení lovu, k tanci) a začínal komponovat jen pro poslech. Dominující funkcí hudby se stává estetická. Ve veřejné koncertní síni vznikl nový vztah mezi tím, kdo hudební skladbu provádí, a tím, kdo poslouchá. Příjemce umění v sále se už nemůže zapojit sám do umění, nýbrž může jen přijímat. (73) Rozpor mezi ideálem individualismu, jež někteří umělci chovali od dob francouzské revoluce v paměti, a mezi skutečností, kterou shledávali kolem sebe, dal vznik romantickému umění. Toto umění se ve svém působení zaměřilo na emocionální a smyslovou stránku příjemce. Tím ve svém působení zasahuje co nejširší vrstvy společnosti. Během procesu případné demokratizace určitého umění ustupují tradiční žánry tvorby do pozadí před nových druhů umění. Když se po první čtvrtině 20. století pronikavě šířil rozhlas, stal se nejvýznamnějším prostředkem rozšíření působení umění. Přesto se rozhlasové umění nikdy nestalo vedoucím mezi jinými druhy umění. Skoro souběžně s ním se rozvíjelo filmové umění. Od svého počátku bylo filmové umění spojeno s širokými, poměrně méně kultivovanými vrstvami společnosti. Filmové umění ve svém vlivu zasahovalo právě tyto široké vrstvy společnosti. Tradiční vybrané obecnost divadelní totiž projevovalo nezájem o zprvu filmové umění, které bylo zprvu esteticky ubohé. Přesto filmové umění případně plnilo mravní funkci (ctnost se zde v sentimentálním příběhu dočkala odplaty, zločin a neřest byly potrestány). Především ale plnilo funkci hospodářskou, pokud uspokojovalo potřebu zábavy a rozptýlení lidí po práci. (74)

Jako filmové umění, tak i televizní v nebyvalém rozsahu ovlivňuje společnost. Prostředek tak hromadný, který pro svou snadnou dostupnost přitahuje pozornost nejširších vrstev společnosti, nemůže pronikavě nezasahovat do značně ustáleného uspořádání kulturního dění. Svým vlivem nutí jednotlivce, podílející se na tvorbě v ostatních druzích umění, usilovat o co nejpůvodnější uplatnění, o odhalení vlastních osobitých hodnot, a poskytovat svým díly obecnosti takové estetické zážitky, jaké jim televizní umění poskytnout nemůže. (75)

Kvantitativní období případné demokratizace určitého umění je podkladem fáze kvalitativní. Dokonale demokratizované umění představuje esteticky hodnotné umění nejširšího společenského dosahu, znamenajícího současně kultivaci daného sociálně-kulturního celku a jeho strukturálních složek. Zárukou trvání takového příznivého přirozeného vývoje sociálně-kulturní funkce umění se čím dál tím více stává Boží milost, lidskou skupinou v modlitbě očekávaná. Bez ní se místo demokratizace funkce umění může dostavit jediné zmasovění, vulgarizace.

B. SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ MOBILITA UMĚNÍ V PROSTORU

1. PRONIKÁNÍ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ DO UMĚNÍ

Třebaže umělecké dílo je značně společensky a kulturně podmíněno, povrchní sociologický přístup přeměňuje tento vztah v jednostrannou závislost umění na sociálně-kulturním prostředí. (76) Soustavný sociologický přístup vede k přesnějšímu rozlišování, které ze soc.-kult. činitelů pronikají do umění tak, že ho zasahují pouze v jeho případné, vnějškové stránce, a které ho ovlivňují nejen takto, jako případná, objektivní podmínka, ale i v subjektivní duchovní podstatě. Současně vede také k rozlišování jistých rozdílů v působení sociálně-kulturních činitelů u samotného umělce. Takto lze rozlišovat:

- objektivní, předem dané soc.-kult prostředí, jež umělce částečně podněcuje,

- ideálně pozměněné soc.-kult. prostředí, jež si umělec tvoří ve vlastním nitru,
- uměleckou tvorbou objektivně změněné soc.-kult. prostředí. (77)

Jako úsilí vyjádřit metafyzickou pravdu věcí, tj. shodu věcí s jejich božskými ideami, je umění těsně spjato s náboženstvím. Je krásným svědectvím o dokonalosti stvoření. A jako je každá stvořená činnost nápodobou činnosti božské, tak i lidské umění je nápodobou umění božského (78).

Mezi náboženstvím a uměním je vnitřní příbuznost. Umění je projevem duchovního života člověka. Usiluje o vyjádření krásy ve smyslových formách. Krása je duchovní hodnota jako pravda či dobro. Není však správné ztotožňovat náboženství s uměním, jako činili staří Řekové, pro které samo umění bylo náboženstvím. Na druhé straně nelze zase oddělovat umění od náboženství. Každé opravdové umění je ve své subjektivní duchovní podstatě náboženské, třebaže nemůže náboženství nahradit; je však náboženské také případně, totiž svým symbolismem, avšak to jen v určitém stupni, totiž podle toho, do jaké míry vyjadřují tyto symboly náboženské obsahy a hodnoty. (79)

Náboženství má na strukturu a funkci umění velký vliv. S čím vznešenějšími a ušlechtlejšími hodnotami je autor ve spojení, tím více je kultivována jeho osobnost, a tím dokonalejší může být jeho umění. (80) Náboženství v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy dokonale a nevykořenitelně strukturuje umění, i když případně nejsou náboženské hodnoty v autorově nitru pojmenovávány a vymezovány v tradičních pojmech. Subjektivní duchovní podstatou každého umění je přirozeně vždy náboženství (jakož i mravnost, protože umělec nemůže přestat být ve své tvorbě člověkem), třebaže je někdy nejasně uvědomované umělcem, nevymezené v tradičních kategoriích; k tomu dochází případně jen v jistém stupni, který je dán tím, v jaké míře či rozsahu je víra umělce doprovázena přesvědčením, jakož i emocionálně zažitou náboženskou zkušeností. Náboženství a mravnost v subjektivní duchovní podstatě přirozeně tvoří nutný základ umělecké tvorby, i když některé moderní umění případně (ve jménu nezávislosti a volnosti umělecké tvorby) odmítá závislost na náboženských a mravních hodnotách. Správnou cestu v tvorbě ukazuje umělci v subjektivní duchovní podstatě pravda o posledním cíli, k němuž je stvořen, a ke kterému má všechna jeho činnost přímo nebo nepřímo směřovat. Takto je nadpřirozeno úrodnou půdou pro uměleckou tvorbu. (81)

Jak umělec tak jeho tvorba v subjektivní duchovní podstatě nemůže ignorovat hodnoty náboženství a mravnosti. Dílo, které se v subjektivní duchovní podstatě přičí náboženským a mravním hodnotám, a které totálně obrací pozornost k vnějškové stránce umění, nelze nazvat krásným. Vzbuzuje totiž spíše úlek, šok, strach, úzkostný stav, pesimistickou náladu, malomyslnost ba i zoufalství. Právě křesťanská láska v subjektivní duchovní podstatě působí tvořivě a vynalézavě na zušlechtění a zjemnění hrubosti a surovosti, na překlenutí obav a úzkosti. (82) Křesťan totiž v subjektivní duchovní podstatě nemůže být jiný než veselý, optimistický. (83)

Záhy po vykoupení Božího lidu dočasně sloužil strach, (jakož i zastrašování), který souvisí s ošklivostí, k nápravě primitivních hříšníků a k jejich přivádění na cestu ctnosti. Netrvalo však dlouho a Boží lid dospěl : strašný čert se stává směšným strašákem ; čert je rázem jednou z nejoblíbenějších komických postav. Po Dionýsovi a jeho družině zdědil v různých obměnách a doplňcích vzhled vytáhlého svůdce i přitloustlého hlupáka z pohádek. Nad čertem vyhrává sázku baba, kdekoli je muž v úzkých se svým rozumem, Káča z českých pohádek se stává postrachem pekla, Kašpárek jí pomáhá. Za tento rys osvíceného přechodu od strašného k směšnému vděčíme především křesťanství, které se na vyšším stupni rozvoje mravnosti člověka obejde bez čertů a zastrašování. Strašné přestává strašit a stává se směšným. (82)

Není nikterak žádoucí, aby umělec měl při tvorbě na paměti výhradně náboženské náměty a mravní hodnoty. Případně lze totiž připustit všechny náměty k umělecké tvorbě, budou-li na svém místě, avšak v duchovní podstatě musí dílo odpovídat nadpřirozené pravdě. V duchovní podstatě je nadpřirozeným středem umění Nejsvětější Svátost, v níž aktuálně žije a působí Bůh. (84) Umělecká tvorba v subjektivní duchovní podstatě vyžaduje houževnaté úsilí, aby umělec samostatně vnikl v tajemství víry a originálním způsobem je uměl názorně projevít a sdělit. (85)

Autor má při své tvorbě dbát pravdy. To znamená, že autor musí mít především jako člověk vnitřně osvojený pevně vyhraněný názor, obsahující mj. také poznání a přesvědčení o tom, že základní životní pravdou člověka je nejen řádně a proto harmonicky fungující struktura jeho přirozenosti, nýbrž také nadpřirozené zaměření jeho duše ; totiž přirozené tíhnutí lidské struktury k sebepřekonání. Toto sebepřekonání není možné v mezích dané struktury ani na základě ryze přirozených motivů, vycházejících z dané struktury ; jinak by se takové úsilí rovnalo pouhému individualismu a la Nietzsche. Přitom však autor nesmí pojímat lidi ani jako anděly, tj. ryze duchové inteligentní bytosti, ani jako svaté. Musí je brát tak, jak skutečně žijí, tedy s jejich případnými nedostatky a slabostmi ; nikoli však tak, že by hledal zalíbení jen v odhalování těchto mezí a slabin, ale aby odhalil neměnnost přirozeného řádu tvorstva stejně tak jako nadpřirozeného řádu Božího. Má tedy esteticky hodnotným způsobem, tedy krásně vyniknout fakt, že konkrétní člověk odporující řádu vtištěnému Stvořitelem do tvorstva se ocitá v nebezpečí své záhuby. Nad tím vším by měla ještě jasněji a jako „obrys struktury vyššího všechno rámuujícího světla“ vyniknout nekonečnost Boží lásky, tolik shovívavé a ochotné místo spravedlivého odsouzení milosrdně odpouštět. Něco takového ovšem nezbytně vyžaduje, aby umělec žil nadpřirozeným životem své duše, a ochotně přijímal podněty z tohoto svého duchovního života. Způsob, jak autor projeví tuto vnitřní zkušenost navenek a znázorní ji ve svém díle, je plně záležitostí jeho svobody - při zachování řádu krásy.

Krása uměleckého díla (jako ostatně krása tvorstva vůbec) je v duchovní podstatě odleskem krásy a pravdy nadpřirozené. Je to velké dobrodiní, protože nám dává tušit cíp Boží velikosti. Posbíralo před branami ráje ztracený řád, krásu velikosti skryté v podstatě věci, v níž se jeví velký, stvořitelský, krásný duch Boží. A třebaže někteří umělci případně nechtějí, totiž nemají onu intenci sloužit štěstí, občerstvení a útěše lidí, přece toto vše ve skutečnosti dávají.

Opravdovým umělcem je ten, kdo se dá unést objektivní krásou, kdo se umí divit a nechá se vést intuitivním nazíráním rozumu. Tato dojemná odpoutanost však zůstává na přirozené půdě, zůstává ryze lidským úkonem. Je vyloučený nějaký nadpřirozený zásah přímo do úkonu umělecké tvorby, protože jinak by buď byl Bůh spoluautorem umělcových nedokonalých pokusů, nebo vše, co by vzešlo z umělcovy tvorby by muselo být naprosto dokonalé a bezvadné. Bůh netvoří za umělce, ani když se autor ve své subjektivní duchovní podstatě k Bohu pozvedá a podřizuje mu svou vůli. Člověk se tím pouze otvírá vyšší inspiraci, ale nemůže na ni ve své tvorbě lehkovážně spoléhat. Tohoto nadpřirozeného vnuknutí se mu sice od Boha dostat může, ale nemůže si je nijak sám zasloužit. Nicméně tento jeho duchovní postoj otevřenosti, tíhnoucí k sebepřekonání, který je podstatně založen nejenom na pokorné modlitbě, ale především na celém jeho životě uspořádaném v souladu s řádem, který Bůh vložil do funkční struktury jeho přirozenosti, a tedy i v souladu s nadpřirozeným řádem Božím, je výchozí pro případnou uměleckou tvorbu, v níž se člověk překonává navenek. Umělecká tvorba je v subjektivní duchovní podstatě integrální částí nejen života jeho rozumu a svobodné vůle, nýbrž také jeho života nejvyššího - života z milosti. Milost totiž neníčí přirozenost, ale zušlechťuje ji. Povznáší k účasti na životě nadpřirozeném. Žije-li umělec z milosti, pak se jeho tvorbě dostává nejen nejvyššího předmětu, nýbrž také nejvyššího posvěcení pro všechny ostatní, i nejběžnější předměty. Otevřen v subjektivní duchovní podstatě Božím požehnání, bez něhož nemůže překročit meze své přirozené funkční struktury, tvoří autor ze své přirozenosti připravené a povznesené k

posvěcení. Jeho umění nikdy docela nevystihne a názorně plně nevyjádří onu vnitřní krásu ani bohatství života v nadpřirozených hodnotách.(86)

Třebaže je každé umění v subjektivní duchovní podstatě náboženské, nelze tvrdit, že každé umění je náboženské také ve svém případném, podmíněném rázu. Umělec totiž netvoří jenom ze své subjektivní duchovní podstaty. Tvoří celou svou bytostí, celou svou přirozeností, která je duchovně-tělesná. Přitom duše je podstatná forma těla, které ačkoli je případná podmínka formování, není jen pasivním přívěskem duše, nýbrž rovnocennou složkou jednotné lidské přirozenosti. Obecně lze tedy uvažovat jen o subjektivní duchovní podstatě umění jako dokonale náboženské (a mravní), nikoli o jeho případných podmínkách. Některé umění je náboženské jak v subjektivní duchovní podstatě, tak také co do případné podmíněnosti : v duchovní podstatě je dokonale náboženské, kdežto případně podmíněně se jeho náboženskost projevuje pouze v nějakém stupni. (87)

Umění nemůže vyplnit celý život člověka. Nemůže být jeho cílem. Naopak se dokonce může stát jeho neštěstím, není-li správně zasazeno do života. Umělec má své místo a to velmi důležité místo ve společnosti. Z této důležitosti jeho funkce ve společnosti vyplývá také zvláštní umocnění důstojnosti jeho osoby, jakož i vysoké kulturní hodnocení, prestiž. Umělec má mnoho obdivovatelů. Odtud plyne jeho velká osobní odpovědnost. Je mylné tvrzení, že umění nemá nic společného s mravností. Řekneme-li, že umělec jako miláček těch, kdo se mu obdivují, má vůči nim odpovědnost - a právě tak má odpovědnost k celé společnosti, ve které je důležitým činitelem - potom je docela samozřejmý závěr, že umění a mravnost spolu těsně souvisí.

Každý lidský čin má svou mravní stránku jak pro toho, kdo ho koná, tak i pro toho, kdo ho pozoruje. A tak umělec, který sleduje zlý cíl, vytváří dílo mravně zlé, aspoň pokud se týče jeho samého.

Kromě toho také dílo je obvykle určeno k tomu, aby u jiných lidí vyvolalo odezvu. Tuto reakci nelze omezit pouze na smyslovou oblast. Smyslová sféra tu nikdy není izolovaná, nýbrž je spjata s celým člověkem a vyvolává mravný nebo nemravný postoj toho, kdo nalézá v díle zalíbení - ať už jde o sochu, malbu, hudbu nebo drama.

Na druhé straně je však zase nevhodné tvrzení, že by umění mělo mít nutně mravoučné poslání, nebo poskytovat mravoučné poučení. (88)

Každý umělec má - na podkladě svého přirozeného uměleckého nadání či daru - závazek nejen k užívání či naplňování jakož i rozvoji dané hřivny ve vytváření esteticky funkčních děl, nýbrž také k uskutečňování a rozvoji dané hřivny v tvorbě děl, které případně podmíněně (tedy nikoli samy od sebe, nikoli ve své duchovní podstatě) fungují jednak ve smyslu oslavy Stvořitele, tedy nadpřirozeného Původce jeho nadání, jednak ve smyslu rozvoje a integrace mravního celku (rodiny, národa, atd.).

Umění může uplatňovat společenské cíle dvěma způsoby, buď cestou explicitních výpovědí nebo pomocí prostých implikací, tozn. jako nevyslovený názorový předpoklad zdánlivě bezvýznamných sociálních a kulturních činností, událostí a jevů. Nepřímý způsob vyjadřování je však v umění účinnější, než přímé tlumočení nějakých společenských cílů nebo náboženských či mravních hodnot. (89) V umění případně vyniká etický patos a opravdovost zájmu o člověka. Tak umění případně, podmíněně (nikoli ve své vlastní subjektivní duchovní podstatě) vyjadřuje to, čeho se společnosti v mravní sféře nedostává. Jedině tak umění v nějaké míře či stupni posiluje rozvoj náboženství a mravnosti, tj. hodnot společensky a kulturně nejpotřebnějších. Tak umění ve svém případném fungování náboženském a mravním, a ve svém podstatném, vlastním fungování estetickém působí

jako činitel sociálně konsolidační a kulturně integrační. Zvláště výrazně se to projevuje v dobách národního mlčení či temna, vynuceného případným zastrašováním a manipulováním svědomí (třeba i navenek nenásilnou formou působení sdělovacích prostředků, aj.).

Zároveň umění působí ve společnosti také jako mocný faktor stimulační : umění (např. blues či protestsong, satira) silně usměrňuje v dobách smutku emoce, rozněcuje nadšení, případně podporuje naději a důvěru. Nelze zanedbat okolnost, že umělec svým dílem případně v nějaké míře zaměřuje pozornost lidí na pravidelné, řádné a charakteristické rysy reality, a tak jim usnadňuje vytváření si správného životního názoru a postoje k realitě. Ve velkých uměleckých dílech nacházíme vedle vlastní, podstatné estetické hodnoty ještě případné hodnoty mimoestetické - náboženské a mravní, které v nějaké míře implicitně odpovídají na otázky , jež umělci klade jeho lidské svědomí, jeho rodinné a národní prostředí.

Umění případně, podmíněně v nějaké míře spojuje jedince a rodiny v národní jednotu jak horizontálním, tak vertikálním směrem. Horizontálním spojením se v sociálním působení umění rozumí jeho působení do šíře, poutání mysli a srdcí všech žijících současníků k nějakému společnému cíli. Všichni přijímáme a užíváme výtvořiny současného umění, snažíme se o plnost jejich estetického prožívání, zušlechťujeme jimi svůj život. Kultivovanější vrstvy společnosti žijí v důvěrnějším styku s uměním, nicméně také mezi méně vzdělané vrstvy doléhá jeho vzdálená ozvěna a zušlechťuje jejich život.

Ve vertikálním smyslu spojuje umění navzájem jednotlivá pokolení národa. Naši předkové zapadli do nepaměti, ale zůstaly po nich památky jejich tvůrčího snažení. V uměleckém odkazu trvají stále mezi námi a budou žít i pro příští generace. Z uměleckých děl se dozvídáme, jak žila, cítila a smýšlela předcházející pokolení, po čem toužila a jaké společné ideály měla jejich doba. Tvořící umělec svou osobní aktivitou plní zároveň společné poslání : vyslovuje jasným tvarem představu jinými sotva tušené, zachycuje v sochu či obraz zvláštní hnutí svého nitra, odpovídající hnutí člověka jako společenského tvora vůbec. Umění udržuje spojení s minulostí. Myšlenkové postupy, citové vzněty a touhy lidí se neztrácejí, protože jsou konzervovány v tom, co jim autor vytvořil jako odpovídající odraz v dynamické struktuře svého díla. Jsou případně zachyceny v knihách, notách, obrazech, sochách i budovách.

Sledujeme-li případné mravní fungování některých druhů umění, slyšíme, že např. v hudbě dokázal Leoš Janáček svou intuicí“vyposlouchat“(přesněji řečeno nazírat) v prchavém nápěvku mluvy charakter člověka, jeho mravní ryzost nebo i bezpáteřnost, a pronikl k rozhodujícím otázkám mravnosti a lidskosti. Stal se umělcem nového humanismu, nových společenských perspektiv a nové lidské naděje. (90)

Jedná-li se vztahy mezi uměním a mravností, nejde ani tak o rozbor častých úchylek a poruch daných vztahů, jako spíše o odhalení společného a jednotného základu jak umění tak mravnosti ve fungující struktuře stvořené lidské přirozenosti, v řádu, který této struktuře přirozenosti člověka vtiskl Stvořitel.

Mravnost je vztahem lidského jednání k normám, které určují jeho mravní hodnotu. Kdo však určuje tyto normy ? Normy jsou přirozeně založeny na řádu vlastním funkční struktuře člověka jako jednotlivce i společenského tvora. Tento řád je v souladu s nadpřirozeným řádem Božím, neboť jej právě Bůh vtiskl do lidské přirozenosti. Bůh dal člověku rozum a tím také základ k vybudování mravního řádu. Vložil do jeho nitra přirozené zákony, a dal mu také zákony pozitivní, a to jak ve Zjevení tak i prostřednictvím učitelského úřadu Církve. Mravně je to, co odpovídá tomuto souboru zákonů, řídících lidský život, ale ne pouze nějak vnějším způsobem, nýbrž tak, že to odpovídá a

pomáhá harmonickému rozvoji všech funkcí struktury lidské přirozenosti. Nemravné je pak to, co je v rozporu s tímto souborem zákonů, neboť to objektivně odporuje nadpřirozenému řádu Božímu a subjektivně to vede k stagnaci či úpadku souladného fungování přirozené struktury člověka, ba i k porušení stability samotné této struktury. Tento pojem mravnosti je vybudován na metafyzických základech a proto nepodléhá dobovým změnám. Mravní zásady jsou neměnné tak, jako je stále stejná rozumná přirozenost člověka. Mění se jen jeho sociální vyspělost, mění se kulturní poměry, ale subjektivní duchovní podstata zůstává stejná. Jak tedy vysvětlíme ony tři omyly, na základě kterých mnozí umělci, jakož i mnozí obdivovatelé jejich tvorby odmítají jakýkoli vliv mravního řádu na uměleckou tvorbu ?

1) Především je-li umělec opravdu svobodný ve své umělecké tvorbě, nemá povinnost respektovat mravní řád ? Mravní řád je přirozeně v podstatě řád lidský. Nechce-li kdo přestat být člověkem, nemůže přehlížet mravní řád. Každé lidské jednání už tím, že je lidské, podléhá mravnímu řádu, je předmětem odpovědnosti člověka. V každém uměleckém díle můžeme proto rozlišovat dvojí stránku :

A) Předně tu stránku, pro kterou je umělecké dílo uměleckým. Umělcovo dílo je tehdy umělecké, je-li správně vytvořeno podle zásad uměleckého tvoření. Mravní řád zde nemůže přímo působit, protože tvorba krásného díla se řídí řádem krásy.

B) Umělecké dílo však má také stránku sociální. Autor svým dílem působí na druhé lidi. Jeho dílo nezůstává v něm, není pouze jeho zážitkem, nýbrž se projevuje navenek, a tak ovlivňuje druhé lidi. Zde přichází ke slovu mravnost. Zde je autor odpovědný za to, jaký účinek vyvolá jeho dílo u druhých lidí. Kdyby autor tvořil dílo jen pro sebe a pak dokonale zamezil kontaktu ostatních lidí s tímto dílem (tozn. z hlediska svého pomíjivého života by ho vlastně nakonec musel zase zničit), potom by se patrně mohl odvažovat tak daleko, jak velká je únosnost jeho vlastního svědomí. Sotva však oslovuje svým dílem jiné lidi, ihned musí respektovat ty, na které působí. Zde je svoboda jeho tvorby usměrňována mravními zásadami. Jediným cílem umění je tedy samo dílo a jeho krása. Avšak pro člověka, jenž tvoří, vstupuje vytvářené dílo do mravního řádu, a v tomto směru je pouze prostředkem. Pokud by autor díla nebo příjemce díla (obecenstvo) pokládal umění nebo krásu díla za poslední cíl svého jednání, tudíž za samu blaženost, byl by prostě pouhým modloslužebníkem. Je třeba, aby autor nebo příjemce díla jakožto člověk žil pro něco jiného než pro samo umělecké dílo. Stvořitel je nekonečně více hoden lásky než jakékoli dílo lidské. Umělecké dílo, které ve své struktuře či funkci odporuje Božímu řádu, odporuje samotnému umění, ztrácí pro sebe v tom okamžiku jakýkoli důvod své krásy, a postrádá vše, čím by mohlo člověka podpořit v harmonickém rozvoji jeho životních funkcí.

2) Rousseauovský naturalismus je rozporu s učením o dědičném hříchu a jeho následcích. Předpoklad neporušenosti lidské přirozenosti, tozn. všestranné a dokonalé harmonické funkčnosti a naprosté stability struktury přirozenosti člověka je neodůvodněný. Proto je také řádně nezdůvodnitelný požadavek různých umělců předvádět zlo v celé jeho obnaženosti. Základním pravidlem pro zodpovědného umělce je : Neznázorňovat nic, co zanechává v nitru příjemce díla převažující dojem svůdného zmatku ; představovat každou úchytku od řádu jako hřích i s jeho neblahými důsledky pro lidskou přirozenost - dezintegrace její struktury, disharmonie jejích funkcí. Jen tak pojaté umění může opravdu pomáhat člověku v jeho lidském rozvoji, tj. v integraci struktury jeho přirozenosti a ve všestranné harmonizaci jejích životních funkcí.

3) Pokud jde o umění pro umění, předpoklad samoúčelnosti umělecké tvorby odporuje řádu vlastního funkční struktuře přirozenosti člověka. To však neznamená, že by umění muselo být nutně tendenční. Nemá-li však člověk být prostředkem umění, potom umění musí sloužit člověku. Jak si

tedy má počínat umělec, zejména křesťanský autor ? Má snad mít po ruce křesťanskou mravouku, aby se mohl co chvíli poučit, zda smí to nebo ono ve své umělecké tvorbě? Nikoli. Chce-li autor, aby jeho dílo bylo v souladu s mravními principy, nemusí je neustále porovnávat s nějakými mimoestetickými pokyny, přicházejícími vůči němu zvenčí. Stačí bude-li sám žít ve shodě s řádem své vlastní přirozenosti. Pak bude proniknout mravními zásadami tak, že nebude tvořit jinak než v jejich světle. Vtiskuje-li poctivě do struktury uměleckého díla výraz svého nitra, pak do něj promítá také řád svého lidství, tedy řád mravní. Potom může být jeho dílo všestranně krásné, protože mu neschází onen vynikající rys, příznačný pro krásu lidského, mravního řádu.

Zásady křesťanské mravnosti vzhledem k umění :

1) Umění má zušlechtovat člověka. Proto každé umělecké dílo, které působí opačným směrem, je nemravné. Jsou některá díla, např. literární, filmová a televizní, kterými prolíná jistý sadismus, a tak nutně způsobuje zhrubnutí, zvláště u dětí, mládeže a jiných kategorií, snadno podléhajících vnějším vlivům.

2) Každé skutečné umění je pravdivé, protože pravda a krása jsou pojmy, které nelze postavit proti sobě. A proto každé umění, které je lživé, nebo líčí zlo jako dobro či dobro jako zlo, neřest jako ctnost, vyšší hodnoty jako nižší a naopak, zkresluje skutečnost, je umění falešné a odporuje přirozenému řádu věcí.

3) Každé skutečné umění jako výraz krásy vede k nadpřirozenému Božímu řádu, protože Bůh je nadpřirozeným Původcem přirozeného řádu stvoření, k prameni veškeré pravdy a krásy. Naopak každé umění, které záměrně a cílevědomě odvádí od Boha, není uměním, protože odvádí od absolutní Krásy. Není výrazem Krásy, kterou popírá.

4) Konečně nutno zdůraznit zásadu křesťanské opatrnosti : Ne každé umění je pro všechny. Jsou umělecká díla, která potěší, povznesou toho, kdo je schopen je přijmout, zatímco pro jiného mohou být zklamáním. Existují umělecká díla, která mají všechny vlastnosti velkého umění a nejsou v rozporu s mravním řádem, a přece mohou pohoršit toho, kdo pro ně není zralý. Proto se nevodí malé děti do uměleckých galerií, ani na taková divadelní představení, jakým nemohou rozumět, ani jim nedáváme číst takové knihy, na které nestačí a které mohou leda uškodit jejich duši. A podobně také dospělý člověk musí mít dost pevné vůle vzdát se požitku z umění, které je sice po ruce (zvl. televizní díla), ale on tuší, že by to či ono dílo mohlo uškodit jeho duši. Kdyby neměl dost pevné vůle a rozhodnosti, potom nemělo žádoucí účinek ani to nejhodnotnější umění. Zde je nutno dbát osobních dispozic každého člověka. A to je záležitost křesťanské ctnosti opatrnosti. (91)

Nejenom náboženství, nýbrž také mravnost je tedy v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy dokonale funkční umělecky. Mravnost je subjektivní duchovní podstatou umění, třebaže případně zůstává někdy umělcem nenaplněna ve svých tradičních a obvyklých projevech. Umění v subjektivní duchovní podstatě nelze izolovat od mravnosti, jako nelze oddělit umělce od člověka - jakožto jedince a jako příslušníka společnosti. Chápeme-li mravnost jako řád lidského jednání, jehož dodržením se lidské jednání stává dobrým, pak má mravnost co říci také umělci. Musí být jeho vůdkyní, aby se neodcizil své vlastní lidskosti. Umění se totiž vztahuje k vnější, okrajové stránce věcí jen v druhořadém smyslu. Především totiž vystihuje řád, ducha tvořícího krásu myšlenky řádu, která je do každé věci vložena. Kdekoli se autor provinuje proti řádu své přirozenosti, provinuje se i proti svému umění, které tak zavádí do slepé uličky. Náзор, že umělec ve své tvorbě nepodléhá žádné mravní normě, že se řídí jen svým cítěním, že ve své tvorbě naprosto nezávislý a svrchovaný, má původ v nedostatku rozlišování umění od umělce. Umění o sobě přímo nezávisí na mravnosti v tom smyslu, že jeho obor se liší od oboru mravnosti. Umění je zaměřeno ke krásnu. Řídí se tedy

estetickými pravidly. Tato pravidla nemůže určovat etika, nýbrž nanejvýše nějaké teorie umění. Ale s ohledem na skutečnost, že umělecké dílo tvoří člověk, (a tvoří ho zase pro člověka, neboť člověk toto dílo také přijímá a prožívá), proto je umělec podroben mravnímu zákonu jako každý jiný člověk. Etika vyžaduje, aby umělec rozvíjel své schopnosti, a připomíná mu, že jeho dílo má sociální charakter. Umělec smí ve svém díle zobrazovat třeba i zlo, ale ne tak, jakoby bylo dobrem, ani nesmí zaměňovat hodnoty vyšší a nižší. (92)

Umění neuvažuje, nýbrž prostě podává k užaslému nazírání. Dává vidět, zřít. Odtud plyne závazek umění k mravnosti : aby - jako lidské jednání - bylo především zakotveno ve svém řádu a ten je pro umění : nazírat, objevovat vnitřní krásu. Když to umělec nedělá, třebaže k tomu má nadání a má tedy poslání vůči onomu řádu a vůči oné kráse, pak jedná nemravně. Hlavní nemravností takového umělce je, že se provinuje na svém poslání, vyplývajícím z daného nadání, vůči němuž má odpovědnost rozvíjet a naplnit je v umění ; autor pak zaměňuje úlohy ; to, co pak dělá, není už autentické umění, třebaže to dělá jinak nadaný, zkušený, dovedný umělec. Všechno, co tvoří velký a známý umělec, nemusí nutně být opravdové umění. Také u něho může někdy být okamžik slabosti chtěné nebo připuštěné, okamžik zrady či pohodlí. (93)

Ve vlastní tvorbě není autor vázán něčím jiným, než tvůrčí intuicí, nadáním, schopnostmi, zkušeností. Jenže už tady začíná jeho závazek. Přichází-li člověk na svět jako tvor společenský, žije v něčem z ostatních lidí, z jejich schopností a dovedností, neboť oni všichni přispívají ku pomoci bratřím v lidské skupině. Také umělec je vázán tímto zákonem služby. Z této povinnosti má závazek užívat svých schopností tak, aby jeho dílo bylo co nejdokonalejším a nejlepším přínosem. Umělec, který - přes vlastní nadání - odbývá svá díla (nedbalostí nebo nedostatkem technické přípravy), provinuje se na svém poslání. Umělec je ve své vlastní tvorbě suverénem. Tam za ním nemohou jiné zákony a pravidla, než jeho tvůrčí inspirace, než řád krásy. Umělec však nikdy není vytržen ze společnosti, i kdyby takový zážitek vykořeněnosti či rozervanosti sám zakoušel. Je povinen vytvořit a odevzdat své dílo společnosti tak, aby jí sloužil. Člověk je především bytostí, která hledá pravdu, snaží se podle ní žít a odhalovat její tajemství v trvalém dialogu, který zahrnuje také minulé a budoucí generace. Toto otevřené hledání pravdy charakterizuje kulturu národa. Mladá generace vždy přehodnocuje dědictví předávaných a přejímaných hodnot. Přehodnocovat neznamena nutně ničit nebo předem odmítat. Znamená to především dané hodnoty ověřovat ve vlastním životě a tímto existenčním ověřením si je životněji, aktuálněji a osobněji osvojit. Přitom je nutno rozlišovat mezi tím, co tradičně platí, a mezi nepravdami, omyly a zastaralými formami, které lze nahradit jinými, aktuálnějšími. V této souvislosti je třeba připomenout, že se do kultury národů zapojuje také evangelizace, která ji podporuje na její cestě k pravdě a pomáhá jí v její snaze o třibení a zušlechťování. (94)

Umění je výsledkem jisté tvořivosti, která může být objektivně podněcována, zanedbávána nebo tlumena výchovou (95). Výchova k umění tkví v tom, že uvolňuje tvořivé síly v člověku a usnadňuje rozvoj jeho estetické vnímavosti (96). Takto výchova, ať školská nebo pomocí hromadných sdělovacích prostředků může pomoci rozvinout něčí nadání k tvorbě nebo k prožívání krásy (97), nicméně přítomnost těchto výchovných zařízení nevede samočinně k vzniku nebo rozvoji umění.

Pokud jde o vliv jazyka na umění, sociologická zkoumání jazyka v básnickém díle se zaměřují jednak na zkoumání způsobu, jak bylo využito jazyka k výstavbě struktury umění, jednak na zkoumání vztahu mezi dílem jako celkem a složením obecně, jemuž bylo určeno (98). Názorné objasnění povahy působnosti jazyka na umění poskytuje např. odkaz Leoše Janáčka. Převažujícím výrazovým i stavebním činitelem jeho hudby je melodie, rozvrásněná drobnými a výrazově význačnými motivky, ostře rytmicky a metricky uspořádanými. Tyto motivky mají ráz převážně nápěvný, namnoze odvozený z nápěvku mluvy. Bylo by mylné domnívat se, že Janáčková hudební

mluva podává pouze nějaké mechanické splepeniny janáčkovských nápěvků, nebo že je docela vnějškově a popisně odvozena ze zvukového spádu hovorové mluvy, i když její těžiště tkví v láskové melodii. Hlavním melodickým zdrojem Janáčkových motivků se stala latentní nápěvná zvučnost hovorové mluvy a její přirozený rytmický spád, dále lidová píseň a lidová hudba. (99)

Jako jazyk, tak i teorie (věda či filozofie) může pronikat do umění. Označujeme-li např. řešení matematické úlohy za krásné, je to více než pouhá forma vyjádření. Avšak také sama estetika případně podmiňuje rozvoj umění. Vede k hlubšímu poznání umění a v každém, kdo je jejím poznatkům přístupný, rozšiřuje a prohlubuje oblast vlivu umění na jednotlivce a společnost. (100)

Umělec, jako třeba romanopisec je ve své tvorbě objektivně značně vázán také současnými poměry politickými a státoprávními. Kdyby jich nedbal, stal by se buřičem, útočníkem na platný a zavedený řád, ba zločincem, pokud by svou tvorbou podkopával základy pokojného soužití mezi lidmi. (101)

Politické a státoprávní podmínky jsou důležité pro rozvoj umění přinejmenším v tom smyslu, že umění potřebuje svobodu projevu, ale v subjektivní duchovní podstatě umění nezávisí na povaze politického režimu ani státní ústavy. Každé mocenské uspořádání přirozeně podmiňuje rozvoj umění. Nezáleží na jeho uspořádání, ale na tom, zda se moc uplatňuje v souladu s lidskou přirozeností. Někaká politika a stát může případně omezovat svobodný rozvoj umění tím, že např. nespravedlivě vyžadují, aby se umění bezvýhradně postavilo do jejich služeb. stalo prostředkem politické propagandy, atd. (102)

Z objektivních sociálních činitelů umění nelze podcenit ani hospodářský. Pro případný projev tohoto činitele v umění je většinou příznačnější hospodářsko-sociální ráz obecnstva, než ráz sociálního prostředí, z něhož pochází umělec. Jakkoli rozdílné jsou totiž sociální prostředí, ze kterých pocházejí umělci, mají díla jednotný ráz podle sociálních charakteristik obecnstva. Tvůrčí podněty mohou vycházet z prostých, méně vzdělaných vrstev, bez výsad, nebo z vyšších, privilegovaných vrstev kultivovanějších, , což je častější jev, ale pro jejich hospodářsko-sociální ráz je spíše rozhodující obecnstvo, k němuž se umělci obracejí. Umělci vyšších vrstev pocházejí ze všech vrstev společnosti, ale v nejmenší míře z vrstvy vládnoucí, hospodářsky lépe zabezpečené. Podíl prostých, chudších vrstev bez výsad na tvorbě vlastního umění je poměrně vyšší, než podíl hospodářsky bohatších vrstev. (103)

Vedle hospodářského činitele je to také technika, která případně, objektivně podmiňuje umění. Samotný stroj, vozidlo, atd., může fungovat esteticky, ale jen případně, podmíněně, nikoli v subjektivní duchovní podstatě, protože by se tím rušil sám účel technického zařízení. třebaže lze využívat počítačích strojů k řešení technických problémů umění (104), neznamená to, že by technika byla sama schopna umělecké tvorby; sebedokonalejší stroj bude vždy postrádat vlastní rozum a svobodnou vůli. (105)

Z výše uvedeného sledování pronikání sociálně-kulturních činitelů do umění vychází najevo: mravnost a náboženství, které pronikají do subjektivní duchovní podstaty umění, přirozeně je vždy dokonale strukturují, a tím jej kultivují a nabíjejí lidsky hodnotným obsahem a významem; současně působí na umění jako případná objektivní podmínka tvorby umění nebo jeho užívání, tedy jako určitý vnější sociální tlak, ale toto náboženské a mravní působení se prosazuje nedokonale, jenom v určitém stupni a rozsahu, který se liší od společnosti ke společnosti.

Na rozdíl od mravních a náboženských hodnot, u ostatních modelově sledovaných substruktur soc.-kult. reality (výchovy, jazyka, teorie, státu a práva, politiky, hospodářství, techniky) jakož i

celkového sociálně-kulturního působení platí, že mohou přirozeně ovlivňovat umění jenom, jako případné, objektivní podmínky. Mají tedy výhradně ráz sociálního tlaku, a nikoli kultivující či zhodnocující činnosti. Postrádají jakýkoliv vliv na subjektivní duchovní podstatu umění. Kromě toho i případné, vnějškové působení těchto sociálních činitelů na umění není dokonalé, nýbrž se prosazuje pouze v nějakém stupni či míře, lišícím se od společnosti ke společnosti.

B. 2 SOUČASNÁ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE UMĚNÍ

Vlastní kulturní funkce umění je estetická. Umění je tedy bezprostředně podstatně funkční především esteticky. Estetická funkce vykazuje snahu vydělovat věc nebo činnost z praktických, užitkových souvislostí. Třebaže estetická funkce nesměruje k nějakému praktickému cíli, neznamená to, že by zabraňovala styku umění s životními zájmy člověka.

Estetická funkce umění spočívá subjektivně ve vyvolávání estetického zážitku:

1) v umělci, v němž je tvůrčí úsilí (dané zvláštním vnímáním a prožíváním skutečnosti, a ztvárňováním a fixací tohoto zážitku v uměleckém díle) doprovázeno radostí. Tato radost pochází v podstatě z tvůrčí aktivity a ze zpětného vnímání zdařilého díla, případně z uvolnění napětí.

2) Hotové dílo je příjemci díla, který je vnímá, podnětem k případně podobné zkušenosti. Tak tkví estetická funkce umění subjektivně také v příjemci, ve kterém se při vnímání díla a souznění s autorem, uvádí v činnost něco, co by příjemce díla sám nedovedl uvést do chodu. (106)

Vlastní kulturní, totiž estetická funkce umění nevyklučuje bezvýhradně jiné kulturní a sociální funkce. Povaha pronikání uměleckých hodnot do ostatních útvarů a činností sociálně-kulturní struktury společnosti není však jednotejná. Některé z těchto sociálně-kulturních činností a útvarů jsou uměním ovlivňovány v samotné jejich subjektivní duchovní podstatě, některé nikoli.

Umělec však není jen umělcem (a právě tak ani příjemce jeho díla není pouze jeho uživatelem). Je současně také tvorem Božím a člověkem. Odtud vyplývá jeho závazek jako tvora a člověka sloužit Bohu - Stvořiteli a svým bližním. (107)

Prvním a hlavním závazkem umělce jako tvora je odhalení a znázornění krásy božského původu. Ale jako jsou v společnosti vedle základů Božího království, položených Kristem, také zvrhlé úchytky hříšného, ba ďábelského původu, tak je ve světě vedle krásy též ohyzdnost. Bylo by lživou hrou, kdyby umělec svým dílem soustavně potlačoval vědomí temných prvků životního prostředí a jeho dění. Je falešně předstírat svět absolutní a nepotrísané krásy, není-li jeho vize darem nejvyšší milosti Ducha sv. Ještě větším pokrytectvím je však představovat opak krásy, dobra, pravdy a čistoty na místě, které mu nepřísluší, nebo jej umělecky zpučně oslavovat a zveličovat.

Umění případně, podmíněně v nějaké míře funguje nábožensky nikoli prostým vyjadřováním náboženského námětu, nýbrž je-li dílo také esteticky správně vytvořeno: vyniká-li z díla skutečná plnost a krása. Vlastní podstatná estetická funkce díla je zde předpokladem únosnosti případné náboženské či mravní funkce daného umění. Chce-li někdo nábožensky kultivovat společnost a postrádá umělecké nadání, pak má pokorně učit katechismu a neodlévat svůj náboženský sentimentalismus do sádry, protože tím neprokazuje náboženství dobrou službu. Na druhé straně z hlediska umělce, zavázaného Stvořiteli za své nadání, je nejhodnějším místem pro rozvoj umění právě liturgie. (108)

Případná náboženská funkce umění spočívá na polyvalenci konkrétních uměleckých děl (resp. na tom, že určitá umělecká díla případně vzbuzují v příjemci nejednoznačnou odezvu, totiž více různých reagencí), a diferenciaci jejich vnímání a prožívání konkrétním příjemcem, daných stupněm rozvoje jeho estetické vnímavosti, zvláštním nadáním příjemce, jakož i úrovní a zvláštností rozvoje jeho obrazotvornosti. Případné náboženské fungování konkrétních uměleckých děl je ze strany příjemce podmíněno zvláštní ustálenou pohotovostí ducha k umocňování estetického zážitku tak, že vede až k překonání mezí estetická. Třebaže je daný zážitek podnícen esteticky, disponovaný příjemce se na něj neomezuje - užívá ho jako odrazový můstek k prohloubení zážitku, ve kterém překračuje za hranice estetická. Tato případná disponovanost k zážitku plně estetickému v duchu krásna nejen přirozeného, ale také nadpřirozeného, tato pohotovost k zakoušení přirozené krásy snadno prohlubovanému přechodem za hranice této krásy, může být také záměrně objektivně podnícena začleněním daných děl do zvláštního kontextu - prostorového a časového (umístění v chrámech, provozování při bohoslužbách), nebo zaměřena pomocí zvláštní situace, která podporuje soustředění pozornosti příjemce především na duchovně podstatný aspekt díla, a odvedení jeho pozornosti od vnímání a prožívání případné, smyslové stránky díla. Umělecké dílo je pak snáze prožíváno jako umělecké, a zároveň jako náboženské nejen proto, že v duchovní podstatě jde skutečně o dílo náboženské, nýbrž také proto, že disponovanému příjemci je případně, objektivně v nějaké míře usnadněno prožívat dílo jako umělecké dílo náboženské ; dále pak i proto, že s dílem přichází do styku člověk, který je vlivem radostné novozákonní informace povznesen nad přirozený aspekt daného umění, neulpívá v jeho umělcem vytvořené přirozené krásy, která je vždy jen symbolem krásy dokonalé, nadpřirozené.

Ovšem nikoli všechno, co znázorňuje náboženská témata, je skutečně plně náboženským uměním, tj. především liturgickým uměním. Plně náboženský obraz je ten, jehož námět i ztvárnění vykazují ducha zbožnosti. Např. obraz ukřižovaného Krista není jen znázornění události, ale i prostředek, jak působit na člověka přímo, beze slov, jak probudit v člověku kultivující náboženský zážitek. Naproti tomu různé obrazy cudných Zuzan, Adama a Evy, posledních soudů, apod. jsou případně liturgicky nefunkční, pokud hledají účinnost svého působení výhradně v krásy tvarů a barev nahého lidského těla. Takže okolnost, že nějaké navenek náboženské dílo nebo prostě dílo s náboženským názvem je zařazováno do výstavní síně ještě neznamená, že jej lze přijmout do posvátného kultovního prostoru. Výstavy umění však přirozeně usnadňují veřejné uplatnění snaživých talentů. Nenuceně přivádějí do kontaktu umělce s obecností a poskytují nejen výběr uměleckých děl , použitelných v posvátných kultovních prostorech, ale také výběr děl, které mají náboženský ráz, aniž usilují o účast v posvátném kultovním prostoru, a konečně i děl, které případně nemají ani navenek zřejmý náboženský ráz.

V dílech řady současných umělců lze sledovat různé příklady samostatného, originálního výtvarného pojetí scén z Písma svatého. Už to, že se tyto autoři vymanili z umělecké tradice, je známkou jejich velmi osobitého vztahu k posvátným textům. Z takovýchto originálních esteticky hodnotných děl se konstituuje nová tradice. Přitom však nutno dodat, že jedním z důležitých rysů liturgického umění je zachovávání kontinuity s tradicí. Z toho vyplývá, že případy originálního netradičního pojetí scén z Písma svatého nebo i ze životů svatých se mohou týkat především těch náboženských či duchovních děl, které neaspírají na uplatnění v liturgii nebo v chrámovém prostoru, dále pak jen v ojedinelé míře těch posvátných či sakrálních děl, které neaspírají na uplatnění v liturgii. Čím více se náboženské umění blíží k Božímu domu a v samotném chrámu k jeho středu - k obětnímu stolu a Nejsvětější Svátosti, tím méně může jeho tradiční estetická norma podléhat případným změnám.

(109)

Opravdovým umělcem je ten, kdo se dá unést objektivní krásou, kdo se umí divit a nechá se vést intuitivním nazíráním rozumu. Tato dojemná odpoutanost však zůstává na přirozené půdě, zůstává

ryze lidským úkonem. Je vyloučený nějaký nadpřirozený zásah přímo do úkonu umělecké tvorby, protože jinak by buď byl Bůh spoluautorem umělcových nedokonalých pokusů, nebo vše, co by vzešlo z umělcovy tvorby by muselo být naprosto dokonalé a bezvadné. Bůh netvoří za umělce, ani když se autor ve své subjektivní duchovní podstatě k Bohu pozvedá a podřizuje mu svou vůli. Člověk se tím pouze otvírá vyšší inspiraci, ale nemůže na ni ve své tvorbě lehkovážně spoléhat. Tohoto nadpřirozeného vnuknutí se mu sice od Boha dostat může, ale nemůže si je nijak sám zasloužit. Nicméně tento jeho duchovní postoj otevřenosti, tíhnoucí k sebepřekonání, který je podstatně založen nejenom na pokorné modlitbě, ale především na celém jeho životě uspořádaném v souladu s řádem, který Bůh vložil do funkční struktury jeho přirozenosti, a tedy i v souladu s nadpřirozeným řádem Božím, je výchozí pro případnou uměleckou tvorbu, v níž se člověk překonává navenek. Umělecká tvorba je v subjektivní duchovní podstatě integrální částí nejen života jeho rozumu a svobodné vůle, nýbrž také jeho života nejvyššího - života z milosti. Milost totiž neníčí přirozenost, ale zušlechťuje ji. Povznáší k účasti na životě nadpřirozeném. Žije-li umělec z milosti, pak se jeho tvorbě dostává nejen nejvyššího předmětu, nýbrž také nejvyššího posvěcení pro všechny ostatní, i nejběžnější předměty. Umělec tvoří ze své přirozenosti připravené a v modlitbě povznesené k posvěcení. Jeho umění nikdy docela nevystihne a názorně plně nevyjádří onu vnitřní krásu ani bohatství života v nadpřirozených hodnotách. (110)

Třebaže je každé umění v subjektivní duchovní podstatě náboženské, nelze tvrdit, že každé umění je náboženské také jako případná, podmínka. Umělec totiž netvoří jenom ze své subjektivní duchovní podstaty. Tvoří celou svou bytostí, celou svou přirozeností, která je duchovně-tělesná. Přítom duše je podstatná forma těla, které ačkoli je případná podmínka formování, není pouhým nečinným přívěskem duše, nýbrž rovnocennou složkou jednotné lidské přirozenosti. Obecně lze tedy uvažovat jen o subjektivní duchovní podstatě umění jako dokonale náboženské (a mravní), nikoli o jeho případných podmínkách. Některé umění je náboženské jak v subjektivní duchovní podstatě, tak také co do případné podmíněnosti : v duchovní podstatě je dokonale náboženské, kdežto případně podmíněně se jeho náboženskost projevuje pouze v nějakém stupni.

Stupně případné náboženské funkce umění:

1) Nejmenší stupeň případné podmiňující náboženské funkce umění se projevuje v dílech, které se spíše jenom vnějškově a skoro nahodile zabývají náboženskými náměty a hodnotami.

2) Vyšší stupeň se projevuje v umění, které předpokládá v tom, jenž se vytváří plnost náboženského života, vědomí spásy, kterou lidstvu přináší Kristus a Boží posvěcení. Jde o umění, jehož tvorba je pokornou připomínkou Genese, stvořitelského díla Božího.

3) Další stupeň případné náboženské funkce umění čili rozsah pronikání mimoestetických hodnot náboženských do konkrétního umění se projevuje v dílech, které jsou vázány liturgickými předpisy poměrně všeobecně, a částečně jsou vázány na tradiční liturgickou symboliku vykoupeného Božího lidu. V těchto dílech se též výrazně může projevovat svérázná osobitost autora.

Jaké jsou bohoslužebné požadavky na povahu sakrální architektury :

a) chrámový prostor je domem Božím, v němž je sídlo svátostného Krista, takže musí působit vznešeně a důstojně;

b) musí splňovat funkci shromaždiště věřících k naslouchání Božího Slova ;

c) musí současně splňovat funkci liturgického jeviště a dějiště.

Liturgické požadavky na povahu výtvarného sakrálního umění jsou stanoveny velmi všeobecně : mají se důstojným, esteticky hodnotným a všeobecně srozumitelným způsobem čili sociálně široce přijatelným způsobem projevit náboženské významy. Přitom se v jisté míře má zachovávat tradiční liturgické symbolika Božího lidu, ale v jejím podání se může výrazně uplatňovat originální přístup autora.

Pokud jde o hudbu , Církev sv. nepředepisuje výhradně gregoriánský zpěv. Při liturgických úkonech se smí zpívat také skladby polyfonní, ba i novodobé , pokud svou vznešeností a důstojností podporují u věřících vědomí posvátnosti liturgických úkonů, a pokud je daná hudba esteticky hodnotná a jako taková i všeobecně věřícími prožívaná, tedy zakoušená sociálně širokými vrstvami věřících.

Co se týče dramatického umění, Církev sv. nejen připouští, ale výslovně doporučuje pečovat o staré a vznešené divadelní umění, pokud přispívá k lidské a mravní výchově Božího lidu. Je-li toto umění přizpůsobeno ve způsobu vyjádření a shodné s požadavky liturgie, takže povznáší mysl k Bohu, ať se mu dostane místa v kostelech. (110) Vždyť toto umění má svůj původní domov právě v kostele (středověká mystéria, atd.).

4) Nejvyšší stupeň případného vlivu náboženství na umění se projevuje v dílech, které jsou skoro úplně a do podrobností vázány na danou liturgickou symboliku Božího lidu. Jde o umění v nejvyšší míře odosobněné. Liturgické předpisy pro uměleckou tvorbu jsou přesně vymezeny a snadno kontrolovatelné. jejich význam a tedy i závaznost roste tím více, čím blíže stojí daný umělecký útvar středu liturgie, tozn. k oběti mše sv.

Nicméně ani tyto předpisy, které podle povahy věci zacházejí až do detailů, nevyklučují svobodu umělecké tvorby. Často jde o pokyny, které stanoví rozměry a materiál, takže autorovi jen usnadňují tvorbu, protože řeší přípravné, mimoumělecké problémy, zatímco jeho tvůrčímu úsilí nechávají ještě velké pole působnosti ke svobodnému podání.

Není-li autor ve své tvorbě vázán nějakými mravními či náboženskými příkazy, týkajícími se látky, techniky či postupů, je vázán samotným posláním umění, jež má intuitivně vstřebat krásu a řád pravdy. Snaží-li se poctivě vyjádřit tento řád vnitřní pravdy, nemůže přijít do rozporu s mravností ani s náboženstvím. Může se pustit do všech oblastí, a třeba i do propasti hříchu a zoufalství pekel, ale musí zůstat pravdivý a věrný svému řádu, resp. vůči nedostatku řádu v černé díře pekla. Vnesení onoho řádu je prostě vnesením pořadajícího prvku čisté krásy, světla upřímné pravdivosti, jaká se sice nebude karatelsky pohoršovat nad zlem, ale zato je ukáže v celé obludnosti. Takto ve vykoupeném Boží lidu vnesl Světlo do zmatku především Kristus, který za naše hříchy sestoupil do pekel, aby pro nás třetího vstal z mrtvých.

Kristova Církev je proto od počátku přítelkyní umění. Nikdy se nepřestávala dožadovat jeho vznešené služby. Šlo jí o to, aby věci patřící k bohoslužbě byly skutečně důstojné, vkusné a krásné , a aby byly znamením a symbolem vyšších hodnot. Církev také odedávna na umělce výchovně působila. (111) Také dnes je třeba se přičinit, aby umělci cítili, že Církev uznává jejich dílo, a aby vešli do bližších styků s křesťanským společenstvím ; spořádaná svoboda je jim ovšem ponechána. Ať také Církev uzná nové umělecké formy, které odpovídají dnešním lidem podle různé národní a krajové povahy. Jsou-li přizpůsobeny ve způsobu vyjadřování a shodné s požadavky liturgie, takže povznáší mysl k Bohu, ať se jim dostane místa v kostelech. (112)

Církev si nikdy nepřisvojovala nějaký umělecký sloh, nýbrž podle povahy a životních podmínek národů a podle požadavků různých obřadů připouštěla umělecké formy každého období. Během staletí si vytvořila rovněž umělecký poklad, který je třeba uchovávat s veškerou péčí. Rovněž umění nové doby a všech národů a zemí se má v Církvi pěstovat svobodně, hlavně když slouží s patřičnou vážností a úctou bohoslužebným budovám a obřadům. (113)

Církev má ve svém pastoračním působení pečovat rovněž o to, aby staré a vznešené divadelní umění přispívalo k lidskému a mravnímu zdokonalení obecnosti. (114)

Jako užívá Církev v liturgii hudby k posílení dialogu mezi Bohem a člověkem, tak užívá ostatních umění, aby ještě více podtrhla podstatnost znamení v liturgii. Má-li se však zabránit zneužití liturgických budov a předmětů pseudouměním, vyhrazuje si Církev právo rozhodnout, co se jako znamení pro liturgii hodí a co nikoli. Rozhodující je při tom ryzost, prostota ba apoštolská chudoba pravého umění (oproti kýčovitosti, prázdné okázalosti a pseudostylovosti a jeho funkčnost, tozn. aby liturgické budovy a předměty nejen nebránily, ale umožňovaly činnou účast věřících na bohoslužbě. (115) Biskupové tedy mají zamezit přístup do Božího domu a na jiná posvátná místa těm uměleckým dílům, které jsou ve zjevném rozporu s vírou, mravy nebo křesťanskou zbožností, nebo dokonce urážejí pravé náboženské cítění buď znetvořenou podobou, anebo neumělostí, prostředností nebo nepravdivostí. (116)

Umělec by při veškeré své otevřenosti vůči soudobým místním podnětům z okolí, pohotově využívaným ve vlastní tvorbě, neměl zůstat lhostejný k požadavkům liturgie. Liturgie totiž tvoří duchovní podstatu umění, které sice má svou vlastní funkční strukturu, případně v nějaké míře na liturgii nezávislou. Proto Církev nemůže, ani si nenárokují zevně zasahovat nějakými direktivami do vnitřního, umělecko-tvorného procesu. Podstatným cílem liturgie je Boží sláva a spása nesmrtelných duší. Umění není podstatnou složkou liturgie. Umění má ve sféře posvátna opodstatnění jen v poměru ke kultu, v závislosti na něm. Liturgie ovšem ponechává umělecké tvorbě široké pole působnosti. Ve všem, co je liturgické, musí se však skvít tyto ozdoby:

1) posvátnost, která obrací pozornost od shonu a neklidu každodenního, všedního dění k vnitřní usebranosti;

2) vznešenost obrazů a vytríbenost tvarů;

3) konečně musí takové umění vynikat rysem všeobecné srozumitelnosti, krátce rysem všeobecnosti;

4) Kromě toho umění musí mít přirozeně estetickou hodnotu. (117)

V posvátném umění se má zachovávat kontinuita tradičních struktur.

To však neznamená napodobovat zvláštnosti tradičních slohových struktur a postupů, ani prostě opakovat symboly zavedené v minulosti, jejichž význam je dnešnímu Božímu lidu vzdálen. Jestliže se posvátné umění skládá z liturgie a umění, potom se mají oba tyto prvky vzájemně doplňovat. Duchovenstvo se neobejde bez vytríbeného vkusu a rozvinuté estetické vnímavosti, neboť patří mezi pravidelné příjemce a uživatele děl posvátného umění, v jejichž estetickém prožívání se člověku otevírá cesta k dokonalejšímu poznání Božího lidu i k rozjímání o Bohu. Autoři děl posvátného umění nejsou schopni tvořit, pokud by si neosvojili tajemství liturgie. Podstatným zdrojem invence na poli liturgického umění bude pro autora vždy jeho osobní asketický, ba dokonce liturgický duchovní život.

Osvojování si náboženské zkušenosti a prožívání liturgických úkonů buduje v duchovním i psychickém životě umělce prostředí, z něhož se mohou zrodit díla, jaká toužebně očekáváme.

Na rozdíl od předpisů, týkajících se liturgických předmětů, které jsou poměrně přesně vymezené a snadno kontrolovatelné, liturgické předpisy směřované pro výtvarné umění jsou jen velmi všeobecné a obrysové. Stanoví zásadně pouze duchovní postoj. Proto konkrétní tvorba přináší mnoho sporných případů. Církev je shovívavě přijímá, pokud nevedou k pohoršení a jsou esteticky hodnotné. Nevkus (ať již zakrnělost vkusu nebo zvrácenost vkusu vlivem deformování estetické zkušenosti častým užíváním kýče a strojeného, neoprávněného umění) či užívání nevkusných sádrových, pouťových produktů věřícími sice v subjektivní duchovní podstatě nevylučuje růst vnitřní náboženské zkušenosti ani rozjímání o Bohu, ale také ho nepodporuje, ba případně jej znesnadňuje. Proto se duchovní pastýři mají věnovat umělcům a uvádět je do ducha posvátného umění a posvátné liturgie. Mimoto se doporučuje zřizovat školy nebo akademie posvátného umění pro vzdělávání umělců. Rovněž budoucí duchovní pastýři mají studovat dějiny a vývoj posvátného umění, a také zdravé zásady, podle kterých se má toto umění vytvářet. Tím se má docílit, aby si vážili úctyhodných církevních památek a chránili se, a aby mohli dobře radit umělcům při jejich tvorbě.

Všichni autoři, kteří se z podnětu svého vlastního tvůrčího nadání snaží sloužit Boží slávě, ať nikdy nezapomínají, že jde přitom o jistý způsob napodobení Boha - Tvůrce, jakož i o díla, určená k bohoslužbě, k duchovnímu povznesení a náboženskému vzdělání věřících. (118)

Mravní funkce umění spočívá v tom, že dílo v nějaké míře podmiňuje objasnění smyslu lidského života, resp. usnadňuje člověku nalezení smyslu života a utvrzuje ho v této životní autentičnosti; pomáhá člověku lépe zvládnout nepřehlednost sociální reality a obtížnost životního prostředí; ulehčuje mu objevit dokonalejší, resp. spolehlivější a závaznější hodnotu či význam bytí jedince. (119) V subjektivní duchovní podstatě však umění přirozeně není způsobitelné ani v nejmenší míře něco podobného člověku vstřípit. Umění zde může působit jen v nějaké míře jako katalyzátor či jedna z případných podmínek rozvoje člověka v duchu lidskosti. Takto, ryze případným způsobem umění směřuje k jednotě života a světa. Etičnost činnosti umělce spočívá v upřímnosti a opravdovosti jeho úsilí o výraz vnitřního zážitku. Každé hodnotné umělecké dílo má v sobě případně v nějaké míře obsaženu myšlenku jednoty člověka a světa buď jako přesvědčení nebo jako touhu či jistotu, tak jak to autor a společnost v dané době potřebují vyjádřit. (120)

Účinkem uměleckého díla je estetická libost, nazíravé a radostné spočinutí v dokonalosti věci. Jde-li o libost, pak je záležitostí etiky stanovit, v čem smí mít člověk zalíbení a v čem nikoli. Obecně smí mít zalíbení v hodnotě a nesmí mít zalíbení v nehodnotě. Z mravních důvodů je nutno zamítnout dílo, které je technicky snad vynikající, ale jehož autor jím záměrně jedná proti mravnímu zákonu, který Stvořitel vtiskl do struktury lidské přirozenosti, aby mohla řádně fungovat. Účinek uměleckého díla, v němž např. tělesná síla, obratnost a krása, bohatství a pohodlný život jsou vyličený jako jediný smysl života a jako vrcholná forma štěstí, a to dokonce štěstí, k němuž hrdina dospěje bez vlastní zásluhy a bez poctivého úsilí, se vymyká mravnosti. (121) Člověk se tvorbou a prožíváním umění zdokonaluje jako člověk, jako mravní bytost, jako bytost společenská, ovšem neděje se tak v subjektivní duchovní podstatě, nýbrž jenom případně, podmíněně, a to nikoli dokonale, nýbrž pouze v nějaké míře, v jistém stupni. Přímým působením umění se lidstvo nestává lepším ani mravně, ani nábožensky. Náboženství usiluje o skutečnost, kdežto umění se spokojuje s možností. (122) Člověk se v estetickém prožitku pouze nachyluje k Bohu a přibližuje sobě samému a ostatnímu tvorstvu, ale není nucen se s tímto svým zaměřením ztotožnit. Tvorba a prožívání umění nesporně zjemňuje a obohacuje citový život člověka, tříbí jeho vkus, uhlazuje jeho chování, ale v subjektivní duchovní podstatě ho nemůže odvrátit od neřestí a připoutat k duchovním zálibám a ctnostem.

Umění může případně fungovat mravně také tím, že odhalí v celé strohosti a nemilosrdnosti ubohost zla, zotročující povahu neřesti, bídnot zmatku a zvrácenosti ve společnosti, bezvýhodnost znečištěného a narušeného životního prostředí. Samotné umění však nemá tento účel. Jeho vlastním účelem je být názorným vyjádřením krásy, která je vyzařováním dobra. Tak je umělec vyznavačem dobra a pravdy, které estetickým, tvůrčím způsobem odhaluje ve věcech. (123) Pokud věc neobsahuje vnitřní krásu, pak její vyjádření může být nanejvýše přioděno krásou ryze vnějškovou. I v tom může být velká krása : najít onu ohavnost a odhalit bezduchost nesouladu, ukázat a vystihnout beznadějnost neřesti, ukázat ji v pravém světle proto, že ona neřest se navenek obvykle uplatňuje lživě, pokrytecky. Tak např. Goyovy karikatury konají velké dílo : odlučují zlé od dobrého, varovně ukazují na ohavnost neřesti a prázdnotu zla. Tím jsou tyto věci estetický hodnotným způsobem postaveny na své místo, začleněny do řádu. Takové dílo je ovšem umělecké pouze tehdy, jde-li o pokorné vyjádření zla tak, jak se vnitřně jeví z hlediska pravdy. Pak je dílo opravdovým zhodnocením věcí. Jeho funkcí není kázat, ale vyžaduje se od něho poctivost, věrnost pravdě. (124) Nicméně i při věrném a poctivém líčení věcí může některé umění případně vzbuzovat pohoršení mravně zaostalé části obecnstva: proto působnost např. soch či obrazů nahého těla apod. omezujeme na mravně vyspělé obecnstvo. (125)

Krása je v přímém vztahu k dokonalosti věci. Krása je její manifestací. Dokonalost v sobě nutně zahrnuje pravdivost věci v tom smyslu, že věc je vskutku sama sebou v naprosté plnosti svých podstatných přívlastků a vztahů. To je první smysl pravdivosti umění - pravdivosti ve smyslu vztahu k předmětu. Druhý smysl se týká vlastního způsobu, jakým umění může uskutečňovat svůj cíl. Je-li umění zobrazením krásy či dokonalosti řádu, pak má co činit především s duchovní stránkou skutečnosti, které lze vyjadřovat a teprve na druhém místě s její stránkou vnější. Takto se může brát za měřítko umělecké pravdivosti pouhý souhlas s vnější stránkou věci - pouhý stupeň věrnosti, se kterou umělecké dílo opisuje skutečnost v jejím pomíjivých podrobnostech, v náhodných vlastnostech jejího zevnějšku. Hlavním kritériem této pravdivosti je souhlas s vnitřním, duchovním řádem věcí. Nejde o to, aby spisovatel věrně a podrobně popsal jednotlivé rysy nějakého charakteru či děje, nýbrž aby pod obrazem vnější podoby dovedl aktualizovat podstatný vztah člověka nebo příběhu k duchovním zákonům života, jež se v něm projevují. Tím je vyřešen problém uměleckého realismu i otázka vztahu umění k mravnosti. Mravní vztah je dán v samých předpokladech umění, protože je podstatnou složkou lidského života; nemůže být vyloučen protože jinak by tím umění ubíralo skutečnosti na její úplnosti. (126)

Na rozdíl od vlastní podstatné funkce umění, totiž estetické, jímž se umění stává zvláštním přínosem do kultury, a případné funkce náboženské a mravní, kdy může umění poněkud usnadnit náboženský či mravní život jako jedna z jeho objektivních podmínek, působí umění ještě v jiných oblastech společenského života tak, že přináší do jejich subjektivní duchovní podstaty svůj hodnotný vklad. Tak umění funguje výchovně. To znamená, že umění způsobuje, že se výchova nevyčerpává jenom naukovým osvojováním si poznatků ani praktickým výcvikem. Je také zušlechťením a ozdobou člověka. (127) Pokud výchova není v samé podstatě funkcí umění, pak nanejvýše vybavuje žáka znalostmi, vědomostmi a dovednostmi, potřebnými k životu. Dětské zájmy jsou ve škole zaměřovány k osvojení znalostí aritmetiky, geometrie, fyziky, chemie, dějepisu, zeměpisu, a dokonce i literatury - tak, jak se jí mnohdy vyučuje. Dítě zůstává zaostalé v estetické vnímavosti a vlastní tvořivosti. Za toto jednostranné utváření mládeže v jisté „výchově“, která v podstatě přestala být funkcí umění, se pak platí daň v kultuře ohyzdných a kýčovitých věcí a nezájmu širších vrstev společnosti o estetickou hodnotu věcí. (128)

Odpovědnost za výchovné fungování umění spočívá na hromadných sdělovacích prostředcích. Autoři filmových děl se nesmějí vyhýbat odpovědnosti za výchovu obecnstva. (129) Televizní umění může díky své názornosti, rozsahu obecnstva a snadné přístupnosti ze strany obecnstva,

účinně fungovat výchovně, (130) a pronikavě utvářet veřejné mínění. (131) Výchovné působení televizního umění je tím větší, jestliže se tytéž hodnoty opakují v řadě po sobě jdoucích pořadů; pokud jsou podávány dramatickou formou, jež vyvolává silné dojmy; a pokud jsou přímo vázány na zájmy a potřeby diváka. (132)

Umění, totiž literatura, poezie a hudba plní rovněž funkci jazykovou. Tak třeba slovník Leoše Janáčka upoutává častým použitím slov, jejichž zpěvnost a rytmizace hovorové intonace - nápěvku mluvy - ozvláštňují a krásně přetvářejí spisovnou řeč. Autorovo tvůrčí novátorství zahrnuje slova s originální hláskovou a stavební polohou. (133) Rovněž ze strany básnického jazyka se jeho intimní poměr ke spisovnému jazyku projevuje vlivem, jaký básnictví vykonává na rozvoj spisovné normy. (134)

Umění v podstatě funguje také ve smyslu teorie, tozn. vědy a filozofie. Nikoli ovšem tak, že by umělec pracně do svého díla začleňoval nějakou teorii. U něho nepřevažuje diskurzivní postup myšlení, nýbrž tvorba spontánně vedená intuicí. (135) Věda vždy vykazuje nějakou estetickou hodnotu. S případným vzrůstem racionalizace společenského života, vzrůstá a zvětšuje se míra vlivu umění ve vědě. Tak i novodobá matematika má co dělat s krásou. (136) Umění vždy obohacuje vědu, protože se vyznačuje schopností připomínat člověku harmonii, nepřístupnou soustavnému rozboru. (137)

Současně umění podstatně ovlivňuje také politiku, státoprávní poměry, hospodářství a techniku. To neznamená, že by přinášelo nějaké politické programy nebo technický vynález. Umění kultivuje tyto oblasti společenského života hodnotami, které dané oblasti samy od sebe postrádají. Hospodářské fungování umění znamená užívání umění jeho obecněstvem jako hodnotná výplň volného času. (138) Zábava není pouhá zbytečnost, zavedená zahálčivými lidmi, toužícími po přepychu, nýbrž je nezbytným doplňkem práce. (139)

Odkazy:

- 1) R.Fry, Some Aspects of Chinese Art, London 1944.
- 2) A.Matějček, Dějiny umění v obrysech, Praha 1942, s.17-22.
- 3) J.Klíma, Společnost a stát starověké Mezopotámie, Praha 1963.
- 4) J.Braniš, Katechismus dějin umění, Praha 1947, s.53.
- 5) Matějček, Tamtéž, s.90.
- 6) V.V.Štech, Dohady a jistoty, Praha 1967, s.69-73.5; A.Dulles SJ, Models of Revelation, New York 1983 Doubleday, s.145-148.
- 7) A.Weissenhofer, Liturgia a umenie, Trnava 1950, s.40-47; J.Němec, Vybrané kapitoly z dějin evangelizace světa, I. s.130-131, Olomouc 1991.
- 8) T.J.Bahounek OP, Krása a umění Božího lidu, Olomouc 1992 MCM, s.139-140
- 9) E.J.Martin, A History of the Iconoclastic Controversy, London, 1930, s.34.

10) Např. symbol lodi, označující dříve putování duše do záhrobí, stal se především symbolem putujícího Božího lidu, ale i symbol duše vedené Kristem.

11) L.Uspenskij, Cerkovnoje iskušsstvo v epoche sv.Konstantina, In: Žurnal moskovskoj patriarchii, 1958, č.19, s.45.

12) V.Holzknicht a kol., Kniha o hudbě, Praha 1964, s.11.

13) A.Stachov, Mysli o cerkevnom peniji, Moskva 1891, s.15.

14) Weissenhofer, Tamtéž, s.71.

15) B.Štorm, Sakrální architektura, In: Revue Na hlubinu, XII, č.4., s.27, č.1.,s.42, č.3.,s.201.

16) J.Braniš, Katechismus dějin umění, Praha 1937, s.168.

17) W.Sypher, Od renesance k baroku, Praha 1971, s.142-143.

18) F.Heer, Setkání církve a umění v dnešní době, In: Bohatší život, Praha 1969 Vyšehrad, s. 132-136.

19) M.Dvořák, Předmluva k cyklu kreseb O.Kokoschky Variace na jedno téma, In: Výtvarné umění, 19576, VI, s.372.

20) T.J.Bahounek, Krása a umění Božího lidu, Olomouc 1992 MCM, s.144.

21) D.Šindelář, Krása v nás a kolem nás, Praha 1981, s.98.

22) Weissenhofer, Tamtéž, s.28-30.

23) A.Hauser, Filozofie dějin umění, Praha 1975, s.206.

24) F.X.Šalda, Boje o zítřek, Praha 1922, III., s.158-9,161.

25) L.Lévy-Bruhl, Le Supranaturel et la Nature sans la mentalité primitive, Paris 1931; C.Grant, L'arte rupestre degli Indiani nord-americani, Milano 1983 Jaca Book, s.44-45; E.Anati, Capo di Ponte, centro dell'arte rupestre camuna, Brescia 1974, s.63; E.Anati, Origini della civiltá camuna, Capo di Ponte 1974, s.53; E.Anati, I Camuni, Milano 1982 Jaca Book, s.186, 182; J.D.Lewis-Williams, Arte della Savana, li pitture rupestri dell'Africa australe, Milano 1983 Jaca Book, s.140; J.M.Veselý, O přátelství s Jitřenkou, Řím 1990 PUST-Angelicum, s.11-20, 132-141.

26) H.Read, Art and Society, London 1945, s.57.

27) J.Cigánek, Úvod do sociologie umění, Praha 1972, s.79, 212.

28) A.Hauser, The Social History of Art, I, New York 1958, s.128.

29) Cigánek, Tamtéž, s.215-216.

30) Roku 490 vítězství Athén v bitvě u Marathonu, r.481 u Plataj, r.480 u Salaminu.

31) Euklidovská geometrie případně usnadnila podobu živé bytosti podle jistých měřitelných rozměrů; když neoplatonismus formuloval pojetí nekonečna a popřel pojetí bytí jako izolovaného jevu, odrazilo se to v architektuře hellénistického období a vysvětluje její odpor k objemové a plastické izolovanosti řeckého chrámu i její scénický ráz.

32) Např. symbol lodi, v Řecku a Římě označující putování duše do záhrobí, stal se zejména symbolem putujícího Božího lidu, ale také symbolem duše vedené Kristem.

33) V.Holzknicht, Kniha o hudbě, Praha 1964 Orbis, s.11.

34) Weissenhofer, Tamtéž, s.71.

35) B.Štorm, Sakrální architektura, Viz: Revue Na hlubinu, XII, Olomouc, č.1, s.42, č.3, s.201, č.4, s.274.

36) J.Neumann, Umění a skutečnost, Praha 1963 NČVU, s.37.

37) V.V.Štech, Dohady a jistoty, Praha 1967, s.112.

38) F.Antal, Florentské malířství a jeho společenské pozadí, Praha 1954, s.208.

39) Tamtéž, s.212.

40) V.A.Plugin, Mirovozzrozenije Andreja Rubleva, Moskav 1974, s.65,77.

41) E.Benz, Geist und Leben der Religion, Hamburg 1957, s.186.

42) W.Sypher, Od renesance k baroku, Praha 1971 Odeon, s.142-143; J.Němec, Vybrané kapitoly z dějin evangelizace světa, II-III, Olomouc 1991 MCM, s.48-49.

43) P.A.Sorokin, Sociala and Cultural Mobility, I, New York 1937, s.644.

44) V.Holzknicht, Tamtéž, s.14-15.

45) F.X.Šalda, Boje o zítřek, Praha 1922, s.88.

46) R.Huyghe, L'Art et l'ame, Paris 1960, s.390.

47) Podrobněji viz: T.J.Bahounek OP, Krása a umění Božího lidu, kap.9: Dynamika intuice v umělecké tvorbě, s.98-106, Olomouc 1992 MCM.

48) J.Neumann, Tamtéž, s.100.

49) D.Šindelář, Krása v nás a kolem nás, Praha 1981 Albatros, s.98.

50) R.Messer, Jak se dívat na obrazy, Praha 1938, s.93-95.

51) F.Heer, Bohatší život, Praha 1969 Vyšehrad, s.133, 135-136.

- 52) Holzknicht, s.15.
- 53) J.W.Goethe, Viléma Meistera léta učednická, předmluva E.Goldstückera, Praha 1958, s.12-17.
- 54) G.Lukács, Metafyzika tragédie, Praha 1967 Čs.spis., s.171-3.
- 55) F.X.Šalda, Boje o zítřek, Praha 1922, s.79-80.
- 56) Např. o filmu viz: A.Hauser, The Social History of Art, IV, New York 1958, s.253; G.Sadoul, Dějiny světového filmu, Praha 1963, s.195-7,361-7.
- 57) Např. o filmu a televizi viz: E.Patals, U.Gregor, Dějiny filmu, Bratislava 1968, s. 96-97, 159-160.
- 58) Např. o filmu viz: Sadoul, Tamtéž, s.360.
- 59) O filmu viz: B.Michalek, Film ve vývoji umění, Praha 1980, s.104.
- 60) Srov. např. Mojžíše a jeho polnice, jimiž bývalo dáváno znamení k obřadům, Davida a Šalamouna s citerou a harfou, a pěvecké sbory levitů, často doproavázené hrou na nástroje. Viz: P.Škabal OP, Příruční slovník biblický, Praha 1940, heslo Hudba, s.160, heslo Zpěv, s.708.
- 61) G.Černušák a kol., Dějiny evropské hudby, Praha 1972 Panton, s.13-14.
- 62) Tamtéž, s.10,13,15-16; Holzknicht, Tamtéž, s.11-12.
- 63) E.Chalupný, Sociologie pro každého, Praha 1948, s.87.
- 64) G.W.F.Hegel, Estetika, II, Praha 1966, s.237-238.
- 65) Černušák, Tamtéž, s.16.
- 66) Weissenhofer, Tamtéž, s.47-50.
- 67) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, II,II,91,2.
- 68) A.Gastoué, L'Eglise et la musique, Paris 1936, s.51.
- 69) Černušák, Tamtéž, s.28.
- 70) A.Čala OP, Duchovní hudba, Olomouc 1946 Krystal, s.20,47.
- 71) Podrobněji viz: A.Kutal, Výtvarné umění baroka, Viz sborník: Baroko, Praha 1934 Jitro, s.158; W.Sypher, Tamtéž, s.183-190; V.Richter, Poznámky k baroknímu umění, Viz: M.Kopecký a kol. O barokní kultuře, Brno 1968 UJEP, s.154.
- 72) Wiessenhofer, s.78

- 73) Černušák, Tamtéž, s.173.
- 74) E.Panofsky, Styl i tworzywo w filme, Viz: Studia z historii sztuki, Warszawa 1971, s.364.
- 75) V.Feldstein, Televize, včera, dnes a zítra, Praha 1964, s.46.
- 76) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968 Academia, s.183-6.
- 77) J.M.Guyau, Umění z hlediska sociologického, Praha 1925 Orbis, s.11.
- 78) D.Pecka, Člověk, Filosofická antropologie, III, Řím 1971 Studium., s.198.
- 79) T.J.Bahounek OP, Filozofie náboženství, Olomouc 1992 MCM, s.96.
- 80) B.Vašek, Z problémů dnešní společnosti, Olomouc 1926 MCM, s.125.
- 81) O.Karlík, Duchovní život podle řádu nadpřirozeného, Olomouc 1936, s.171,173.
- 82) F.Krátký, Hodnota a skutečnost humoru, Praha 1947, s.64-67. 83) D.Pecka, Umění stárnout za školou, Praha 1943, s.64.
- 84) Karlík, Tamtéž, s.173-174.
- 85) Kol 4,3, I Kor 2,16, II Kor 4,13.
- 86) R.Dacík, Umění a mravnost, In : Sb. Správnou cestou, Olomouc 1938, s. 85-95.
- 87) T.J.Bahounek OP., Krása a umění Božího lidu, Olomouc 1992 MCM, s.173-174.
- 88) F.Lelotte, Tajomstvo krásy života, Řím 1971 Sl.úst.C-M,s.6l.
- 89) A.Hauser, Filosofie dějin umění, Praha 1975, s.24-25.
- 90) L.Janáček, Hledal jsem proutkem pramenitou vodu, Praha 1982 Odeon, s.15.
- 91) T.J.Bahounek OP, Krása a umění Božího lidu, s.167-170.
- 92) D.Pecka, Člověk., Filosofická antropologie, Řím 1970, III., s.189-190, 193.
- 93) Dacík, Tamtéž, s.86.
- 94) Jan Pavel II., Centesimus annus, V, 49-50.
- 95) I.A.Bláha, Sociologie, s.196.
- 96) O.Hostinský, Umění a společnost, Praha 1941, s.146.

97) Podrobněji o výchově k vnímavosti malířství viz: V.Hýl, Výtvarné umění jako prostředek výchovy, Ostrava 1948, s.95; sochařství: Hýl, Tamtéž, s.123-4; architektury: Hýl, Tamtéž, s.137; hudba: V.Holzknicht, Člověk potřebuje hudbu, Praha 1969 Panton; H.Read, Výchova uměním, Praha 1967 Odeon.

98) Podrobněji viz: J.Mukařovský, Kapitoly z české poetiky, I, Praha 1948 Svoboda, s.227-234; R.Jakobson, Dialogy, Praha 1993 Ed.Orientace, s.21-5, 83-100.

99) J.Racek, Tvůrčí profil Leoše Janáčka, Viz: L.Janáček, Fejetony, Brno 1958, s.257.

100) D.Šindelář, Tvořivá estetika, Praha 1982 Melantrich, s.6.

101) V.Rabas, Historická pravda v historickém románě, Viz: Revue Na hlubinu, XVIII., s.182.

102) I.A.Bláha, Sociologie, s.196.

103) A.Hauser, Filozofie dějin umění, Praha 1975 Odeon, s.210.

104) W.Simmet, Kunst aus dem Computer, Stuttgart 1967 Nodolski, s.7.

105) H.Frank, Kybernetische Analysen, Hamburg 1964 Schnell, s.40; H.Malecki, Spielräume, 1969 Suhrkampverlag, s.90.

106) T.J.Bahounek OP, Krása..., s.70.

107) R.Spiazzi - Toward a theology of Beauty, In: The Thomist 17 (July) 1954, s.350-356; E. de Bruyne - Esquisse d'une philosophie de l'art, Bruxelles 1930.

108) B.Štorm - Umění ve službě Boží, In: Revue „Na hlubinu“, XI/8, s.555-558.

109) Bahounek, Krása..., s.71-73.

110) Pastorální konstituce Gaudium et spes, II/3,62; Dekret Inter mirifica, II, 16.

111) Sacrosanctum Concilium, 122.

112) Gaudium et Spes, II/3,62.

113) Sacrosanctum Concilium, 123.

114) Inter Mirifica, II, 16.

115) J.Bradáč - Věda o liturgii, Olomouc 1972, II., s.71.

116) Sacrosanctum Concilium, 124.

117) Pius XII. Enc. Mediator, r.1947.

118) Sacrosanctum Concilium, 127-129.

- 119) A.Hauser - Filozofie dějin umění, Praha 1975 Odeon, s.8.
- 120) D.Šindelář - Tvořivá estetika, Praha 1982, s.175-176.
- 121) D.Pecka - Člověk. Fil. antrop., Řím 1971, III., s.193,195.
- 122) J.M.Guyau - Umění z hlediska sociologického, Praha 1925, s.63.
- 123) J. Fearon - The Lure of Beauty, In : The Thomist, 8 (April) 1945, s.149 - 184.
- 124) W. Kandinsky - The Doctrine of Internal Necessity, In : V.Tomas, ed. - Creativity in the Arts, New Jersey 1964 Prentice Hall, Inc., s.49-55.
- 125) V. Hýl - Výtvarné umění jako prostředek výchovy, Ostrava 1948, s.56-57.
- 126) M.A.Krapiec - Byt i piekno, In : Zeszyty Naukowe, KUL 6 (1963) , s. 15-34.
- 127) V.Hýl, Výtvarné umění jako prostředek výchovy, Ostrava 1948, s.66-67.
- 128) H.Read, Výchova uměním, Praha 1967 Odeon, s.192.
- 129) A.Buchanan, Budoucnost filmu, Praha 1946, s.21.
- 130) V.Felstein, Televize, včera, dnes, zítra, Praha 1964 Orbis, s.131-8; J.Toeplitz, Film a televize v USA, Bratislava 1968, s.226-231.
- 131) V.Lamser, Komunikace a společnost, Praha 1969, s.193-196; J.D.Halloran, Studie a působení hromadných sdělovacích prostředků, Praha 1966, s.47.
- 132) R.Martin a kol., Sociologický výzkum kultury, Praha 1969, s.16.
- 133) J.Vogel, Leoš Janáček, život a dílo, Praha 1963 SHV, s.150-152.
- 134) Podrobněji viz: J.Mukařovský, Kapitoly z české poetiky, I, Praha 1948 Svoboda, s.83-85; V.Ertl, Časové úvahy o naší mateřtině, Praha 1929, s.49-52.
- 135) Podrobněji viz: T.J.Bahounek, Krása a umění Božího lidu, s.85-106.
- 136) N.Wiener, I am a Mathematician, The Later Life of prodigy, Cambridge 1964, s.62.
- 137) N.Bohr, Atomnaja fyzika i čelovečenkoje poznanije, Moskava 1968, s.111.
- 138) D.Šindelář, Krása v nás a kolem nás, Praha 1981, s.99-100.
- 139) O.Hostinský, O umění, Praha 1956, s.11.

4. SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA VÝCHOVY

A. V ČASE

1. DYNAMIKA VÝCHOVNÉ SUBSTRUKTURY

V praspolečnosti se výchova soustředovala ve společenství muže a ženy. Nebylo jí vyčleněno žádné zvláštní výchovné zařízení. (1) Příslušníkům praspolečnosti se tak dostávalo potřebné výchovy přímo od Stvořitele. (2) Pračlověk nesl ve své přirozenosti neporušený obraz Boží (Gn 1,26). Tajemství okolního světa vybízela člověka ke studiu. Bůh odkrýval před člověkem přírodní zákony i veliké pravdy, které ovládají svět. A člověk byl nadán k objevování divů stvoření, jakož i k pochopení závazků, plynoucích z morální odpovědnosti (3). Dané životní prostředí, obklopující prvotně pospolnou družinu, představovalo to, čím se měl stát vesmír, který měl být během rozvoje praspolečnosti zabydlen a kultivován (Gn 1,26-28). Byly zde tedy dány předpoklady všestranného a úplného rozvoje člověka, vedoucího sebevýchovou až k nezvratné dokonalosti.

V důsledku primární dezintegrace lidské přirozenosti, k níž se příslušníci prvotně pospolné družiny dobrovolně uchýlili, byly oslabeny tělesné i rozumové síly člověka a jeho duchovní obzor byl zakalen. Přirozenou sebevýchovou už nedokázal člověk dosáhnout takové úrovně vyspělosti, k níž dospíval v minulosti. Všeobecně tedy dynamika výchovné složky sociálně-kulturní struktury starověké společnosti nabyla přirozeně regresní trend.

Tomuto zaměření vývoje výchovy ve starověku se však vymykala výchova u vyvoleného národa izraelského. V době patriarchů převládala v Izraeli výchova, soustřeďující se v rodině. Nejvyšší autoritou v tomto národě byl Bůh, který je zároveň nejvyšší autoritou ve výchově. Jedině Bohu, spravedlivému, ale přísnému, jsou rodiče (zvl. otec) odpovědni za výchovu dítěte (4). Bůh zaručoval pro výchovu, spočívající v rodině, nejlepší podmínky rozvoje lidské osobnosti. Pokud lid starozákonní Smlouvy zůstal věrný Bohu a Jeho příkazům, tedy pod Božím vedením uskutečňoval dokonalý plán života, jaký mu Bůh stanovil.

Po odchodu z Egypta potřebovali samotní rodiče výchovu a nové ukáznění, neboť byli dlouhodobě obětí otroctví, oddělení od působení vzdělání a zbavování veškeré lidské důstojnosti. A tak sama pouť pouští do zaslíbené země plnila výchovné poslání (5). Od samého začátku putování z Egypta se Izraeli dostávalo výchovy. (Dt 8,5.2) Mojžiš jim přinesl desky, obsahující zápis přikázání Božího zákona, aby se stala vodítkem k vypěstování vzorného charakteru (Ex 20,1-17). Těmto základům, stanoveným v Božím zákoně, měli hlavně otcové rodin vyučovat své děti (Dt 6, 6-7).

Na výchovu v rodině navazovala výchovná činnost synagógy. Tam se vyučovalo tóře. Výchovné poslání měly také slavnosti. Odedávna byli proroci uznáváni jako Bohem ustanovení učitelé. K výchově takovéto sociálně vyčleněné skupiny učitelů zřídil Samuel prorocké školy. Hlavní náplní vyučování byl Boží zákon a Bohem ustanovené pokyny, posvátné dějiny, hudba a básnictví (6).

Čím víc se však v Izraeli kladl důraz na lidské znalosti, dovednosti a způsoby chování před výchovou Božím zákonem, snažili se vychovatelé budit úctu přepychem a okázalostí svého chování (7). Tak se i daná výchova postupně víc a více přimykala k přirozeně poněnáhu upadající výchově starověké společnosti, aby s ní posléze nerozlišeně splynula.

První výchovná zařízení v ostatní starověké společnosti vznikala pro mladíky se zaměřením politickým, vojenským a kněžským. Tak v Chaldeji a Assyrii jsou určeny pro prince. V čínské výchovné soustavě je zřejmý obraz výchovy s výraznějším uplatněním sociálně instituční stránky. Avšak i zde byla celá výchovná soustava zaměřena výběrově - pro jedince z vybraných mocných

rodin. (8) Podobně tomu bylo i v Egyptě, kde výchovnou soustavu ovládalo kněžstvo, které bránilo šíření vzdělání mimo jejich úzkou vrstvu. Pouze pro velitele vojska, mající chránit faraonův dvůr, byly školy nábožensko-vojenského rázu.

Naproti tomu v antickém Řecku výchova zasahovala poněkud širší vrstvu společnosti. Sparta měla záhy kolektivní výchovu pro děti svobodných občanů. Kdo mohl ze svobodných občanů bojovat, byl vychováván státem. Výchova zahrnovala tělocvik, znalost zákonů a podřízení se tvrdé disciplíně. V mírumilovných Athénách nepotřeboval stát v takové míře vojenskou výchovu; dovoloval soukromé ústavy a spokojoval se s dozorem nad nimi. Výchova připouštěla individuálnější rozvoj svobodného občana, než ve Spartě, vedla k větší samostatnosti a spoluzodpovědnosti. (9)

Vzhledem k tomu, že Řím byl státem více válečným, prosadila se zde větší účast na obecném vzdělání, než v Řecku, ač jeho kulturní úroveň nedosáhla úrovně řecké kultury. Římská vláda záhy zřídila rozsáhlou síť gramatických škol, v níž se odráželo sociální vrstvení. Schopnost učit se cizím kulturám a osvojovat si je, pomáhala Římanům upevňovat nadvládu nad podrobenými národy. (10)

Ve starověké společnosti výchova všeobecně spočívala na jednostranné úctě a donucování, což přirozeně nemohlo vést k samostatnému rozvoji člověka. (11)

Naproti tomu výchova dnešní společnosti se zakládá na součinnosti a vzájemné úctě. Avšak přechod společnosti od jednostranné výchovy donucovací k výchově na základě vzájemné úcty, neprobíhal přirozeným postupem. Uskutečnil se působením Bohočlověka (12). Bez Krista nelze člověka vychovávat (13). Dílo výchovy nelze oddělovat od díla Vykoupení; neboť ve výchově jako ve Vykoupení nemůže nikdo položit jiný základ, než ten, který byl položen, tj. Ježíš Kristus (14). Kristus je Učitel, který má dokonalé porozumění pro lidskou duši (15). Co učil, to také žil. (16) Jeho život nebyl pouze nějaké němé svědectví. Nelze to tvrdit ani o jeho skrytém životě. I v Nazaretu veřejně uctíval Hospodina (17). Místo, aby nabádal lidi ke studiu lidských nauk o Bohu, učil je, aby jej chápali tak, jak se nám projevuje ve svých skutcích, ve svém Slově, ve své prozřetelnosti, a uváděl jejich mysl do spojení s myslí Nekonečného (18).

Ježíš však nejenže sám věnoval mnoho času hlásání radostné novozákonní zvěsti, nýbrž dbal také na to, aby tak činili též apoštolové (Mk 16,15). Oni tak činili už za jeho pozemského působení (Lk 9,2-6). Avšak ještě dokonaleji než oni spolupracuje s mateřskou láskou k výchově vykoupeného Božího lidu Panna Maria, a tak tvoří živý dokonalý vzor Církve svaté. Její úsilí směřuje k přetvoření každého člověka podle podoby Božího Syna. P.Maria je tedy nejen Matkou Božího lidu, ale i jeho nejlepší vychovatelkou. (19)

S ohledem na svobodu lidí, poznamenaných ve své přirozenosti důsledky primární dezintegrace se v konkrétní výchově příslušníka společnosti v době po Kristu vždy znovu a znovu opakuje vývoj od výchovy založené na jednostranné úctě k výchově spočívající na vzájemné úctě.

1) U dětí počíná tento vývoj jednostranným vztahem, kde autorita se ukazuje jako naprostá, spravedlnost jako trestající, a trest jako smírčí úkon.

2) Ve druhém období se rozvíjí smysl pro rovnost mezi lidmi, založenou na vzájemné úctě, spravedlnost se stává distributivní (měřící každému stejně, podle zásluh) a trest přiměřený činu.

3) Nakonec se otevírá cesta k lidštějšímu pojetí spravedlnosti, které spočívá v tom, že nikdy nestanoví rovnost, aniž by byla vzata v úvahu situace každého jednotlivce (věk, zásluhy, atd.). V

tomto období se vzájemnost mezi sobě rovnými jeví jako zdroj celého souboru vzájemně se doplňujících mravních hodnot, které vyznačují rozumové založení. (20)

Po pádu římské říše se prosadila v Evropě výchovná soustava prostřednictvím kněžského školství. Ideál výchovy byl odříkavý, spočívající v přípravě pro onen svět. (21) Kněží tvořili zprvu jedinou sociální vrstvu, které se dostávalo vzdělání. (22) Škola se ve společnosti nevyskytovala samostatně. Ve skutečnosti celá nižší a do značné míry také střední škola byly zvláštní součástí církevní organizace. Školy vznikaly přímo buď při farách nebo při klášterech. Vlastní síť školství vytvořili zejména jezuité, piaristé, benediktini aj. Tak byla škola organicky spjata s Církví. Tato škola měla v jistém smyslu nadnárodní povahu, protože nadnárodní je sama Církev, sjednocující školství; přitom náboženství jako vnitřní osa výchovy bylo prezentováno v latině.

K vrstvě duchovních jako kulturně vzdělané záhy přibyla vrstva feudálů. V souvislosti s postupující laicizací evropské společnosti a kultury se vzdělání ponenáhlu otevřelo také panovnické družině, šlechtě, knížatům, rytířům a příslušníkům laických mnišských řádů. Nejlepší vychovatelská díla té doby jsou adresována právě příslušníkům těchto sociálních vrstev (23).

Brzy se však vzdělávání zvláště rozčleňuje a zaměřuje, zejména když se otevírá i měšťanům. Ostatním sociálním vrstvám se zatím zvláštní školské výchovy nedostává. (24) Vychovatelské dílo J.A.Komenského vyjadřuje zásady právě této laicizované výchovy.

S Rousseauem se objevují příznaky případné demokratizace výchovy evropské společnosti. Když pak během osvícenství vzrůstá úcta ke vzdělání a prestiž vzdělaných vrstev společnosti, je rychlý rozmach základního školství pochopitelný. Osvícenský absolutismus však příliš důvěřoval reformní moci školské výchovy. Školská soustava postupně přijímá čím dál, tím větší počet členů. Od výchovy privilegovaných vrstev směřuje se k výchově širokých vrstev společnosti. (25)

V rakousko-uherské monarchii byl velmi ostře pocíťován nedostatečný rozvoj národních škol, mj. české a slovenské školy. Proto po rozpadu rakousko-uherské monarchie byla v Československu přijímána zvláště v souvislosti s vysokou školou velmi rozhodná opatření. Spolu s přeměnou školství byla prosazována demokratizace výběrového rázu tohoto školství. Přesto i za první republiky pocházelo nejméně 50% středoškoláků z vyšších a majetných vrstev společnosti. (26) Výsledky rozvoje československého školství během 20 let první republiky: postupný růst základní, neúplné střední a úplné střední školy se projevil v dalším rozvoji odpovídajících typů vzdělání. (27) Tyto změny v daném školství mezi dvěma světovými válkami, navazující na obdobné změny v západní a střední Evropě však nelze považovat za jednoznačný pokrok. Protože většinou šlo o rozvoj spíše kvantitativní a extenzivní, než kvalitativní a intenzivní. Tedy spíše šlo o zmasovění než o úplnou demokratizaci daného školství. Přitom si škola osvojila nejen vrchní správu výchovy, nýbrž i moc nad testováním a rozdělováním jedinců do jednotlivých společenských povolání a pozic. Tato převaha dané školy vzrostla tak rychle a jednostranně, že sám obsah školního učiva i výchovné postupy a metody zaostávaly. Škola však začala rozhodovat o připuštění osob k určitým zaměstnáním či úřadům, aniž je k tomu náležitě připravovala. (28) Tento jednostranný vývoj v daném školství se projevil současně s poklesem společenského postavení a prestiže katolického duchovenstva a omezením jeho výchovné funkce, a vznikem učitelstva, sociálně neustáleného, ale ani kulturně nevyhraněného a nepevného. (29) Růst inteligence přináší společenské těžkosti: prohlubuje propast mezi vzdělanými a nevzdělanými, a současně co do postavení přibližuje inteligenci námezdním pracujícím. Doprovodným rysem početního nárůstu inteligence, a jejího jádra - učitelstva, je pokles sociálního postavení a kulturního hodnocení školsky vzdělaného člověka (30). Kulturní nevyhraněnost a nestálost se projevuje tím, že mnozí vzdělaní lidé postrádají ctnost rozumnosti, která by jim dávala bezpečně rozlišovat dobro od zla i v dobách nepřehledných a plných revolučních

zmatků. Vzdělanost je zřídka doprovázena moudrostí, a tím se liší od té vzdělanosti, která bývala kdysi omezena na užší vrstvy společnosti, než je tomu dnes. Tak se stále častěji stává, že v dobách nepřehledných revolučních zmatků inteligence, k níž se upíná ostatní část společnosti, nejednou zklame; hovoří se o zradě vzdělavců (J.Benda).

Kromě toho celkový sociálně-kulturní rozvoj, zejména vědy a techniky, a přeměna práce na převážně duševní činnost, vyžaduje přestavbu tradiční struktury inteligence, zejména učitelstva a jeho funkcí. Tradiční vzdělávací soustava připravuje lidi pro život za 12-20 let, protože tak obvykle trvá doba životní přípravy; a připravuje je na život za 50 a více let, neboť tak dlouho trvá jejich další produktivní věk; předpokládá, že život v budoucí společnosti se nebude lišit od života v dnešní společnosti. (31)

Koncem 20. století si školství udržuje významné místo v soustavě výchovy jen potud, pokud přeměňuje svou výstavbu a funkce. Jinak jeho význam tím rychleji ustupuje před rostoucím významem hromadných sdělovacích prostředků. Učitelům, jako společensky významnému, přirozeně se obnovujícímu jádru inteligence, vyvstává vážný konkurent v té části inteligence, která řídí a ovládá hromadné sdělovací prostředky (tisk, rozhlas, film, televize), a pomocí nich informuje společnost (32). Současně se v technetronizaci výchovy projevují dvě závažné okolnosti:

- zvětšuje se komunikační hustota, tozn. roste počet vysílacích stanic i počet přijímačů,
- hustota komunikace se přesouvá z Ameriky do Evropy, která předhání Ameriku.

Další vývoj výchovné substruktury sociálně-kulturní skutečnosti společnosti je s ohledem na lidskou svobodu dvojitý:

- buď úpadek výchovné substruktury (zaměřené na člověka jako ryze přirozenou bytost) do totální manipulace s člověkem jako jedincem i jako příslušníkem společnosti, až k úplnému deformování veřejného mínění;

- nebo pokrok výchovy v duchu jejího naprostého sjednocení a souladného fungování, pokud výchovné prostředky (školství a hromadné sdělovací prostředky) budou plně sloužit nejen šíření přirozené informace, ale také nadpřirozené Informace - totiž evangeliu. Nebo úpadek výchovné substruktury do totální manipulace s člověkem jako jedincem i jako příslušníkem společnosti, do křečovitého ovládnutí veřejného mínění (33).

A. 2) DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ VÝCHOVY

Výchova v prvotně pospolné lidské družině byla dokonalou funkcí daného sociálně-kulturního celku a všech jeho složek. V této své dokonalé sociálně-kulturní určenosti sociálními a kulturními činiteli nepodléhala výchovná substruktura žádným změnám, daným přirozenými činiteli. Toto dynamické a přitom neměnné dokonalé výchovné fungování sociálně-kulturní struktury prvotně pospolné družiny se dá vysvětlit jedině působností nadpřirozeného činitele. Tento předpoklad dokonalého stavu společnosti jako takové v pravěku, přijímá sociální nauka Církve z učení víry o vzniku lidstva. (34) Když nelze pochybovat o pravdivosti zjevení v záležitosti původu člověka jako takového, lze snad připustit u některého pračlověka postup vývoje od nedokonalého stavu k dokonalému; to by ovšem nespovědilo proti stvoření daného člověka Bohem, nýbrž o všemohoucnosti Boha, který by tímto postupným vývojem dopřál danému člověku účast na jeho vlastním vzniku;

avšak ani přes archeologické nálezy není dosud jednoznačný důkaz tohoto vývoje, poněvadž tyto nálezy mohou svědčit o mezičlanku právě tak vývoje progresivního, jako regresivního, o degeneraci (35).

Všeobecně však pronikl do působení sociálně-kulturních činitelů na výchovu přirozený vývoj teprve v důsledku primární dezintegrace lidské přirozenosti. Od zákonitého přechodu společnosti z pravěkého prostředí do prostředí starověkého se výchova v subjektivní duchovní podstatě všeobecně přirozeně vymyká působnosti náboženství, mravnosti a umění, ale i ostatních činitelů sociálně-kulturních. Případný podmiňující vliv sociálně-kulturních činitelů na výchovu podléhá přirozenému postupnému vývoji. Tento vývoj má dílem povahu rozkladu (pokud jde o případný, podmiňující vliv náboženství, mravnosti a umění na výchovu) a dílem povahu rozvoje (pokud jde o případný, objektivně podmiňující vliv ostatních sociálně-kulturních složek a jejich celku na výchovu). Zatímco na vývoji případné výchovné funkce starořecké, starořímské a různých dalších antických sociálně-kulturních struktur lze sledovat, jak se po stupních prosazuje přirozeně nezadržitelný úpadek (36).

Naproti tomu národ Izraele se tomuto přirozenému a všeobecně nutnému směru vývoje dokonale vymykal, a to zásahem nadpřirozeného činitele. Výchovně v podstatě dokonale funkční sociálně-kulturní struktura starozákonního Božího lidu však víc a více zanikala v záplavě různých přes sebe se přelévajících vln výchovně disfunkčních soc.-kult. struktur různých národů. V podmínkách úplné afunkce soc.-kult. struktury starověké společnosti se objevil Bohočlověk.

Výchova společnosti, kterou si Ježíš Kristus vyvolil za svou, byla u něho nadpřirozeně rázem povznesena na trvale všestranně dokonalou funkci soc.kult. struktury Jeho nebeského království. Vykoupený Boží lid postupně dovršuje toto Boží dílo. Výchova vykoupeného Božího lidu se skrze Krista naráz stala navěky v duchovní podstatě dokonalou funkcí náboženství, mravnosti a umění. Ježíš Kristus je sám vrcholný Učitel (37). Současně byla lidská společnost uvedena na počátek nového rozvoje případného, objektivně podmiňujícího působení náboženství, mravnosti a umění na výchovu, a rozkladu ryze případného působení ostatních soc.-kult. složek a jejich celku na výchovu (38).

Církev svatá je vychovatelkou národů ode dne, kdy na apoštoly, shromážděné kolem Panny Marie sestoupil Duch svatý (39). Je příznačné, že výchovné působení Církve svaté je vždy pokročilejší, než výchovné fungování jiných, pouze na přirozených základech stojících sociálních zařízení. Staví totiž na Božím zjevení, které se dokonale projevilo v učení a osobě Ježíše Krista (40).

Navzdory obecnému přirozenému vývojovému zaměření výchovné funkce sociálně-kulturní struktury vykoupeného Božího lidu (jehož úroveň vždy předstihuje výchovné fungování Církve svaté), se v některých národech prosazuje opačné vývojové zaměření. A tak se vývoj sociálně-kulturního působení na výchovu ve své určitosti děje vlnovitě, cyklicky a přerývaně. Např. čím militarističtější byl některý stát, tím ubožejší bylo sociální postavení, a tím nižší byla i kulturní prestiž učitele, protože i výchova a vzdělání měly nízkou úroveň (41).

Osvícenství, provázené racionalismem, povýšilo jednostranně výchovu jakožto případně oddělenou od náboženství. Jestliže do 18. století bylo školství a výchova vůbec přirozeně v rukou rodiny a Církve (42), tedy vlivem osvícenství byla některá výchova oddělena od náboženství a Církve. Jednostrannost osvícenského důrazu na výchovu případně odtrženou od náboženství dokládá výsledek tohoto někdejšího úsilí, že totiž ještě v polovině 19. století zůstává nejasno v otázce začlenění učitele do společenského rozvrstvení. (43) Výchovné působení, podněcované osvícenstvím, bylo čím dál tím jednostrannější. Tato výchova se případně vymykala z působnosti Církve a oslabovala kultivující vliv náboženství. Stále více se soustřeďovala do škol, kde se však omezovala

na osvojování si praktických dovedností a naukové nabývání vědomostí o nových objevech a jiných věcech. (44)

V dějinách se projevila jistá prospěchářská snaha zneužívat výchovného fungování náboženství a Církve v zájmu světské moci. Když se tomu Církev bránila, docházelo k mocenským i státoprávním zásahům vůči Církvi. V měšťanské společnosti se vzdělání a výchova celá měla stát jednou z funkcí státu (45). Sotva fysiokraté a merkantilisté zdůraznili hospodářský význam školství, přikročil rakouský stát k reorganizaci školství. Marie Terezie vytyčila jako novou zásadu státní politiky zásadu „škola=záležitost státu“. Provádění této zásady znamenalo omezení dosavadní působnosti Církve ve školství. Školské reformy za Marie Terezie zasáhly všechny stupně školského vzdělání (46). Financování národních škol uložil stát dílem obci, dílem statkářům, dílem Církvi. Po reformě základní školy následovala reforma střední školy. Zpočátku byla bez účinku. Teprve po zrušení jezuitského řádu (1773), když rakouský stát uchvátil jeho gymnásia do svých rukou, se podařilo provést tento záměr.

Nová škola, proměněná v jeden z článků státního zařízení, nebyla jen výsledkem politické a státní centralizace, nýbrž jejím prostředkem, nástrojem germanizace těch vrstev společnosti, které aspirovaly na vzdělání. V důsledku teresiánsko-josefinských reforem byli Češi zbaveni vlastní střední školy, což bylo příčinou zřizování soukromých českých škol (47).

Přeměny v dané vzdělávací soustavě většinou souvisely s požadavky rozvíjejícího se průmyslu a s potřebami hospodářského rozvoje.

Pro národní školu se stal důležitým aktem nového politického zaměření státu konkordát státu s Církví (1855). Katolické Církvi byla vrácena její pravomoc nad národní školou (48), ale jenom do roku 1868, kdy stát zrušil konkordát a pravomoc Církve v rakouském školství byla znovu omezena. Stát však nyní více podporoval rozvoj obecného školství, třebaže hlavně německého. (49) Zestátnění školy nedosáhlo ani v jedné evropské kapitalistické společnosti úplnosti. Stav školství velmi neblaze ovlivnila první světová válka. (50)

Případná izolace školství od působení náboženství a Církve se udržela i v novém Československu, kde byla ještě upevněna státními zákony, jimiž byli učitelé na všech stupních školské soustavy pevněji hospodářsky připoutáni ke státu (51).

Racionalizace práce a celého hospodářství v demokratické společnosti případně ovlivnila školskou soustavu. Po stránce obsahové, byla zdůrazněna výrobní činnost, praktické vzdělání, protože dřívější vzdělání klasické bylo školskými teoretiky považováno za překonané. Výchovná soustava byla značně ovlivněna poválečnými změnami ve společnosti, zejména změnami sociálního rozvrstvení, ovlivněného především činiteli technickými, hospodářskými, politickými, státoprávními a jazykovými. Výchovná soustava vstřebávala do sebe tyto vlivy, aby se sladily s celkovým stavem společnosti a jejími politickými a státoprávními snahami. (52)

Druhá světová válka však přerušila tento proces vyrovnávání a sladování působnosti různých sociálních tlaků na školství jak v Československu (53), tak i v ostatní Evropě. Poválečné poměry, zejména rozdělení Evropy železnou oponou, přivodily konzervaci válečných poměrů ve východní Evropě v podobě policejního státu. Tak byl dočasně zabrzděn ba i obrácen vývoj případného výchovného fungování dané sociálně-kulturní struktury. Posléze však i tato nepřírozená totalizace působení politiky a státu na výchovu ustoupila přirozeným procesům.

Rozvoj vědy a techniky podporuje přiměřené hodnocení a docenění práce duševní i činnosti duchovní, a současně vytváří případné podmínky pro přestavbu vzdělávací soustavy tak, aby tomuto hodnocení duševní a duchovní práce lépe odpovídala. (54) Každá společnost, dosahující vyššího stupně zprůmyslnění, musí počítat s tím, že se postavení celé soustavy vzdělávání v sociálně-kulturní struktuře dostane do nových souvislostí. To se neobejde bez přehodnocení dobových proporcí v rozdělování prostředků tak, aby výdaje na školství vzrůstaly. (55)

V době náhlých výbojů technického ovládní vesmíru a rychlého zastarávání vědeckých poznatků si člověk musí doplňovat vzdělání po celý život. Tak případné sociálně-kulturní činitele výchovy objektivně víc a více usnadňují přeměnu výchovy člověka v sebevýchovu. (56) Sociálně-kulturní podmínky výchovy postupně víc a více usnadňují přechod od zvláštní sociálně vyčleněné školské soustavy k výchově rodinné, resp. k sebevýchově člověka v domácím prostředí, vybaveném potřebnými sdělovacími prostředky, počítačem aj. zařízení. Tyto prostředky, jakož i volný čas umožní, aby se člověk mohl samostatně všestranně vzdělávat přímo v domácím prostředí rodiny. (57)

Na rozdíl od minulé společnosti, kde vzdělání bylo výsadou některých vrstev, technický a celý společenský pokrok podněcuje změny výchovné soustavy tak, aby se v ní rozvíjel člověk jako jedinec a osobnost, od něhož se má rozvíjet sociální styk. (58) To je velká výzva pro křesťany, aby ve vzájemné součinnosti spolupracovali na tom, aby kulturní projevy společnosti byly proniknuty duchem lidským a duchem evangelia. (59)

A. 3) DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE VÝCHOVY

Přechod společnosti z pravěkého životního prostředí, kde výchova všestranně dokonale fungovala společensky a kulturně, do prostředí starověké nutnosti znamenal podstatné ustrnutí sociálně-kulturní funkce výchovy, a současně zahájení vývoje rozkladu případného působení výchovy na společnost. S výjimkou Izraele, kde byla nadpřirozeně obnovena a udržována dokonalá funkce výchovy, v ostatních starověkých společnostech rostlo případné, ryze vnějškové působení výchovy na náboženství, mravnost a umění, kdežto jeho vliv na ostatní složky a celek příslušné sociálně-kulturní struktury upadal.

V proudu a mase četných starověkých národů se vyvolený lid Boží izraelský se svou podstatně dokonale sociálně a kulturně funkční výchovou stal během přirozeného vývoje zjevně tak nepatrný, že se daná dokonale funkční výchova nakonec omezila na jediného člověka, vtěleného Syna Božího. Skrze Ježíše Krista byl pro lidstvo zahájen nový vývoj fungování výchovy. Jednak bylo rázem obnoveno přirozené podstatně kultivující působení výchovy na sociálně-kulturní celek vykoupeného Božího lidu a na jeho strukturální složky: technickou, hospodářskou, politickou, státoprávní, teoretickou a jazykovou. Jednak byl zahájen vývoj postupného rozkladu případného, vnějškového, objektivně podmiňujícího působení výchovy na náboženství, mravnost a umění, a postupného rozvoje výchovného vlivu na ostatní složky a celek sociálně-kulturní. Tento vývoj však v určitých společnostech nepostupuje plynule a vyrovnaně, nýbrž je přerýván různými výkyvy, vlnami, cykly. K nejvýraznějším vývojovým cyklům patří proces rustikalizace, laicizace a demokratizace.

Vyrovnaně fungující výchovně-vzdělávací soustava je důležitý činitel rozvoje funkční sociálně-kulturní struktury a současně jejího upevnění. (60) Do popředí tohoto působení výchovy se dostává inteligence - pedagogové, umělci a duchovenstvo. V posledních desetiletích 20. století působilo ve světě asi 125 církevních akademických středisek, z toho 16 v Římě; mimo Řím bylo v provozu 47 katolických univerzit; kromě toho podléhalo katolické Církvi 34 bohosloveckých fakult. při státních

univerzitách. V roce 1977 spravovala Církev přes 28 tisíc středních škol s více než 10 milióny studenty, na 80 tisíc základních škol s přibližně 20 milióny žáky. Na katolických vysokých školách studovalo přes 900 tisíc posluchačů. (61)

Sociálně-kulturní funkce výchovy však podléhá od druhé poloviny 20. století změnám daným technicky, zejména vlivem rozsáhlého zavádění hromadných sdělovacích prostředků (televize, rozhlas, atd.). Vychovatelé mění způsoby svého působení, ve kterém nervové vypětí a psychická námaha postupně přecházejí na výpočetní techniku. Výchovný proces směřuje ze škol zpět do domácího prostředí, aby tam zasahoval člověka jako jedince od dětství až do konce jeho života. (62) Inteligence schopná působit pomocí hromadných sdělovacích prostředků nabývá nedozírného významu. (63) Budoucnost společnosti závisí na tom, jak ochotně a úspěšně se inteligence (a z ní zejména vychovatelé), ujme kultivace společenského dění. (64) Rozhodující úloha přitom leží na tom, zda hromadné sdělovací prostředky, prosazující se víc a více mezi ostatními výchovnými zařízeními, začnou sloužit evangeliu, duchovnímu a mravnímu rozvoji národů a jejich estetickému zušlechtění. (65)

B. SOUČASNÁ SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA VÝCHOVY

1. PRONIKÁNÍ SOCIÁLNÍCH ČINNOSTÍ A KULTURNÍCH HODNOT DO VÝCHOVY

Výchova je přirozeně vystavena působení ze strany ostatních složek a celku soc.-kult.struktury společnosti. (66) Třebaže je výchova jednou z funkcí této struktury, nelze opomíjet, že není pouze funkcí této struktury, nýbrž je nutno za ní vidět především svobodné a cílevědomé působení člověka. Dále nelze přehlížet okolnost, že vliv jednotlivých strukturálních složek a celku sociálně-kulturního na výchovu není jednorozměrný, ba dokonce se liší nejen stupněm či rozsahem, nýbrž i podstatně.

Výchovné úkoly si stanoví také různá sociální a kulturní zařízení, která ovšem plní ještě jiné funkce, a přičemž hlavní funkce není výchovná. (67) Tak lze sledovat výchovnou funkci náboženství.

Největším Učitelem je zde sám Bohočlověk, třebaže výchova v užším smyslu je pouze jednou složkou jeho poslání: vychovává jednotlivce, apoštoly, zástupy. Při založení Církve svatě předává jí také svou výchovnou funkci (Mt 28,18-20). Výchovné fungování Církve svaté je naplňováním příkazu jejího božského zakladatele. Je zaměřena ke všem lidem světa, tedy i k nevěřícím (68), aby se stala skutkem její potence k obsáhnutí a zahrnutí všech lidí. (69) Výchovné fungování Církve spočívá v takové Informaci člověka, aby přilnul ke Kristu jako dokonalému vzoru duchovního a mravního života. Soustava školství a hromadných sdělovacích prostředků má navazovat na tuto radostnou novozákonní Informaci, doplňovat ji a rozvíjet. Pokud se v některých výchovných zařízeních případně prosazuje snaha „vychovat“ dítě odděleně od působení Církve, je to provinění proti jednotě, souvislosti a řádu výchovy. (70)

Podstatné výchovné fungování Církve se týká jak náboženské výuky, tak i všech nauk a zařízení, jež jsou v nějakém vztahu k náboženským a mravním zásadám (71). Z vlastních prostředků, které Církev používá při výchově, je to katecheze, lidová zbožnost, kázání, bohoslužba slova, svátosti (72).

Samotné prožívání liturgického roku je výchovně funkční. Jestliže se nám v liturgickém roku představuje především osoba Ježíše Krista, tedy proto, abychom stále hlouběji pronikali do Jeho tajemství, jakož i proto, aby nám byl názorněji předveden Jeho pozemský život ve společnosti, který je pro nás vrcholným vzorem. Přišel nejen proto, aby nás vykoupil, ale i proto, aby nás ve výchově

pravdivě informoval (Mt 11,29). Mariánské svátky poskytují další vzor dokonalého života: Bohorodičku. Její příklad, jak je znovu a znovu zpřítomňován v liturgickém roce, dal během putování Božího lidu ve světě vyrůst mnoha světcům a světicím. Třebaže jejich životy postrádají onu všeobecnost jako život Kristův a život P.Marie, podávají nám v jednotlivostech vzácné naučení praktického rázu. Nelze-li vždy následovat svaté v jejich určitých projevech lásky k Bohu a touhy po svatosti, je možno následovat jejich lásku a touhu po dokonalosti, které má každý člověk dát svůj vlastní osobitý výraz. Pokud láska k Bohu vedla někdy člověka spíše k ústupu do ústraní, dnes vede spíše do společnosti, k sociálnímu styku. (73)

Vzhledem k tomu, že Církev svatá zodpovědně přijímá povinnost pečovat o duchovně mravní výchovu, uloženou jí jejím božským zakladatelem, proto vytváří různá vlastní zařízení, která toto výchovné fungování případně objektivně usnadňují. Současně také pomáhá velkému množství těch, kdo se vzdělávají ve státních, obecních a soukromých školách (74).

Výchovná funkce mravní substrukury soc.-kult. skutečnosti navazuje přímo na výchovnou funkci náboženství. Základním mravním zařízením je rodina, pak obec, národ a mezinárodní společenství. (75) Rodina jako základní sociální útvar mravní složky společnosti je výchovně funkční. (76) Cílem výchovné funkce rodiny je rozvoj osobnosti, charakteru a všestranně dospělého člověka. Být osobností je též mravní ideál. (77) Avšak nejvznešenější ideál nemůže přispět k výchově lidského charakteru, pokud bychom se spokojili s pozorováním. Nicméně kdokoli se snaží vložit jistý mravní pořádek do svého života, odstupňovaně uspořádat své vášně a city, zajistit si převahu vůle nad svými smysly, potřebuje ideál. (78)

Rodiče mají od přirozenosti právo vychovávat své děti, ale s tím je spojena i povinnost, aby výchova dětí byla v souladu s řádem, vtištěným Stvořitelem do lidské přirozenosti. (79) Význam výchovné funkce rodičů lépe pochopíme, když si uvědomíme tvárnost člověka v dětství. (80)

Vzhledem k tomu, že přechod od rodiny k obci vede přes sousedství, dlužno připomenout výchovnou funkci tohoto přechodného, samovolně vznikající útvaru. Sousedství spontánně vzniká na základě trvalé fyzické blízkosti rodin. Vede k vytváření veřejného mínění. Je to po rodině neméně důležitý mravní činitel výchovy (81). Působení sousedského mínění nejvíce účinkuje u mladých osob, dosud nevyhraněných, a vede je k účasti na sociálním a kulturním životě obce. (82) Sousedství je ovšem poměrně nestálý útvar, udržující se jen v malých obcích, kdežto u větších (např. město) zaniká. (83)

Vzhledem k tomu, že rodičům, totiž otcům a matkám přirozeně přísluší výchovná funkce, jsou to především rodiny a jejich dobrovolná sdružení v obci (která je rozšířenou rodinou), která mají přirozené mravní oprávnění k zakládání a řízení obecních škol, nikoli stát. (84)

Pokud jde o národ, který se samovolně utváří z obcí, jeho přímé výchovné fungování se uplatňuje pomocí zvyků a obyčejů, a hlavně prostřednictvím veřejného mínění. Toto mínění, obsahující také jisté názory a hodnocení, může učinit některý předmět školské výchovy přitažlivějším, než jiný, nebo i celé nějaké zaměření školského studia učinit lákavějším. Značnou roli přitom hraje prestiž učitelského povolání, a vůbec prestiž profesí, vyžadujících vyšší vzdělání. (85) Výzkumy (r.1966) ukazují, jak veřejné mínění hodnotí různá povolání z hlediska jejich prospěšnosti pro společnost. Na prvních třech místech v tomto hodnocení jsou profese: lékař, vysokoškolský učitel, vědecký pracovník, na 11.místě zedník, na 28. uklízečka, na 30. duchovní. (86) Nízké hodnocení profese duchovního veřejným míněním není sice příliš povzbudivé, nicméně může to být důležitá záruka opravdovosti povolání těch, kdo se hlásí do kněžského semináře či do nějakého řádu. (87)

Výchovná funkce umění: Estetický zážitek sice postrádá přímou výchovnost v duchu zdokonalení člověka jako mravní bytosti, nicméně rozvíjí vnímavost jeho smyslů, zušlechťuje jeho chápavý vztah vůči tvorstvu. (88) Počátky estetického prožívání vlastního života a tvorstva dlužno hledat už nejranějším věku člověka. (89) Není-li hravý a radostný způsob osvojování si skutečnosti, který je nezbytný k estetickému zážitku, náležitě osvojen od dětství, v dospělosti se obtížně rozvíjí. Lidé potřebují opravdové umění, které se nevyhýbá ani bolesti; umění, které se dopracovává příznivého postoje, které proniká utrpením k radosti; nikoli umění změkčilé a bolestínské, které se zálibně obírá smutkem a ulpívá v něm. (90)

Pokud jde o působení jazykové kultury, zejména mateřského jazyka na výchovu, nelze opomíjet. Nicméně domněnky o nesmírném národním dosahu vyučování v mateřštině ve škole, jsou dosti jednostranné. Dějiny potvrzují, že zavedení mateřštiny do škol a jiných výchovných zařízení nejednou sice případně usnadnilo rozvoj národa a vůbec jeho mravní pokrok, ale samo od sebe jej nikterak nezaručovalo. Výchova z hlediska sociologického spočívá v interakci subjektů, zatímco řeč není přímo závislá na jiném subjektu, než na mluvícím; může být proto zcela nevěrohodným zvěcněním myšlenek nebo pocitů. Nepodstatnost řeči ve výchově obzvláště vyniká, když si připomeneme výchovu názornou, zřakovou, výchovu hluchoněmých, apod.

Ačkoli se často hovoří o vědeckosti výchovy, přesto teoretická složka sociálně-kulturní struktury (filozofie, věda) má pouze případný, nikoli podstatný vliv na výchovu. Věda vcelku představuje postup vnitřní abstrakce, který nemá bezprostředně praktický cíl. Výchova z hlediska sociologického je interakce nejméně dvou subjektů a sleduje cíle ryze praktické. (91) Věda, podobně jako jazyk, tvoří jednu z případných podmínek výchovy. Výchova se však v subjektivní duchovní podstatě obejde bez znalosti vědeckých objevů a filozofických náhledů; proto mnohá prostá, vědecky neznalá matka je lepší vychovatelkou než některý odborně vzdělaný a vědecky obeznámený pedagog. Rozvoj vědeckých objevů tedy klade jenom případně nároky na výchovu. Vzdělání, jež by mohlo v těchto podmínkách podložit objevitelské úsilí lidí, by muselo poskytovat mnohem důkladnější metodickou přípravu, než zahrnuje úzká specializace, a mnohem hlubší a ucelenější pohled, než jakou dovoluje encyklopedické shrnutí poznatků; muselo by otevírat široký, interdisciplinární pohled do současného způsobu ovládání vesmíru, i sebeovládání člověka. (92)

Pokud jde o výchovné fungování sociologie (93), má rovněž případný, podmiňující ráz, a to i v případě sociologie výchovy. Sociologie výchovy případně v jisté míře usnadňuje výchovný proces, neboť se zabývá mj. rozbořením a tříděním výchovných zařízení a činností (94). Sociologie pomáhá vychovatelům (jak ve školství, tak i v hromadných sdělovacích prostředcích) poznávat, do jaké míry se jim daří plnit jejich dílo, a odhaluje jim podmínky účinnějšího působení (95). Střediska sociologických výzkumů jsou způsobilá již během několika hodin podat výsledky, jak běžní uživatelé hromadných sdělovacích prostředků přijali nějakou zprávu, námět, co očekávají od příští relace, atd. (96)

Výchova je vázána také na určité podmínky, dané státoprávním zřízením. Ač se někdy mluví o výchovném poslání státu, práva, soudu či vězení, nejde v podstatě o výchovu. Jde o případné sociální podmínky, objektivně usnadňující tuto výchovu. (97) V záležitosti výchovy je povinností i právem státu, aby svými zákony chránil přednostní přirozené právo rodiny na výchovu dětí, a stejně také nadpřirozené právo Církve na výchovu. Tak má stát usnadňovat všestrannou a souladnou výchovu. Státu nepřísluší právo ani pravomoc ke stanovení nějakého způsobu výchovy; tozn., že nemůže podporovat jenom státní školy a nutit rodiče, aby posílali své děti výhradně do těchto škol. (98) Podobně nemá stát ani právo na monopol v hromadných sdělovacích prostředcích. Výchova má totiž být svobodná a jednotná, nikoli však jednotvárná, jaká vzniká dočasnou státní monopolizací prostředků výchovy. Stát nesmí nahrazovat výchovnou funkci rodiny, obce, národa, Církve, ani

výchovnou činnost, vznikající ze svobodného podnětu soukromých jednotlivců či jejich dobrovolných sdružení. Stát smí tuto výchovu pouze doplňovat, kde tato podnětnost chybí, nebo potřebné výchovné zařízení přesahuje síly soukromých jednotlivců a jejich sdružení, aby výchova ve společnosti byla jednotná a ucelená. Stát může dočasně vzbuzovat dojem, že nahrazuje výchovnou funkci rodiny zřizováním jeslí, mateřských škol, internátů, družin mládeže aj., nicméně bez výchovně fungující rodiny by stát byl společností vyděděnců bez domova, zbavených osobní svobody. (99)

Povinností státu je postarat se, aby všem občanům byla umožněna přiměřená účast na vzdělání, a aby byli náležitě připraveni k plnění občanských povinností a práv. Přitom má dbát zásady subsidiarity, a vyloučit jakýkoli monopol na školství a hromadné sdělovací prostředky; to by se totiž přičilo přirozeným právům lidské osoby, i pokroku a šíření vzdělanosti, pokojnému soužití občanů a pluralismu, který vládne v mnoha společnostech. (100)

Stát má ty, kdo zastávají státní úřady, a stát od nich přirozeně vyžaduje odpovídající vzdělání, různě zvýhodňovat za toto vzdělání. Přitom stát může (není-li to na úkor obecného blaha) zřizovat různá zařízení k nepřímému informování veřejného mínění. Na rozdíl od státu má Církev svatá sama v sobě uloženo svým božským zakladatelem informovat všechny lidi vůbec a jednotlivě, posvěcovat je udělováním svátostí a vést k věčné blaženosti. Výchova je tedy záležitost, patřící do oblasti působnosti Církve i státu, ovšem různým způsobem. Proto musí být mezi oběma oboustranná svobodná spolupráce. (101)

Ačkoli výchova dětí náleží přednostně rodině, základnímu to sociologickému útvaru mravnosti, přece potřebuje pomoc státu. K výchovným úkolům státu patří: ochrana práv a povinností rodičů a ostatních, kdo se podílejí na výchově (např. kmotr), poskytovat jim pomoc; a pokud výchovné působení rodičů chybí, má stát doplnit mezeru ve výchově. (102) Kdyby některý stát a jeho zákony případně prosazovaly povinnou školní docházku do státem zřízených škol, a to i navenek „bezplatně“, narušuje se tím přirozené výchovné právo rodiny - ať jednotlivé, či rozšířené v obec nebo dokonce v národa (103)

Demokratické státní zřízení je jedna z objektivních podmínek trvání a působení hromadných sdělovacích prostředků jako nástroje výchovy. (104) K tomu, aby podnikání a soutěžení televizních a jiných podniků nebyly bezbřehé, a dostaly základní řád, je např. v USA zřízen ústřední státní úřad (Federal Communications Commission); ten uděluje soukromým výdělečným společnostem licence k provozu vysílačů, a to vždy na jeden rok. Povinností těchto soukromých podniků je řídit se kodexem programových zásad; ten zahrnuje požadavek, aby televizní program, vč. reklam, přihlížel k tomu, že je určen pro rodiny, skládající se z dospělých i dětí, a že jeho diváky jsou lidé různého náboženského vyznání, rasy, národnosti i úrovně vzdělání.

Vzhledem k slabosti některé demokracie k řízení a usměrňování svobodně se rozvíjejících výchovných zařízení, nastávají poměry, kdy stát není způsobilý přiměřeně zaopatřit všechny občany, které nechal vzdělat. Místo penězi je odměňuje tituly, diplomy a hodnostmi, ve skutečnosti se tím snižuje prestiž vzdělání a vzdělaných lidí. Také nezaměstnanost inteligence prohlubuje úpadek hodnocení duševní a duchovní činnosti, a krizi dané inteligence. (105) Většina učitelstva v takové slabé nebo bezbřehé demokracii chápe potom své sociální postavení jako dočasné a usiluje o jeho změnu. (106)

S otázkou politické moci demokracie se dostáváme k politice jako závažnému činiteli výchovy. Politická moc má sice ryze případný, vnějškový, objektivně podmiňující vliv na výchovu, nicméně v mocensky neklidných dobách (válka, revoluční zmatky) nabývá působení tohoto činitele na

pronikavosti. Válka nebo revoluční násilí způsobuje změny ve výchově, které jsou tím pronikavější, čím centralizovanější a čím více postátněno je školství (107).

Nezanedbatelný je hospodářský činitel výchovy, třebaže i tento přirozeně nemá vliv na subjektivní duchovní podstatu výchovy, ale působí jenom jako případná, objektivní podmínka, která výchovu usnadňuje nebo znesnadňuje. Výzkumy ukazují, že chudé hospodářské poměry rodiny mají nepříznivý vliv jak na tělesné vlastnosti a zdraví dětí, tak i na jejich vývoj duševní, (108) tak i na rozvoj jejich vzdělání (109).

Naproti tomu bezplatné vyučování se však nijak výrazně neprojevalo změnami u dětí střední kategorie zaměstnanců: jestliže jich v roce 1946 studovalo ve Francii 20%, nedoznal jejich podíl k roku 1960 skoro žádného rozdílu. Ještě v roce 1962 pochází více než polovina francouzských středoškolských studentů z vyšších vrstev společnosti (110). Z nerovnosti podílu účasti jednotlivých vrstev společnosti na vzdělání, zvláště vyšším vzdělání, tedy nelze činit jednoduše závěr o nutné určenosti výchovy hospodářským činitelem. Vliv různého hospodářského postavení rodiny na různost vzdělání se uplatňuje jako případná objektivní podmínka, která v nějaké míře usnadňuje nebo znesnadňuje vzdělání (které v subjektivní duchovní podstatě závisí především na svobodném rozhodnutí člověka), je do značné míry vyrovnáván hospodářskou podporou vzdělání státem a různými jinými přispívatelí. (111) Přes hospodářskou podporu studujících se děti dělníků, jak dokládají švýcarské aj. výzkumy (112) většinou rozhodují pro práci v průmyslu a jen menšina se rozhoduje pro získání vysokoškolského vzdělání; děti zaměstnanců středních vrstev se vyslovují v 60% pro studium a všechny děti vyšší vrstvy společnosti si přejí setrvat v profesionální skupině svých rodičů; to je dáno jejich vrozeným i výchovou rozvinutým uzpůsobením a celým jejich životním názorem.

Většina učitelů amerických základních a středních škol pochází z nižší střední vrstvy (113). To však není ustálené, protože zde dochází k velké sociální mobilitě. V USA, podobně jako v západoevropských zemích dochází k velké fluktuaci a útěku mladých lidí ze školských služeb. Plná třetina absolventů univerzit a vysokých pedagogických škol pro vzdělávání učitelů nenastupuje po vystudování do školské služby a další dvě pětiny školskou službu natrvalo opouštějí po prvních zkušenostech. (114) Učitelé přecházejí do společensky a hospodářsky lépe oceňovaných zaměstnání. (115) Poměrně nízké odměny učitelů a humanitně zaměřené inteligence vůbec, oproti úrovni odměn techniků či inženýrů, lékařů, právníků a ekonomů tvoří jednu z objektivních podmínek nízkého hodnocení humanitního vzdělání a poklesu prestiže humanitně vzdělané inteligence. (116)

Ještě výrazněji než ve školství se případný, objektivně podmiňující vliv hospodářství uplatňuje v hromadných sdělovacích prostředcích. Nerovnoměrnost z hlediska nákladů, tarifů a poplatků mezi různými státy představuje jeden z objektivních činitelů nevyváženosti a nerovnoměrnosti v určitém zpravodajském toku. Ti, kdo rozhodují o finančních zdrojích, vykonávají často vliv na šíření zpráv. (117) Výdělečné zájmy pak ovšem mohou snadno upravovat obsah i program hromadných sdělovacích prostředků tak, aby se osvědčil hospodářsky co nejvýhodněji. Komeracionalizace daných hromadných sdělovacích prostředků objektivně ve značné míře svádí k tomu, že se dbá více zábavy než poučení a výchovy (118), a že např. česká televizní stanice NOVA pak poskytuje svým divákům nikoli to, co potřebují k svému rozvoji, nýbrž hoví upadlému vkusu. Tak je vlivem případných hospodářských podmínek druhotná funkce hromadných sdělovacích prostředků, totiž funkce zábavně-odpočinková, v daném případě povyšována nad prvotní funkci - výchovnou. Zde nabývá na závažnosti usměřňující působení státu.

Ačkoli má technický činitel nepodstatný, totiž jen případný, objektivně podmiňující vliv na výchovu, přesto rozsah, v jakém současná technická substruktura prorůstá výchovnou složkou

sociálně-kulturní struktury, je značný. Podmiňující vliv techniky se už v rodinné výchově dítěte, a to technicko-hygienickou aj. úpravou (119), dále vštěpováním tělesné i psychické hygieny a gymnastiky (120). Osvojení si jisté pohotovosti v postupech tělesné a psychické činnosti je snadné a příjemné, totiž hravé udržování fyzické i psychické dobré kondice člověka (121), nikoli jednostranné rozvíjení jeho sil v nadměrně uplatňovaném (tzv. vrcholovém) sportu (122). Podřízení tělesných pohybů i psychických činností jistým „antropotechnickým“ postupům v zájmu rozvoje řádných funkcí člověka a upevnění jeho zdatnosti a zdraví (123), tvoří podklad duchovního života člověka. (I Kor 6,13; 9,27) Industrializace usnadňuje, aby se tělesnému cvičení věnovaly nejen privilegované vrstvy, ale i široké vrstvy pracujících. (124)

Vliv novodobé techniky ve výchovně-vzdělávací soustavě se prosazuje zvláště v podobě počítačích strojů. Počítače natolik ovlivňují výchovnou soustavu, že si člověk musí osvojit nové prostředky, chce-li mít užitek z neustále rostoucího přílivu informací. (125) kromě toho, pečlivě sestavený program vyučovacího stroje je účinnější, než většina učitelů v kterémkoli předmětu, třebaže se vždy budou vyskytovat učitelé, kteří budou schopni podat daný předmět lépe a úspěšněji, než stroj. (126) Pronikání technických vynálezů a postupů do výchovy způsobuje případnou přestavbu výchovy co do prostředků, metod a postupů, takže činí např. školní třídy zbytečnými, a výchova směřuje k sebevýchově člověka pomocí stroje. Přesto to však přirozeně nevede k izolaci jednotlivce od společnosti. Ani ten nejdokonalejší vyučovací stroj nemůže mít osobní rozhovor s člověkem a nemůže mu nahradit společnost, a tím méně Boha. I při zavedení celosvětové soustavy šíření stereo-audiovizuálních zpráv z ústřední databanky, pomocí družic, a při vybudování ucelené soustavy výchovy pomocí vyučovacích strojů, bude člověk vždy potřebovat přímý styk s ostatními lidmi, zejména s těmi nejbližšími, s příslušníky vlastní rodiny; a především bude ještě závislejší na osobně blízkém, nadpřirozeném Původci všeho jsoucna.

2. SOUČASNÁ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE VÝCHOVY

Posledním cílem výchovy je dosažení dokonalosti člověka, která spočívá ve sjednocení s Bohem. Bůh je posledním cílem člověka. (127) Cílem výchovy vykoupeného Božího lidu je růst v Kristu. Tento růst je možný tam, kde jsou k tomu příznivé předpoklady, jako je úcta k Bohorodičce. Tedy úcta k Panně Marii je také ve výchově příznivým předpokladem. (128) Zabýváme-li se tedy náboženskou funkcí výchovy, nutno říci, že jde o případnou službu výchovy náboženství. Totiž výchova, jejímž základem nejsou svátosti, zejména Nejsvětější Svátost, postrádá účinnost (129)

V souvislosti s případnou náboženskou funkcí výchovy dlužno připomenout některé významné myšlenky J.A.Komenského, totiž ty, které nám hmotařsky zaměření vychovatelé zatajují. Předně součástí opravdové výchovy jsou podle Komenského časté, ba stále modlitby s celým Božím lidem k Bohu vroucně vysílané za dosažení požehnání školám. (130) Je třeba, aby snaha po pobožnosti byla co nejvroucněji pěstována ode všech žáků, a nebyla jen suchou teorií, nýbrž ustavičnou živou praxí. Podle Komenského nemá být nikomu dovoleno, aby se vzdalovat od katechetických cvičení, čtení Písma svatého a výkladů tajemství víry (ať ve škole nebo v chrámu), aby si všichni žáci od dětství navykali znát Písmo svaté. (131) Mládež má být zaměřována hlavně tam, kam chce Kristus, aby byla vedena i přivedena k dokonalosti; především jí tedy má být vštěpována v mysl známost onoho Otce, který je dokonalost sama; v její vůli má být vlévána láska, aby se Boží láska uplatňovala v společnosti, jako se uplatňuje u andělů; u mládeže má být vzbuzována naděje ve věčné milosrdenství Boží. Tomu všemu mají učitelé názorně, vlastním příkladem učit. (132)

Přítom s ohledem na různost nadání lidí poskytuje příhodnější podmínky jejich rozvoje spíše individuální, než kolektivní výchova. Ideálem výchovy vykoupeného Božího lidu je výchova celého člověka, pro vše, pro čas i pro věčnost, pro lidskou společnost i pro nebeské království. Vše, co je na světě dobré, pravdivé a krásné, je člověku blízké. Ve všem příznivém se objevuje poselství Boží dobroty a odlesk Boží krásy. neúplný a jednostranný je každý, kdo v sobě pěstuje pouze přirozené vlohy a nerozvívá v sobě nadpřirozený obraz Boží. (133) Vyučování náboženských pravd na katolické škole má tu výhodu, že může být podáváno otevřeněji a soustavněji (134).

S případným náboženským fungováním výchovy těsně souvisí její případné, objektivně podmiňující působení mravní. Mravní fungování výchovy se naplňuje ve vytváření podmínek usnadňujících vyrovnané a souladné rozvinutí člověka jako mravního tvora. Ucelená a souladná výchova neznamena, že všichni mají být vychováváni stejně, ale že navazuje na vlohy a nadání jednotlivce a usnadňuje jejich rozvoj ve společnosti. Tvorba podmínek usnadňujících rozvoj člověka jako člověka zahrnuje jeho přípravu na účast v sociálním a kulturním životě společnosti. (135) Zahrnuje též posilování ochoty k dialogu (Lk 2,46) a pohotovosti ke spolupráci a vzájemnosti (136), jakož i upevňování vůle k ovládnutí a souladnému řízení zvláště pudové stránky člověka. (137) S ohledem na křehkost lidské přirozenosti, jako důsledku prvotního hříchu (Ř 7,23), a na vrozené zvláštní vlohy člověka se má tato výchova k ovládnutí pudového života provádět případ od případu (ne kolektivně), ve vhodné dobu, a od toho, kdo k tomu má od Boha výchovné poslání a milost stavu. (138) Tato výchova musí být souladně spojena s výchovou svědomí, ctnosti a zejména lásky. (139) Nejblíže mravní péče vychovatele spočívá v tom, aby dobrým příkladem mocně táhl ke všemu dobrému, protože není nic přirozenějšího, než aby následovníci kráčeli ve stopách předchůdce, žáci pak aby se řídili příkladem učitele. Vedení, které se děje slovy a samými příkazy, nemá žádné síly. (140)

Mravní funkcí tělesné výchovy není samo dosažení fyzické síly nebo obratnosti, nýbrž zdraví člověka jako případné podmínky mravní zdatnosti. Zároveň podřizování tělesných činností vyššímu řádu a účelu vede k hlubšímu duševnímu životu, k sebeovládání a vytrvalosti, jež usnadňuje překonávání životních útrap. (141)

Mravní působení výchovy těsně souvisí s její funkcí estetickou a uměleckou. Krásno činí pravdu přijatelnější a také usnadňuje konání dobra a zdokonalování se v mravních ctnostech. Zakoušení a prožívání krásy naplňuje lidské nitro vzruchy, které vstřebávají hmotnou stránku pudových hnutí, naplňují mysl bohatstvím duchových prožitků, jež se stávají každému, kdo je zakusil, životní potřebou, a nedovolují mu ustrnout v oblasti hrubých požitků ryze tělesných. Vzhledem k různosti případného nadání jednotlivých lidí se vnímavost pro krásu u lidí vyskytuje v nestejně míře, třebaže každý zdravý jedinec má k němu ve svém rozumu podstatné nadání. Vnímavost pro krásu se musí rozvíjet. (142) Při estetické výchově lze rozlišit postup, začínající hrou, který se během výchozího období omezuje pouze na rozvíjení hry. Hravá metoda, zdůrazňovaná již Komenským, nemá postrádat souvislost a učební zaměření. (143) Významné poslání v estetickém a uměleckém fungování výchovy připadá hromadným sdělovacím prostředkům (144), nicméně jak škola, tak i tyto prostředky hromadného šíření informací ve společnosti plní zde jen případnou, objektivně podmiňující úlohu. Mohou v nějaké míře jen usnadňovat nebo znesnadňovat šíření estetických hodnot, ale samy o sobě je v subjektivní duchovní podstatě nezajišťují. Proto nikdy nenahradí individuální esteticko-výchovný a umělecko-výchovný přístup, jaký je v domácím prostředí rodiny, totiž otce a matky. (145)

Vlastní sociálně-kulturní funkce výchovy neboli celkově sociálně-kulturní působení výchovné substruktury je dát člověku takové ucelené vzdělání, jaké potřebuje v sociálním životě a tak vytvořit případné podmínky k tomu, aby člověk dle svého nadpřirozeného určení mohl snadno dojít k plnosti

života v Božím království. založeném Kristem v podmínkách společnosti lidské. (146) Do dětské duše je třeba vštípit ideál života, aby bylo dobrým občanem a velkou osobností dnešní doby. Tento ideál znamená ve výchově rozvoj intelektu, tozn. zásobu vědomostí, poznatků, a dobrý charakter, pevnost vůle. zásadovost, jíž je podřízen i cit. (147)

Toto vlastní sociálně-kulturní fungování výchovy neboli pronikání hodnot z výchovné substruktury do celku sociálně-kulturní skutečnosti společnosti se projevuje neokázale, protože zde působí pouze jedna ze složek na celek. (148) Přitom jednotlivé předměty školské výchovy mají různý vliv na šíření kulturních hodnot, avšak rozdíly jsou na vyšších stupních školské výchovy menší než na stupních nižších. Americké výzkumy dokládají velký rozsah nízké hodnotové účinnosti vysokoškolského vzdělání, které připravuje příliš prakticky a málo teoreticky (149).

Tím větší závazek k hodnotové účinnosti výchovného působení pak spočívá na hromadných sdělovacích prostředcích. (150)

Jazyková funkce výchovy má plynule navazovat na jazykové působení rodiny. Podle řeči dítěte lze snadno poznat sociálně-kulturní prostředí rodiny, z níž pochází (151). Řeč se stává důležitým prostředkem styku dítěte s dospělými a s vrstevníky z okolí a současně prostředkem poznávání okolního světa i svého nitra. (152) Školní výuka obohacuje slovník dítěte, takže používá stále více přídavných jmen, spojek a přechází od prostých vět k souvětím. Ale ještě v posledních ročnících základní školy používá málo přičestí a přechodníků, a neumí se běžně vyjadřovat v podmiňovacím způsobu. Postupně vzrůstá dovednost složitěji se vyjadřovat. zatímco na počátku školské výchovy je mluvená řeč přirozeným základem, na němž se buduje písemný projev, má na konci základní školy písemný projev vliv na slovní vyjadřování dítěte. Psaná řeč totiž vyžaduje větší slovní zásobu, zejména větší přesnost a úplnost gramatických forem. (153) Vývoj řeči školního dítěte je současně urychlován působením rozhlasu a televize. Účinné jazykové působení tisku se připojuje k jazykové funkci rozhlasu a televize spíše až v dospělosti.

I přes velký rozsah jazykového fungování hromadných sdělovacích prostředků zůstává pro rozvoj řeči nejdůležitější živé slovo. Účinek živého vystoupení (např. kněze) závisí v mnohém směru na tom, jak je mluvčí schopen zvládnout a při svém vystoupení využít zvláštnosti, které vyznačují mluvenou řeč, a jež ji zároveň význačně odlišují od řeči psané. Mezi mluvčím a posluchači nejsou časové ani prostorové překážky. Právě proto má slovní šíření kulturních hodnot vysoce pohotový a působivý ráz. Mezi mluvčím a posluchači trvá přímá zpětná vazba. To umožňuje slovnímu šíření hodnot, významů a obsahů srozumitelnost a přesvědčivost, neboť to umožňuje mluvčímu pružné přizpůsobování se a rozčleněnost působení, např. s ohledem na věk, pohlaví aj. znaky posluchačů, ale i s ohledem na zvláštnost okamžitých přírodních podmínek, atd. (154)

Výchova funguje teoreticky, už když učí některým předmětům politicky a hospodářsky přímo nepoužitelným (155). Škola funguje teoreticky jednak tím, že se v ní obohacuje studentstvo o vědecké objevy a filozofické poznání (156), jednak výchovou nových vědců a filozofů. (157) Významným činitelem při výchovné formaci vědce je potřeba a schopnost rozvíjet osobní nezávislost v co nejširší míře. (158) Naše dnešní školství v tomto ohledu případně trpí velkými nedostatky: buď vyučuje bez ohledu na svobodu jednotlivce a tlumí jeho nezávislý projev, nebo obětává školskou kázeň ohledu na zvláštní nadání jednotlivých žáků, a kulturní úroveň školy upadá. V tomto ohledu se ukazuje být pro teoretické fungování výchovy snáze přijatelné vzdělávání pomocí vyučovacích strojů a hromadných sdělovacích prostředků, než vyhlídka na optimální přestavbu školské soustavy tak, aby účinně fungovala vědecky a teoreticky. Třebaže jsou s teoretickým fungováním hromadných sdělovacích prostředků značné nesnáze, neboť jejich vzdělávací programy často nesledují ti, ke

kterým se obracejí, anebo u nich vzbuzuje opačný účinek (159), přesto teoretické působení těchto prostředků národní výchovy je značné (160).

Hodnoty předávané výchovou pronikají také do státoprávní substruktury společnosti. Škola přirozeně neodvádí děti od státního pořádku, nýbrž je naopak vychovává v duchu tohoto řádu, aby byly co nejlepšími občany, oddanými státní autoritě v každém oprávněném státním zřízení. (161) Škola v demokracii je místem sociálního sjednocování, kde jsou přijímáni mladí příslušníci každé sociální vrstvy, aby se jim každému poskytla možnost vzdělání; po ukončení školy se mají její absolventi podle svých schopností a vzdělání zařadit do jednotlivých sociálních skupin, jež jsou v demokracii rovnocenné. Tak škola v subjektivní podstatě dokonale a do značné míry jako objektivní podmínka funguje státoprávně ve smyslu demokracie. (162) Demokratické fungování výchovy však zahrnuje také působení hromadných sdělovacích prostředků při vtiskování správného tvaru veřejnému mínění. Veřejné mínění je v demokracii nedocenitelný činitel. Občan v podstatě rozhoduje svým hlasem tak, jak jej vede jeho svědomí; přitom se nemůže naprosto izolovat od veřejného mínění, informovaného hromadnými sdělovacími prostředky; vztah mezi jednotlivým občanem a veřejným míněním není však jednostranný; jednatel bere v úvahu veřejné mínění, ale také přispívá k jeho vytváření. (163) Hromadné sdělovací prostředky však plní ve státě také kontrolní funkci, kdy působí jako indikátor. Pomocí těchto prostředků lze jeden druh jednání a chování veřejně chválit a podporovat, kdežto jiný - asociální a kulturně destruktivní jako takový odhalovat a pranýřovat. (164)

K chápání politického dění je třeba duševní zralosti, kterou dítě postrádá. Dítě odpovídá na politické soupeření většinou jen citově. Je-li dítě předčasně poučováno o politice, vyrůstá v iluzi, že politika je něco, čemu rozumí každý. (165) Daleko spíše, než výchova v základní a střední škole, může přispět k příznivé sociální změně vysokoškolská výchova, kde výklad může snáze odbočit k závažným politickým otázkám. Školská výchova je připravovatelem změn, ovšem nikoli tím, že by přímo nějak sociálně-politicky působila, nýbrž tím, že plní své běžné výchovné poslání. Svědomitým informováním mladého pokolení buduje politickou kulturu, která sebou přináší i postupný pokrok sociální (v současnosti zejména vyrovnáváním sociálních rozporů a nerovností. I když výchova nepůsobí přímo politické změny společnosti, plněním své vlastní funkce vede k postupnému rozvoji politické kultury a podstatně strukturuje sociálně-politické poměry ve společnosti. Viditelný účinek výchovy se v politice dostavuje velmi pomalu. (166)

Ještě výrazněji nežli školská výchova vede k politickým změnám působení hromadných sdělovacích prostředků. Příjemci působení hromadných sdělovacích prostředků jsou obvykle horlivější v prosazování poznaných potřeb společnosti, nežli studenti, kteří tyto potřeby chápou příliš akademicky, Proto jsou hromadné sdělovací prostředky schopny spíše nežli školská soustava působit jako pohotový činitel sociální změny. Přesto ani v případě politického fungování daných prostředků zpravidla nedochází k pronikavým a náhlým změnám. Výzkumy vlivu televize a jiných sdělovacích na postoje občanů během volební kampaně potvrzují, že tyto prostředky nemají tak pronikavý vliv, aby zásadně změnilы volební rozhodování občanů nebo jejich postoje k různým politickým stranám. Významnější je zde dlouhodobé působení daných prostředků, které spíše utváří politické názory a postoje veřejnosti. (167) Hromadné sdělovací prostředky fungují v demokracii politicky odhalováním projevů případného národnostního útlatku, rasové diskriminace, zneužití pravomocí veřejného činitele, aj.

Vzhledem k tomu, že mnozí občané nedovedou samostatně dost pohotově zaujmout rozhodné stanovisko k různým politickým událostem a k vnitropolitickým i zahraničněpolitickým poměrům, usnadňují jim hromadné sdělovací prostředky svými komentáři politický rozhled. (168) Politická propaganda představuje využívání hromadných sděl. prostředků v zájmu politické moci. (169) Příznačnou vlastností politického fungování těchto prostředků je stereotypizace jednotlivých

významných politiků pomocí symbolů a karikaturizace (170). Tak politické fungování daných prostředků činí z nich mocnou sílu, která je někdy účinnější než zbraně.

Hospodářská a technická funkce výchovy začíná už v rodinné výchově a na ni navazující školské přípravě člověka k životnímu povolání. Učit však někoho v základní škole odborností a technickým dovednostem je scestné, prvořadou funkcí školy není vychovat řidiče, mechanika, ekonoma, lékaře, atd., nýbrž člověka. Je ovšem na místě, pokud se v rámci tělesné výchovy učí žáci ve škole nalézat vyrovnání své psychické zátěže při učení v rukodělné práci jako hře či soutěži; nabývají tak tělesné zdatnosti a současně se učí správně hodnotit fyzickou práci a úděl těch, kdo tělesně pracují. (171) Hry mají být utužením zdraví a osvěžením mysli a současně předehrou skutečného zaměstnání člověka. (172) Hospodářskou funkci plní tělesná výchova také tím, že učí mládež trávit volný čas aktivním odpočinkem. (173)

Škola funguje hospodářsky jako činitel sociálně-kulturní mobility. Prostřednictvím školy se umožňuje vzestupná sociální mobilita, tj. vzestup jednotlivce či skupiny z nižší vrstvy společnosti do vyšší; dále i přeskupení z jednoho kulturního okruhu do jiného, a z jedné sociální oblasti do jiné (z venkova do měst, aj.). Tak škola funguje nejen jako výchovné zařízení, ale i jako orgán sociální změny a kulturní obnovy. Škola funguje jako třídící a výběrový prosévací mechanismus, který představuje otevřenou příležitost k uplatnění se pro všechny, bez ohledu na sociální původ. provádí výběr mezi svými žáky na základě uznávaných třídících měřítek a umožňuje jejich rozdělování do jednotlivých povolání, jak podle jejich schopností tak podle požadavků těchto povolání. Tím škola umožňuje v sociálním prostředí stálou obnovu; pokud ovšem třídící měřítko školy odpovídají společenským a kulturním požadavkům společnosti, a pokud dětské typy, které škola vytříďuje jako nejlepší (bývají to typy paměťové a dřičské), se setkávají ve společnosti s úspěchem. (174)

Vedle školy plní hospodářskou funkci také hromadné sdělovací prostředky; nikoli však jako prostředek testování a rozdělování obyvatelstva do jednotlivých profesí, nýbrž spíše tím, že usnadňuje relaxaci člověku, unaveného jednotvárnosti života v průmyslové společnosti. S ohledem na členité zájmy a záliby obyvatelstva poskytují hromadné sdělovací prostředky zábavu, a tak usnadňují regeneraci duševních sil člověka a kulturní využití volného času. Vyhovují touze obecnosti po vyrovnání jednotvárných zážitků v průmyslové společnosti, zážitky nevšedními a neobvyklými. (175)

Odkazy:

- 1) J.Šíma, Sociologie výchovy, Praha 1938, s.97.
- 2) E.G.White, Výchova, Praha, Tisk Tempo Lipt.Sv.Mikuláš, s.24.
- 3) Tamtéž, s.11,15-16
- 4) Šíma, Tamtéž, s.99.
- 5) White, Tamtéž, s.24-25.
- 6) Tamtéž, s.34-36.
- 7) Tamtéž, s.58-60.

- 8) Šíma, Tamtéž, s.98.
- 9) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968, s.300.
- 10) Šíma, Tamtéž, s.100.
- 11) H.Read, Výchova umění, Praha 1967 Odeon, s.316.
- 12) Pius XI., Encyklika Divini illius magistri, IV., Olomouc 1947 MCM, s. 50.
- 13) K.Wojtyla, Segno di contraddizione, Milano 1977, s.151.
- 14) I Kor 3,11, Kol 1,19, II Kor 4,6.
- 15) Žid 4,15; 2,18.
- 16) Jan 13,15; 15,10.
- 17) J.Poláček, Cestou spásy, Řím 1980, s.147.
- 18) White, Tamtéž, s.64.
- 19) Poláček, Tamtéž, s. 97.
- 20) Read, Tamtéž, s. 317-318.
- 21) Bláha, Tamtéž, s.300.
- 22) Šíma, Tamtéž, s.100.
- 23) Např. sv.Tomáš Akvinský, De regimine principum.
- 24) Šíma, Tamtéž, s.101.
- 25) Tamtéž, s.103-104.
- 26) Československá statistika, řada II, seš.2, s.78-79; seš.4, s.127.
- 27) Československá statistika, řada VI, (Sčítání k 1.12.1930) seš.11, s.12
- 28) E.Chalupný, Sociologie, V, Praha 1935 s.57-58; E.Chalupný, Sociologie pro každého, Praha 1948 J.Hokr, s.145.
- 29) Podrobněji viz: Z.Pavlík, Dynamika hospodářsko-spoločenské struktury obyvatelstva českých zemí, Viz: Demografie, 3, 1959; V.Srb a kol. Demografie, Praha 1971 Svoboda, s.194.
- 30) A.Fuchs, Křesťan a svět, Praha 1948 Universum, s.144; I.A.Bláha, Sociologie inteligence, Praha 1937 Orbis, kap. IX, Krize inteligence, s.286-363.

- 31) F.Harbrison - C.A. Meyers, Education Manpower and Economic Growth; Strategies of Human Resources development, New York - Toronto - London 1964, s.208.
- 32) T.J.Bahounek, Církev a sdělovací prostředky, Olomouc 1991 MCM, s. 68-71.
- 33) Tamtéž, s.52-56.
- 34) A.Lenz, Anthropologie, Praha 1882, § 65-70, s.273-293.
- 35) D.Pecka, Člověk, Filosofická antropologie, II, Řím 1971 Studium, s.14-25, 359-365.
- 36) Šíma, Tamtéž, s.161-162.
- 37) Mt 4,23; 5,2; 5,19; 7,29; Mk 1,21; 4,2; Lk 5,3; 13,10; Jan 6,59.
- 38) Msgre F.Rýpar, Sociální nauka Církve, Řím 1988 - Brno 1991, Kongregace pro katolickou výchovu, čl.15.-18, s.18-21.
- 39) J.Poláček, s.18.
- 40) Tamtéž, s.130.
- 41) Šíma, Tamtéž, s.170.
- 42) F.Tomášek, Pedagogika, Olomouc 1947 MCM, s.73.
- 43) Šíma, Tamtéž, s.171.
- 44) J.Maritain, L'edificazione al bivio, Brescia la Scuola, 1976, s.38,43.
- 45) Většina nižších i vyšších rakouských škol patřila přímo různým církevním řádům. V 70. létech 18. století bylo v Rakousku např. 38 gymnásií jezuitských, 24 ovládali piaristé a 18 jiné řády. Viz: O.Kádner, Vývoj a dnešní soustava školství, Praha 1929, I, s.58.
- 46) Podrobně viz: J.A.Helfert, Die „österreichische Volksschule. Geschichte, System, Statistik, Prag 1860, I, s.323-324.
- 47) F.Rieger, Z germanizačního úsilí 18. století, Praha 1887 Osvěta, s.385-398, 497-503.
- 48) K.Frommelt, Die Sprachenfrage im „österreichischen Unterrichtswesen, 1848-1859, Graz 1963.
- 49) Československá vlastivěda, Praha 1931 Sfinx, X., s.41.
- 50) O nepříznivých dopadech I. sv. války na české školství, viz: Tamtéž, X., s.48-49, 80, 89.
- 51) Tamtéž, s. 74, 166, 206.
- 52) Šíma, Tamtéž, s. 107-108

- 53) V.Bauch, R.Roško, Soc. inteligence v Československu z genetického aspektu, Viz: Sociologický časopis, 1979, č.1; J.Maňák, Problematika odměňování české inteligence v letech 1945-48, Viz: Sociologický časopis, 1967, č.5
- 54) L.Dziedzinská, Inteligence a dnešek, Praha 1968 Melantrich, s.85-91.
- 55) O.Pavlík, Škola ve svetle súčasnej ved. a tech. revolúcie, Viz: Pedagogika, 1967, č.2.
- 56) M.Havlíková, Nová povaha vzdělání v technicky vyspělé civilizaci, Viz: Sociologický časopis, 1996, č.2.
- 57) Past. konstituce Gaudium et spes, II, 3, 61.
- 58) Z.Brzeziński, Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era, New York 1970, s.9-14.
- 59) Gaudium et spes, II, 3, 61-62.
- 60) V.Pařízek, Pedagogické problémy vzdělávacích soustav, Praha 1967; Sociologický časopis, 1982, 18;
- 61) J.Tomko, Svetlo národov, Řím 1972, s.125.
- 62) H.Himmelweit, A.Oppenheim, P.Vince, Television an the Child, Oxford 1960; W.Schramm, J.Lyle, E.Parker, Television in the Lives of Our Children, Stanford 1961.
- 63) Dziedzinská, Tamtéž, s.188-190.
- 64) J.Galbraith, The New Industrial State, Boston 1967, s.381.
- 65) T.J.Bahounek, Církev a sdělovací prostředky, s.52-56.
- 66) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968, s.299.
- 67) K.Galla, Úvod do sociologie výchovy, Praha 1971 SPN, s.141-2.
- 68) Poláček, Tamtéž, s.132.
- 69) Pius XI., Encyklika Divini illius magistri, I, 9. Olomouc 1947 MCM.
- 70) D.Pecka, Škola a život, Frýdek 1947 Ex.dům, s.9.
- 71) Pius XI, Tamtéž, I,9, s.13.
- 72) Poláček, Tamtéž, s.147; Rýpar, Tamtéž, VI, § 66-78, s.59-68; o katechezi jako prostředku výchovy viz podrobněji: Jan Pavel II., Apoštol. exhortace Catechesi tradendae, 18-20,25; Apoštol. exhortace Evangelii nuntiandi,79; Poláček, Tamtéž, s.156.
- 73) R.Dacík OP, Žij a modli se s Církví, III., kap. Výchovný význam liturgického roku, Olomouc Obzor, s.119-122.

- 74) Prohlášení II. vatikánského koncilu *Gravissimum educationis*, 28.10.1965, čl.7-11.
- 75) Pius XI, *Divini illius magistri*, I,9, s.16.
- 76) Sv.Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, II,II,7,1; Pecka, *Škola a život*, s.10.
- 77) Š.Vagovič, *Životný štýl*, Řím 1971, s.51.
- 78) M.S.Gillet OP, *Výchova charakteru*, Olomouc 1932 *Krystal*, s.38.
- 79) Pius XI, *Divini illius magistri*, I, s.18-19, III, s.35; Jan Pavel II., *Christifideles laici*, V, 62; Jan Pavel II., *Dopis rodinám*, 2.2.1994, I,16.
- 80) Podrobněji viz: S.Kowalski, *Socjologia wychowania w zarysie*, Warszawa 1979 *Panstwowe wyd.nauk.*, s.113-148; E.Vančurová-Fragnerová, *Psychologie předškolního dítěte*, Praha 1969 *SZN*, s.73,149-150,157,162; I.A.Bláha, *Sociologie dětství*, Brno, 1946, s.167-168.
- 81) F.Znaniiecki, *Socjologia wychowania*, 1928, I, s.92, 94.
- 82) E.Chalupný, *Sociologie*, IV,2/II, Praha 1939 *Melantrich*, s.120.
- 83) Znaniiecki, *Tamtéž*, s.98-99.
- 84) *Divini illius magistri*, III, s.38.
- 85) J.Obrdlíková, *Prestiž*, *Viz: Sociologická revue*, Brno 1948; A.Obrdlík, *Povolání a veřejné blaho*, *Viz: Prestiž povolání a veřejné blaho ve světle sociálních postojů*, Praha 1937; Dziedzinská, *Tamtéž*, s.196.
- 86) V.Brenner, M.Hrouda, *Věda a vysokoškolské vzdělání v prestiži povolání*, *Viz: Sociologický časopis*, 1967, č.5, s.549.
- 87) Působnost této záruky opravdovosti povolání se však oslabuje v dobách nezaměstnanosti, sociálních otřesů, kdy se opravdové motivace mísí s nepravou motivací (lennost, psychická křehkost a labilita, jednostranná intravertnost, neschopnost začlenit se do normálního sociálního života, popř. sex. úchylnost).
- 88) V.Holzknicht a kol., *Člověk potřebuje hudbu*, Praha 1969, s.34.
- 89) V.Mišurcová a kol, *O estetické výchově nejmenších*, Praha 1976 *SPN*, s.39-40; O.Teyschl, Z.Brunecký, *Duševní vývoj a výchova dítěte*, Praha 1973 *Orbis*.
- 90) Holzknicht, *Člověk...*, s.408.
- 91) Šíma, *Tamtéž*, s.25.
- 92) J.D.Bernal, *Social Function of Science*, London 1939, s.246.
- 93) Rýpar, *Tamtéž*, § 68, s.60-61.

- 94) Galla, Tamtoěž, s.141-142.
- 95) Bahounek, Církev a sdělovací prostředky, s.57-67.
- 96) M.Hájek, K výzkumům žurnalistických sdělení, Praha 1977 SPN, s.16.
- 97) Galla, Tamtéž, s.141-142.
- 98) Divini illius magistri, I, s.18-19, 21-23.
- 99) Pecka, Škola..., s.10-11.
- 100) Prohlášení II. vat.koncilu Gravissimum educationis, VI/2.
- 101) Divini illius magistri, III, s.25.
- 102) Gravissimum educationis, III,3.
- 103) R.M.Hitchins, The Conflicts in Education in a Democratic Society, New York 1953 Harper & Br.
- 104) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968, s.313.
- 105) A.Fuchs, Křesťan a svět, Praha 1948 Universum, s.132.
- 106) R.J.Havighurst, B.L.Nuegarten, Sociology and Education, 1962, část V.
- 107) Šíma, Tamtéž, s.137-141.
- 108) I.A.Bláha, Sociologie dětství, Brno 1946, s.70-80, 163-7.
- 109) Už Sorokin prokázal, že inteligence, zejména tvůrčí inteligence, pochází co do původu z vrstev středních a vyšších, kdežto podíl vrstev hospodářsky chudších na doplňování řad inteligence je nepatrný. (Viz: P.A.Sorokin, Social Mobility, new York 1927 Harper, kap.XII, s.280) Podobné závěry byly potvrzeny i v českých poměrech. (I.A.Bláha, Sociologie inteligence, Praha 1937, s.137) Také modernější výzkumy potvrzují, že čím vyšší je postavení otce v povolání a jeho vzdělání, tím spíše děti dosahují vyššího stupně vzdělání. (P.G.Weil, Relations humaines entre les enfants, leurs parents et leurs maitres, Paris 1964; W.O.Stanley, B.O.Smith, K.D.Benn, A.W.Anderson, Social Foundations of Education, II, New York 1957; R.Dahrendorf, Arbeiterkinder an unseren Universitäten, Viz: Die zeit, 26.6.1964; R.Girod, Origine sociale des étudiants, Bastian de Geneve, s.62)
- 110) J.Floud, Rôle de la classe sociale dans l'accomplissement des études, Paris 1962, s.94.
- 111) Např. v USA se na začátku 60.let 20. století ročně vyplácelo 66 mil. dolarů na studijní stipendia. Viz: F.Hájek, Soudobé problémy americké a evropské školy, Praha 1971 SPN, s.20.
- 112) R.Girod, W.Hutmacher, Milieu social et orientation au seuil de l'enseignement, 1957; R.Girod, J.F.Rouiller, Milieu social et orientation de la carriere des adolescents, 1961.

113) F.Terrien, The Occupational Roles of Teachers, Viz: Journal of Educational Sociology, 1965, č.29.

114) F.Hájek, Tamtéž, s.21.

115) A.H.Halsey, J.Floud, G.A.Andersen, Education, Economy and Society. A Reader in the Sociology of Education, New York 1961, část I. a II.

116) W.H.Whyte, Organizační člověk, Praha 1968 Svoboda, s.106-109.

117) Interim Report on Communication Problems on Modern Society, International Commission for the Study of Communication Problems, Paris 1978 UNESCO, čl.35.

118) I.A.Bláha, Sociologie, s.30,320.

119) I.A.Bláha, Sociologie dětství, Brno 1946, s.40-67.

120) M.S.Gillet OP, Výchova charakteru, Olomouc 1932 Krystal, s.102-106.

121) Tamtéž, s.106-109.

122) Pius XI., Encyklika Divini illius magistri, I, s.23, Olomouc 1947 MCM.

123) Šíma, Tamtéž, s.24; T.Malý, Pedagogika, s.146-147.

124) A.Wohl, Spoleczno-historiczne podloze Sportu, Warszawa 1961, s.13-20.

125) A.R.Molnar, Znalost výpočetní techniky, Viz: Spektrum, č.37, s.19-20, Praha 1982 Vyd.Velvyslanectví USA.

126) J.Mann, Hranice psychologie, Praha 1967 Orbis, s.98-118.

127) D.Pecka, Škola a život, s.16; Poláček, Tamtéž, s.188.

128) Poláček, Tamtéž, s.98.

129) T.Tóth, Veliký Bůh, Praha 1948 Universum, s.227-234.

130) J.A.Komenský, drobnější spisy, Praha 1876 Tisk.Ed.Grégr, s.30.

131) Tamtéž, s.64-65.

132) Tamtéž, s.74-75; Jan Pavel II., Christifideles laici, V, 60-61.

133) Pecka, Škola a život, s.34-35. O náboženském vývoji dítěte v rodině viz podrobněji: T.J.Bahounek, Křesťanská sociologie, Olomouc 1990, s.66-68.

134) Statistika však dokládá, že pouze menšina školsky se vzdělávající mládeže navštěvuje katolické školy. např. ve školním roce 1966-67 pouze 33 miliónů z celkového počtu 450 mil. žáků

navštěvuje katolické školy; největší procento - 25% je jich v Africe. Viz: Poláček, Tamtéž, s.186-187.

135) Poláček, Tamtéž, s.45,54.

136) Tamtéž, s.55,120.

137) M.Habáň OP, Sexuální problém, Olomouc 1933 Krystal, s.54.

138) Poláček, Tamtéž, s.52; jakékoli sexuální poučování šířené kolektivně, či pomocí hromadných sdělovacích prostředků, je mravně nezodpovědné.

139) C.Wojtyła, Amore e responsabilità, Torino 1978 Marietti, s.129-193.

140) Komenský, Tamtéž, s.74.

141) Gillet, Tamtéž, s.106-107; T.Glos, Manželství, rodina, domov, Brno 1947, s.203-4; Habáň, Sexuální problém, s.34; M.Bouet, The Function of Sport in Human Relations, Viz: International Review of Sport Sociology, 1966, 1.

142) V.Hýl, Výtvarné umění jako prostředek výchovy, Ostrava 1948, s.68; V.Holzknicht, Tamtéž, s.44, 80, 84; Vančurová - Fragnerová, Tamtéž, s.164-165.

143) Podrobněji viz: H.Read, Tamtéž, s.253; Holzknicht, Tamtéž, s.202-203; C.Orff, Schulwerk, Musik für Kinder, I-IV, Mainz 1950-54 Schott. O estetické výchově pokročilejších viz podrobněji: Holzknicht, Tamtéž, s.154-7; Hýl, Tamtéž, s.175-7; P.Michel, Psychologische Grundlagen der Musikerziehung, Leipzig 1965, s.91-92; P.Michel, O hudebních schopnostech a dovednostech, Praha 1966 SHV.

144) Hýl, Tamtéž, s.181-5-

145) A.J.Patzaková, Prvých deset let Čs.rozhlasu, Praha 1935, s.470.

146) Pius XI, Divini illius magistri, úvod., s.7.

147) M.Habáň OP, Mravní zásady vychovatele, Viz: R.Dacík OP a kol., Správnou cestou, Olomouc 1938 Lid. nakl., s.28-29.

148) Šíma, Tamtéž, s.116; Kowalski, Tamtéž, s.410-481.

149) J.P.Jacob, Changing Values in Colleges. An Exploratory Study of the Impact of College Teaching, 1957.

150) O měření účinnosti výchovného působení hromadných sdělovacích prostředků viz: Bahounek, Církev a sdělovací prostředky, s.57-67.

151) Podrobněji viz: Vančurová-Fragnerová, Tamtéž, s. 77,88-90, 120-121

152) Teyschl-Brunecký, Tamtéž, s.127.

- 153) Tamtéž, s.215.
- 154) Podrobněji viz: J.Bahounek OP, Pastorální teologie, Olomouc 1991 MCM, s.148-157.
- 155) Aristoteles, Politika, I,11.
- 156) T.Bramckl, Philosophies of Education in Cultural Perspective, New York 1955 The Dryden Press Inc.
- 157) Galla, Tamtéž, s.141-2.
- 158) Whyte, Tamtéž, s.207.
- 159) Bahounek, Církev a sdělovací prostředky, s. 50-51, 58, 66.
- 160) Bláha, Sociologie, s.368.
- 161) Pius XI., Divini illius magistri, II, s.42
- 162) Šíma, Tamtéž, s.107.
- 163) O struktuře veřejného mínění viz: T.J.Bahounek, Církev a sdělovací prostředky, kap.II, s.10-22. 164) Bláha, Sociologie, s.317.
- 165) Pecka, Škola a život, s.7.
- 166) Šíma, Tamtéž, s.114-5; J.Habermas, K vlivu středoškolského a vysokoškolského vzdělání na politické vědomí studentů, Viz: T.W.Adorno, J.Habermas, L. von Freidenburg, Dialektika a sociologie, Praha 1967, Svoboda, s.93-94.
- 167) J.D.Halloran, Studie o působení hromadných sdělovacích prostředků, Praha 1966 Nakl.ČST.
- 168) I.A.Bláha, Sociologie, s.317, 321. Na druhé straně se ovšem vyskytují doklady politické disfunkce některých hromadných sděl. prostředků, které svým působením veřejnost spíše omamují, než aby ji podněcovaly k účasti; toto dlouhodobé narkotizující působení jistých HSP může omámeného udržovat značně dlouho udržovat ve stavu, kdy si ani své o,mámení neuvědomuje. Je zde zneužívána vlastnost HSP rozvíjet a udržovat formu společenské konformity. Podrobněji viz: P.Lazarsfeld, R.K.Merton, Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action, 1960, Univ.of Illinois Press, s.501-502.
- 169) H.D.Lasswell, Propaganda in War and Crisis, New York 1951, s.27.
- 170) R.K.Merton, Social Theory and Social Structure, London 1964, s.513.
- 171) Pecka, Škola a život, s.7.
- 172) Komenský, Tamtéž, s.61-62.
- 173) J.Dumazedier, Education Physique, Sport et Sociologie, Viz: Educ.Phys.Sport, 1964,69; J.Dumazedier, Sport and Sports Activities, Viz: International Review of Sport Sociology, 1973, 9;

J.Dumazedier, Sociological Problems in Relation to Physical Education and Sport, Viz: Inter.Review of Sport Sociology, 1966, 1.

174) R.J.Havighurst, B.L.Neugarten, Sociology of Education, III, 1962; A.Halsey, J.Floud, C.A.Andersen, Education, Economy and Society, III. New York 1961.

175) T.J.Bahounek, Křesťanská sociologie, s.104-106.

5. SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA JAZYKA

A. V ČASE

1. DYNAMIKA JAZYKOVÉ SLOŽKY SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ STRUKTURY

Jazyková substruktura sociálně-kulturní skutečnosti se ve své stránce slovní, mluvnicevé či stylistické přirozeně mění. Proměna je pomalá a neokázalá, takže jazykové změny patří k nejtěžším úkolům jazykovědy. Složitost změn jazykové kultury vyniká tím více, když si uvědomíme, že zákonitosti jazykových změn nebyly během vývoje lidstva vždy stejné, nýbrž jiné se uplatňují v pravěké společnosti a jiné v současné společnosti.

Jazyk je právě tak starý jako sám člověk, odlišující se od okolního přírodního prostředí rozumem a svobodnou vůlí. Již v pralidské družině, v níž se člověk sdružoval s jinými, lidský tvor mluvil, protože myslel, takže pojmenovával věci (Gn 2,20). Lidská společnost všeobecně v pravěkém prostředí působí jako v subjektivní duchovní podstatě svobodně a cílevědomě užívající jazyka. Jazyková substruktura sociálně-kulturní skutečnosti prvotně pospolné družiny je s ohledem na stávající úroveň pralidů všestranně dokonale integrovaná a funkční. Není vyloučeno, ale ani nezvratně prokázáno mínění moderních jazykovědců, že některý jedinec či skupina lidí postupně rozvíjeli svůj jazyk: od zvukových projevů podobných zvukovým projevům nevědomých tvorů - zvířat (1), přes tvorbu slovních kořenů, označujících smyslové věci (2), k analogicky přeneseným slovům, označujícím věci nadsmyslové. (3) Chalupný (4) rozlišuje čtyři stupně tohoto případného vývoje jazyka:

1) Činnost lidského rozumu se uplatňuje, ale nikoli přemítavým způsobem, nýbrž přímým zřením intuice, a to buď bez vnějšího projevu, nebo samovolnými pohyby těla a zpěvem. Tento stupeň, na kterém se lidská řeč navenek podobá zvířecím projevům, je však zvířeti pro nepřítomnost rozumové činnosti nedostupný.

2) Stupeň, kde myšlení je provázeno lépe seřazenými tělesnými pohyby, jednak hlasitým projevem, kdy mluvidla jsou cílevědomě přizpůsobována úsilí o zvukový výraz.

3) Řeč se omezuje na hlasitý projev mluvidel.

4) Stupeň, na kterém se rozvíjí písmo, jež usnadňuje a napomáhá rozvoji soustavného přemítavého myšlení.

Počáteční řeč je těsně spjata s uměním, jako je zpěv, pantomima, a v případě písma také malířství (5).

V psané řeči se dají rozlišit čtyři stupně případného rozvoje:

- 1) období mnemotechnické: kdy bylo užíváno nějakého předmětu (např. hůl se zářezy) jako prostředku sdělení mezi lidmi, vzdálenými od sebe;
- 2) období obrazové: obrazové znázornění předmětu či události se užívá jako prostředek sdělení;
- 3) období ideografické: obraz je zjednodušen tak, že se stává pouhým symbolem;
- 4) období fonetické či alfabetské: pro každé slovo, každou slabiku a hlásku se užívá značka. (6)

Proniknutí přirozeného vývoje do jazykové substruktury sociálně-kulturní skutečnosti praspolečnosti jako takové nastalo v důsledku primární dezintegrace přirozenosti člověka, k níž se pralidé dobrovolně a cílevědomě uchýlili. Tento vývoj vedl k složité diferenciaci jazyků, ústící do nepřehlédnutelné směsi (Gn 11,7-9). Tento případný vývoj, znamenající rozklad jazyka jako prostředku výrazu a sdělení, směřoval k tomu, že se ve společnosti přestalo užívat řeči k opravdovému vyjádření vnitřního stavu člověka a ke sdělení nějakého pravdivého obsahu. To neznamenovalo oněmění, ale skutečnost, že se jazyka užívalo bezmyšlenkovitě, jako fráze, nesvobodně, totiž z donucení a ze strachu.

Z tohoto všeobecného zaměření přirozeného starověkého vývoje jazykové substruktury sociálně-kulturní skutečnosti se však vymykala jazyková kultura vyvoleného lidu Izraele. Zde se jazyková substruktura nadpřirozeně v subjektivní duchovní podstatě navěky dokonale integruje, a co do svých případných objektivních podmínek se konzervuje na stávající úrovni. Prostřednictvím mluvčích, vypovídajících podle vnuknutí Ducha svatého se prosazuje návrat k všestranně dokonale integrované řeči. Ve skutečnosti ovšem dosahují jenom zpomalení tempa všeobecného přirozeného rozkladného vývoje.

V ostatních starověkých společnostech se totiž naopak působí ve směru akcelerace přirozeného rozkladného vývoje. Děje se tak prostřednictvím různých šamanů, zařikávačů, mágů či kouzelníků, věštkyň, apod. Jazyková kultura se zde nerozlišeně prolíná s polyteistickým náboženstvím, s poezií spícího básníka (Homér) či s jiným slovesným uměním, oslavujícím nemravnost jako božskou vlastnost (Sofokles, Aischylos, Euripides, Vergilius). (7)

Doklady tohoto vývoje lze sledovat podle viditelných stop, které jazyková substruktura zanechává v písemném projevu. (8) Význačnou vlastností písma je mechanizace, která působí i na řeč a vtiskuje zvláštní rysy celému kulturnímu vývoji určité společnosti. Působí i na trvalost psané řeči. Proto také národy, které postrádají písmo, snadno a rychle mění svou řeč; ta se buď rozpadne do dialektů nebo zaniká v záplavě řečí psaných. Jako se vyvíjí řeč, vyvíjí se také písmo, přičemž jedno se přizpůsobuje druhému. Někdy vlivem mluvené řeči se mění i písemný záznam. (9) Vývoj písma postupuje přes piktografické (obrázkové) písmo, kde jeden obraz znázorňuje celý myšlenkový soubor (10); ideografické písmo, mající samostatné znaky pro jednotlivá slova, se vyvinulo v Egyptě, Číně i u Sumerů. Sumérové však zavedli determinanty, tj. znaky, zabraňující mnohoznačnosti podstatných jmen. Pro potřebu zápisu věty či jména museli zavést fonetizaci; ta umožnila užívat obrazových znaků i pro taková slova, která znějí stejně. Další vývoj fonetizace vedl k tomu, že se funkce znaků oddělila od slovního významu a zachovala si jen hláskovou hodnotu; slovní písmo pak vykazovalo snahu změnit se v slabikové písmo; vytvořila se směs slovního a slabikového písma.

Klínové písmo vzniklo z malého počtu obrázkových značek a ještě menšího počtu konvenčních značek pro abstrakta, které byly spojovány s obrázky (potenčním motivem, gunu). Přejchod ke

klínovému písmu nastal zkonvenčněním značek, někde jejich převrácením, vytvořením nových značek skládáním z několika složek, aj. Na rozdíl od hieroglyfů, které zůstaly omezeny na Egypt, rozšířilo se sumérské písmo po celém Předním Východě. Klínové písmo se nejvíce rozvinulo v ugaritské abecedě. Přes důmyslnost klínového písma se ukazuje, že právě prostřednictvím tohoto písma byla starověká společnost jazykově vedena do slepé uličky. Východisko z jazykové těžkopádnosti a obtížné čitelnosti ukázala aramejščina. Ačkoli většina Aramejců byla v době vzniku jejich písma pod assyrskou nadvládou, přesto nepřijali klínové písmo. Naopak přiměli okolní kmeny a národy k přijetí své jednoduché abecedy. Aramejsky je psána většina starozákonních textů. Z aramejského písma bylo vytvořeno písmo hebrejské. Z náboženských důvodů vznikala potřeba správné výslovnosti starého jazyka. Proto bylo vytvořeno několik soustav k označování vokálů; nejprve řídicí znaménka označovala v textu dlouhé samohlásky jistými souhláskami, které se pak nečetly. Aby Židé v zajetí nepozbyli svoji řeč, bylo hebrejské písmo doplněno nejen značkami pro samohlásky, nýbrž dle dochované tradice a písemných záznamů také značkami přízvuku a intonace bohoslužebného jazyka.

Také Feničané si vytvořili vlastní abecedu zjednodušením hieroglyfického písma. Z jejich písma si vytvořili Řekové vlastní písmo, na jehož základě vzniklo latinské písmo.

Vývoj jazykové složky soc.-kult. struktury starověké společnosti vyústil ve všeobecný a úplný rozklad. Jazyk se přestává užívat jako cílevědomý pravdivý výraz lidského nitra a jako prostředek dobrovolného sdělení nějakého pravdivého obsahu mezi lidmi. Krize, do níž obecně ústí vývoj jazyků starověké společnosti, ovšem neznamená zánik jazyka např. v podobě básnických či literárních děl, stejně jako nezaniká jeho užívání určitými lidmi. Užívání jazyka je však bezmyšlenkovité (frázovitě) a nedobrovolné, z donucení či ze strachu. Uživatelem tohoto jazyka je dav či masa, totiž lid všestranně dokonale manipulovaný. Ani diferenciaci jazyků není naprostá, nýbrž původní jednotná struktura jazyka pralidí byla diferencována na mnoho struktur, takže si její uživatelé pomocí jazyka vzájemně nerozumějí. Třebaže struktura jazyka (safah) byla dezintegrována, jazykové kořeny (debarim) zůstaly zachovány a poukazují na svůj původní jednotný prajazyk.

Dodnes se v každém jazyce vyskytují některá slova, u nichž lze prokázat genetickou souvislost se slovy v příbuzných jazycích. Genetická příbuznost mezi určitými jazyky spočívá v souvislosti s výrazovými prvky a znaky dvou jazyků. Příčina této souvislosti tkví v tom, že výrazové prvky a znaky obou jazyků se vyvinuly z jednoho téhož základního prajazyka jeho rozštěpením. (11)

Vzdálenost mezi dezintegrovanou strukturou jazykové složky sociálně-kulturní struktury starověké společnosti a funkční strukturou jazyka dnešní společnosti je přirozenými prostředky nepřeklenutelná. Přejít se děje skrze vtělené Boží Slovo, Ježíše Krista. Boží Slovo je v duchovní podstatě nevykořenitelným základem jakéhokoli slova lidského. Předchází každé lidské slovo. Nepotřebuje lidské slovo k vlastnímu uplatnění (I Petr 3,1). Dokáže se prosadit i bez lidského slova, ovšem nepodceňuje toto lidské slovo, nýbrž je uznává jako jednu z možností svého prosazení se (Ř 10,14-17; 1 Kor 2,1-5).

Jazyková složka sociálně-kulturní struktury vykoupeného Božího lidu byla skrze Krista v subjektivní duchovní podstatě rázem navěky dokonale integrována, V tomto ohledu nepodléhá žádným dalším změnám daným přirozeně či nepřirozeně. Avšak ve svých případných objektivních podmínkách byl jazyk vykoupeného Božího lidu skrze vtělené Boží Slovo všeobecně uveden na počátek nového přirozeného vývoje, během něhož se postupně integruje. V konkrétních případech však tento vývoj neprobíhá plynule ani rovnoměrně, nýbrž vlnovitě. Příčinou je rozeklanost či dvojakost vývoje konkrétních jazyků společnosti v době po Kristu.

Na jedné straně je zde jazyková kultura Církve svaté. Vyznačuje se nejen přirozenou integrací v duchovní podstatě, ale také značnou integrací co do případných, objektivních podmínek jazyka, v níž tato jazyková kultura vždy předstihuje úroveň přirozeného vývoje ostatních jazyků ve společnosti. To je dáno nadpřirozeně, ustanovením božského zakladatele Církve svaté (Mt 16,18; 18,18). Bohoslužebný text představuje události z Kristova života a umožňuje tak jejich znovuprožívání. Je nosným pilířem bohoslužebného dění. Je modlitbou celého vykoupeného Božího lidu. Není to žádný monolog, ani soukromý dialog, nýbrž dialog Božího lidu shromážděného kolem Krista a jeho prostřednictvím.

V bohoslužbě jde o slovo dané. Je to Boží Slovo, které neprošlo psychologickým procesem myšlenky, případně subjektivně vzniklé v lidském mozku. Je to Slovo, které je vykoupenému Božímu lidu dáno i v logické sepnutosti věty jako vlité, vdechnuté Duchem svatým, vyjádřené ústy a perem patriarchů, evangelistů a apoštolů. Na liturgickém slově přirozeně nelze nic měnit, protože má plnou účast na Božím Slově (I Jan 1-14). Slovo - Logos - je projevem, Boha Otce. Je posledním důsledkem plnosti Boží Milosti a Moudrosti, která se z překypující plnosti božství vylévá v božském výkřiku Slova, jež je v podstatné jednotě s Bohem Otcem i s Duchem tohoto Otce. Slovo Písma obsahovalo v sobě Krista dříve, než bylo ztělesněno. Slovo Písma nese v sobě Krista i tehdy, když na Kalvárii doznělo hrozné DOKONÁNO JEST, i tehdy, když vtělené Slovo stanulo po pravici Boha Otce, aby odtud přišlo soudit živé i mrtvé, tozn. ty, kdo budou moci vyslovit toto Slovo, a ty, kteří nebudou moci toto Slovo vyslovit.

Kristus je v každém slově liturgie. Slovo je nejúžasnějším posvátným znamením, které liturgie má a zná. Je krátké, jasné a je v něm vše. Je skromným znamením, které ukazuje. Slovo je v liturgii světlem. Liturgické slovo je paprskem, který proniká temnoty a činí je jasnými a zřetelnými. Stačí říci např. slovo Jeruzalém a toto jako paprsek světla zazáří do tmy. Tímto paprskem se společnosti otevírá výhled do Božího království. Přichází zde její božský zakladatel a rozvádí pojem Božího království tak, že člověk musí napnout všechny síly ve snaze postihnout všechny objasněné body tohoto nepřehledného bohatství pojmů, které vtělené Boží Slovo uvádí až do nejvyšších apokalyptických dálek svého nedostižného zření.

Slovo Jeruzalém se promítá v soustředěný pojem vyvoleného národa izraelského s celou historií Penteteuchu až po zkázu města za Tita. Slovo Jeruzalém se promítá v pojmu večeradla, kde se Kristus loučí s učedníky a ustanovuje svou poslední vůli - věčné tajemství Eucharistie. Slovo Jeruzalém se promítá v pojem vrcholné lásky, jež je naprostou dokonalostí, a kterou se naplňuje veškerý zákon. Takto lze v liturgii postupovat od slova ke slovu. V liturgii lze pouze naslouchat. Pokud se Boží lid modlí liturgickým slovem, tak modlí se s Kristem a jako Kristus, modlí se Jeho ústy. Je v tom zahrnuta individuálnost i kolektivnost. (12) Na základě Boží milosti zde působí někteří jedinci či skupina svým jazykem akceleraci tempa všeobecného přirozeného postupného rozvoje případných podmínek jazykové substruktury (např. sv.Jeroným uvedením Písma sv. do latiny kultivoval tuto řeč, sv.Cyryl a Metoděj kultivovali slovanský jazyk Písmem svatým, atd.).

Na druhé straně někteří jedinci či skupiny přispívají zase ve smyslu nepřirozené stagnace postupného rozvoje jazykové substruktury. Sřetání těchto protichůdných směrů způsobuje nerovnoměrnost vývoje určité jazykové substruktury vykoupeného Božího lidu. V daném vývoji lze sledovat několik výraznějších vln, podle povahy a rozsahu užívání kultivovaného jazyka ve společnosti.

První význačné období se vyznačuje úsilím jedinců a skupin o kultivaci určitého jazyka jako dědictví starověké společnosti (zvl.latina a řečtina). Výsledek jejich díla se omezuje na úzkou vrstvu společnosti, totiž duchovenstvo. Tak mnozí církevní Otcové přinesli do starých, již rozvinutých

jazyků nové bohatství pravd a myšlenek a přizpůsobili je náboženskému životu vykoupeného Božího lidu. Řečtina se stala jazykem východní církve, kdežto latina se stala bohoslužebným jazykem církve západní. Širší vrstvy společnosti se však na užívání těchto jazyků aktivně nepodílely; užívaly nekultivovaných jazyků, pasivně převzatých od starověkých národů. Bylo to dáno jednak nízkou úrovní vzdělání širších vrstev společnosti, jednak tím, že dané kultivované jazyky neodpovídaly plně všem funkcím, které by od nich společenský život vyžadoval.

Germánské národy, usazené na území bývalé římské říše či v jeho blízkosti, míchaly do latiny němčinu. Z toho vzešla *lingua rustica*, nevytříbená a hrubá venkovská všední řeč, stojící proti kultivované, uhlazenější a spisovné latině.

Ideální překonání této případné sociálně-kulturní krize, projevující se v jazyce, naznačili sv. Cyril a Metoděj. Kultivací živého nářečí (makedonského) Písmem svatým vytvořili kulturní staroslověnštinu. Poměrnou stálost získala tato řeč pomocí hlaholice. (13) Hlaholice stále připomíná myšlenku sv. Cyrila, že písmo kulturního jazyka má odpovídat tomu požadavku, aby mělo pro každou hláskou příslušný znak.

Objevují se však příznaky nové krize - laicizační. Sociální vrstva, užívající prvků staroslověnštiny, které přešly do slovanských jazyků (14), se postupně rozšířila. Začalo jí užívat též měšťanstvo. Podobný vývoj probíhal u zvládnuté latiny, míchající se např. s němčinou, a vytvářející místní nářečí. Někteří jednotlivci, vyjadřující živým jazykem širších vrstev společnosti, přispívali ke kulturnímu třibení tohoto jazyka: např. Jan Ruysbroeck v Porýní, Geert Groot v Nizozemsku, v Itálii slavný kazatel Simon Fidatus de Cassia a jeho žáci, ve Španělsku Raymundus Lullus, v Čechách Tomáš ze Štítného aj. Tak přispívali k překonání laicizační krize jazyka. (15)

Z italského prostředí vzešlo humanistické hnutí, které v jazyce dovršilo kvalitativní fázi laicizace. Také v českém prostředí záhy začali působit někteří jedinci a skupiny, obracející se k vytříbené a jasné klasické latině jako vzoru, avšak píšící jazykem domácím (např. Jan Blahoslav, překladatelské Kralické bible, částečně J.A. Komenský, Viktorin Kornel ze Všehrd aj.). Představitelé humanismu věnovali velkou pozornost květnaté větné stavbě, ale i slovní zásobě. Avšak zhroucení protestantského vystoupení proti Habsburkům v první polovině 17. století způsobilo zde úpadek národní kultury: ze všech míst veřejného života byl vytlačován český jazyk. V nejtěžší chvíli se ukázaly první záchvěvy národního obrození; spolu s úsilím o nové písemnictví šla i obnova spisovného jazyka. Avšak za základ nové spisovné češtiny byl vzat starý spisovný jazyk, obtížený archaismy. Tak se spisovná čeština vzdálila od hovorové (16). Mluvnice nabyla převahy nad živou řečí (17). Vyvstal těžký úkol vytvořit pro novou spisovnou řeč jazykové povědomí, které u šťastnějších národů bývá v dobách kulturní zralosti dáno dlouhou tradicí jejich spisovného jazyka. Daný úkol byl tím těžší, že nové jazykové povědomí se mělo vytvářet v dobách, kdy společenské rozvrstvení bylo převraceno neustálými změnami (18). Konečné řešení se tak oddalovalo, až se k trvajícím těžkostem v jazyce přidaly příznaky demokratizační krize vývoje jazykové substruktury: hovorový jazyk (zprvu ve velkých městech, pak i na venkově) povážlivě zhrubnul, zploštěl; v češtině vše čím dál tím rychleji stárne, všední, aby se mohlo hledat a zavádět nové, většinou cizí (19).

Přitom se ukazuje, že prosazování zásady historické čistoty v jazyce nevede k jeho vytříbení. Jazykové zkameněliny, které vroubí cestu novodobého purismu, však nejdou na vrub jen úsilí o historickou čistotu jazyka. Stejnou měrou se o ně zasloužila také druhá zásada různých jiných obroditelů jazyka. Jde o zásadu přímočaré pravidelnosti. Je známo, že jazyk směřuje k pravidelnosti ve tvarech svých výrazových prostředků. Stejně je však známo, že k takové pravidelnosti nedochází vždy, protože snahy k tomu vedoucí bývají kříženy jinými snahami. Dokladem toho, jak obě zásady ve svých důsledcích narušují žádoucí stabilitu spisovného jazyka byla Gebauerova Pravidla českého

pravopisu. Bez vědeckého zdůvodnění se s úřední platností diktovaly drastické změny jak ve vžitém grafickém obraze slov, tak i v jejich tvarech a užívání. Hladina dané spisovné řeči se tím zbytečně čeřila a intuitivně osvojený názor na to, jak má být třiben a kultivován jazyk, se rozvracel. Zatímco dříve nebylo vzdělanému Čechovi zatěžko psát spisovným pravopisem, najde se dnes málokdo, kdo by to dokázal. Hlavní příčinou je rozkolísání úzu vlivem Pravidel českého pravopisu po smrti Gebaurově (20).

Základem pro ustálení spisovného jazyka a pro jeho celkovou kultivaci, je jeho pojetí jako poměrně samostatné, funkční struktury, zahrnující také názor na zvláštní způsoby jeho kultivace a třibení, utvořený vnitřním osvojením si věčných pravd evangelia..

Zatímco výstavba jazyka je něco, co se sice může během doby měnit, ale často dlouhodobě zůstává beze změny, jazykový úzus se mění docela jinak. Slova a jiné znaky neustále vznikají nebo zastarávají, výslovnost a význam se obměňují od místa k místu a během doby. (21)

Vývoj jazykové substruktury sociálně-kulturní skutečnosti se na konci 20. století ocitá v demokratizační krizi. Jazykově se společnost ocitá na rozcestí:

buď přirozené východisko z krize spočívá ve splynutí jazykových resp. nářečních rozdílů se spisovným jazykem kultivovaným hodnotami náboženství, mravnosti, umění a výchovy;

anebo nepřirozené „východisko“, jež spočívá v prohlubování krize, projevující se zvětšující se propastí mezi stále se rozčleňujícími jazyky (resp. nářečímí) a jazykem spisovným, prosazovaným třeba i vědecky, nebo snad i státoprávními zásahy (vydávání závazných norem), ale bez tvůrčí intuice, která je vyloučená, pokud v základech jazykové kultury nestojí hodnoty náboženství, mravnosti, umění a výchovy. Samotná internacionalizace slovní zásoby: soustavné přebírání výrazových prostředků z jednoho jazyka do druhého, k čemuž působí sociální tlak technického, hospodářského, politického, státoprávního aj. pokroku, zdaleka neznamena strukturální sblížování jazyků. Tvoří to jen jednu z případných objektivních podmínek, které v nějaké míře usnadňují toto sblížování, ale samočinně je nezajišťují. Rovněž teoretické návrhy umělých jazyků samy nevedou k objevení jednotného jazyka lidstva. O prvenství stát se mezinárodním jazykem soupeří dva přirozené jazyky živé - angličtina a francouzština; angličtině usnadňuje její prosazení se jako mezinárodní řeči velký počet jejích skutečných uživatelů a rozsah jejího písemnictví, ovšem samočinně to k její naprosté převaze nevede (22). Naopak jen dočasné převahy může dosáhnout nějaký jazyk, který se šíří pouze na základě sociálního tlaku, daného technickým, hospodářským, politickým či státoprávním rozmachem (23)

A. 2. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ JAZYKA

V pravěké společnosti lidí bylo těsné spojení mezi řečí, výrazovými pohyby a výrazovými zvuky. Tak byla u počátků řeči zároveň činnost, jednání, pohyb (24). Jazyk užívaný pralidmi byl dokonalou funkcí ostatních složek a celku sociálně-kulturní struktury prvotně pospolné družiny. V návaznosti na primární dezintegraci lidské přirozenosti obecně podlehla jazyková funkce sociálně-kulturní struktury společnosti změnám daným ryze přirozenými činiteli. Od té doby docela ustalo dokonalé sociálně-kulturní působení na subjektivní duchovní podstatu jazyka, a po stránce případného objektivně podmiňujícího působení nastal vývoj daný přirozeně. Postupně slábl případný objektivně podmiňující vliv náboženství, mravnosti, umění a výchovy na jazyk, který se zato dostával do stále větší, ryze případné, vnějškové závislosti na ostatních složkách a celku sociálně-kulturní struktury

starověké společnosti. Konkrétní vývoj však byl zvlněný vlivem místního a dočasného působení činitele nadpřirozeného a činitele nepřirozeného.

1) Na jedné straně byla písemná fixace a konzervace jistého jazyka sepsáním starozákonních knih výsledkem působení náboženství na daný jazyk, avšak nikoli kteréhokoli náboženství, libovolně zvoleného uživateli tohoto jazyka; byla výsledkem nadpřirozeného působení, uplatňujícího se v jednom určitém náboženství v Bohem zvoleném národě izraelském. Rovněž při změně písma, užívaného daným národem, byla nadpřirozeným vlivem dána potřeba uchovat v jazyce co nejméně porušený jeho nábožensky kultivovaný základ; dále odtud vzešla i potřeba správné výslovnosti původního jazyka, a tak vznikaly různé soustavy k zajištění co nejdokonalejší výslovnosti. To umožnilo Izraelitům i v cizím prostředí exilu zachování si vlastní řeči a přesné tradiční čtení starých náboženských textů.

2) Na druhé straně se ve vývoji případných sociálně-kulturních podmínek jazyka prosazovala snaha zrychlit vývoj působení jistého sociálně-kulturního celku (Egypt, Řecko, Řím aj.) a jeho strukturálních složek: technické, hospodářské, politicko-vojenské, státoprávní ba i teoretické (např. řecká filozofie) na jazyk. Vliv techniky např. na písmo se během doby stupňoval: jestliže zprvu bylo písmo nějakými nástroji tesáno do kamene či ryto do destiček, později vypalovaných, vynález štětce, inkoustu a papyru vede k širšímu užívání písma (25).

Současně se zde rozmáhal vliv magie na určitý jazyk, resp. na jeho písmo (26). Polyteistické náboženství stálo u vzniku písma sumérského a silně působilo na vývoj písma v Egyptě (27). V antickém Řecku se prosadil do popředí vliv umění na jazyk; projevil se hlavně prostřednictvím básníků a dramatiků, umělecky podávajících náměty z mytologie a polyteistického náboženství. Tak již Homér pomáhal utvářet řeč (28). V jeho díle se vytříbila slova zušlechťující nebo komicky snižující a též různé zvláštní způsoby ohýbání slov (29). Řečtina se nám již v nejstarší písemné památce - v Homérových básních - jeví jako jazyk, kterým lze vyjadřovat i složité stavy duševní a myšlenkové pochody. A dlouhá řada dalších básníků ještě více vytříbila daný jazyk (30). Od 4. století př. Kr. se řeckého písma a jeho rozšiřování ujalo dokonce i divadlo. Avšak větší a důslednější pozornost než řečtí básníci věnovali písmu filozofové (31). Řečtí a římstí filozofové se zaměřovali méně na samotný jazyk, a spíše na jazykově sdělovací činnosti člověka.

Pokud jde o technickou stránku písma, Řekové užívali voskových tabulek i dřevěných desek (32), a posléze převzali od Egyptanů papyrus i tvar knihy, svitek (33).

Během vývoje se jazyk starověké společnosti ocitl v naprosté a úplné izolaci od vlivu hodnot náboženských, mravních, estetických i výchovných, a dostal se do jednostranné, ryze vnějškové závislosti na technice, vojenství, státoprávním působení, a zejména celkovém sociálně-kulturním vlivu. Tento sociální tlak oklešťující jazykovou substrukturu v její samostatném fungování nesl rysy římského impéria.

Perspektiva nových jazyků (Mk 16,17) se společnosti otevřela v Kristu. Na rozdíl od příslibu nových jazyků, který se má vyplnit celému vykoupenému lidstvu, dostalo se apoštolům a jiným věrným po vylití daru jazyků Duchem svatým toho, že mohli mluvit jazyky neznámými, nikoli však novými, nýbrž jinými. (Sk 2,3-4)

Ve vývoji jazykového fungování konkrétní sociálně-kulturní struktury společnosti po Kristu lze rozlišit cyklus rustikalizační, laicizační a demokratizační. Na vývoji závislosti latiny na příslušné soc.-kult. struktuře v prvním tisíciletí po Kristu lze sledovat první vývojový cyklus - rustikalizační. Již

ve 3. a 4. stol. se v latině prosazují změny dané šířícím se radostnou zvěstí evangelia, ale i zvláštními poměry státoprávními a politickými (34).

Při jazykových změnách se často jednalo o vulgarizační jevy. Úpadek klasické formy latiny šel zároveň s jejím rozštěpením na jazyk spisovný a hovorový (vulg.). Literární latina je silně konzervativní, zatímco mluvená, vulgární, je proměnlivá; mění se nejen během času a změn poměrů, ale i podle kategorie svých uživatelů. Tak lze v rámci vulgární řeči mluvit o řeči městské (*sermo urbanus*) a venkovské (*sermo rusticus*). Od přelomu letopočtu lze sledovat u vulgární latiny proměnu, projevující se hlavně změnami přízvuku a výslovnosti. Až do té doby lze mluvit o jednotě obou složek jazyka. Avšak nyní (zvláště od 3. st.po Kr.) dochází k jejich rozdělení: literární latina se zastavuje, kdežto vulgární zrychluje svůj vývoj.

Středověká latina vznikla spojením tří prvků latiny: klasické, vulgární a křesťanské. Zásadní, kultivující význam pro středověkou latinu měl překlad Písma svatého, který pořídil sv. Jeroným. Jako liturgický jazyk církve v západní Evropě došla latina kultivace a vytríbení. Pro její vynikající vyjadřovací možnosti byla literatura po několik století psána v latině. Byla řečí úřední, užívanou při sepisování důležitých státních rozhodnutí, právních úkonů. Současně však latina jako řeč širších vrstev společnosti prodělávala rychlejší změny. Přitom se postupně prohlubovala propast mezi spisovným a hovorovým jazykem; z dialektů mluvené latiny ve spojení s místním sociálně-kulturním prostředím se rozvíjejí jednotlivé románské jazyky.

Střediskem písemnictví byly kláštery. Klášterní školy byly uspořádány podle antických škol. Jejich náplní bylo vyučování triviu (gramatika, dialektika, rétorika). Vedle klášterních školy vznikaly katedrální školy, resp. biskupské, a od 11. století univerzity. Středověká vzdělanost se tak může označit jako vzdělanost mnišská; prakticky nebylo možné, aby nějaký učenec vyšel odjinud než z mnišského řádu: např. sv. Albert a sv. Tomáš byli dominikáni, sv. Bonaventura a Jan Duns Scotus byli františkáni. Toto vzdělání ovšem skoro vůbec neproniklo do širších vrstev společnosti.

Ze zmatku, který ovládal jazyk evropské společnosti dané doby, zachránil latinu podnět, který vzešel od irských a anglosaských misionářů. Iroskotským misiím patří zásluha, že podnítili v Evropě obnovu tradice jazyka. Bez toho by nebyla možná karolínská reforma. Ustavila se totiž znovu literární latina, i když ne jako živý jazyk, ale jako dorozumívací řeč vzdělanců a také řeč literární. Na jedné straně se sice v dílech mnichů dále rozvíjela, na druhé straně v ní byly obsaženy konzervační snahy, zabraňující jejímu ovlivňování hovorovým jazykem širších vrstev společnosti. Na pozadí takto kultivované latiny se stalo zřejmým, že prakticky přestala existovat hovorová latina (*sermo vulgaris*); a dále, že jazyk širších vrstev společnosti je už docela jiný: v různých oblastech to byly nově vzniklé románské jazyky. Tak se objevovaly příznaky případné rozvojové krize určitého jazyka. Překonání této krize je předznačeno v díle sv. Cyrila a Metoděje. Na jejich díle náboženské, mravní, umělecké a výchovné kultivace živého slovanského jazyka v jazyk spisovný se však podíleli také Slované, osvícení radostnou novozákonnou zvěstí. Soluňští bratři si vychovali učené žáky, kteří opisovali staré překlady a pokračovali v jejich překladu bible a bohoslužebných knih, kteří psali novým jazykem také díla světská (35).

Ve smyslu kvantitativního rozvoje případné laicizace určitého jazyka však začaly působit zvláště intenzívně politicko-vojenský činitel, totiž křížácké války. Tyto výpravy urychlily prosazení užívání řeči širších vrstev společnosti také v písemnictví namísto latiny; značného rozšíření nabyla francouzština. Kvalitativní dovršení procesu laicizace určitého jazyka se naplňovalo v úsilí jednotlivců (např. Tomáš ze Štítného, Raymundus Lullus, Dante, Shakespeare, aj), zušlechťujícím jazyk širších společenských vrstev pomocí náboženství, mravnosti, umění a výchovy (36).

Gutenbergův vynález techniky tisku znamenal případnou podmínku, objektivně usnadňující šíření psaného jazyka k širším vrstvám společnosti (37). Kromě techniky se také stupňuje vliv činitelů hospodářského, politicko-vojenského, státoprávního. Tento jev, vyznačující kvantitativní fázi laicizace jazykového fungování soc.-kult. struktury lze např. v českém jazyce sledovat na vývoji místních a osobních jmen (38).

Současně lze během tohoto procesu laicizace jazykové funkce soc.-kult. struktury sledovat uvolnění a oslabení nábožensko-mravního vlivu, zejména vlivu rodiny, příbuzenství a rodinných událostí (39). Např. český jazyk dodržoval ve většině příbuzenských vztahů dvě hlediska:

- zda jde o příbuzného pokrevně nebo nepokrevně spřízněného,
- o kterou linii v rodě běží (ženinu či mužovu).

Postupný vývoj rodinných vztahů přinášel sebou zjednodušování příbuzenských pojmenování (40).

Z jednotlivých složek sociálně-kulturní struktury, které případně ve velké míře podmínily změny českého jazyka v procesu laicizace šlo o následující činitele:

1) Teoretický činitel (Viz: Tomáš ze Štítného, Jan Hus, Jan Rokycan, Jakoubek ze Stříbra, Petr Chelčický, atd.);

2) Státoprávní činitel: upevnění státu za Přemyslovců a Jana Lucemburského; rozšíření funkcí státu; oslabení moci monarchie a pokusy husitů o její rozvrácení, atd. Pokud jde o právní činitel, staročeské právo nebylo jednotným útvarům, nýbrž bylo složitě rozčleněno podle sociálních vrstev a stavů. Nejprve se utvářelo městské soudnictví; podle něho se utvářelo soudnictví nad poddanými. Ve starší době se musel sám žalobce starat, aby se jeho odpůrce dozvěděl, že jej čeká soudní řízení, a aby se dostavil k soudu. Dokladem toho jsou termíny pŕvod (ten, kdo přivádí žalovaného před soud) a pŕhon (předvolání).

O nárustu státoprávního vyjadřování svědčí, že od druhé pol. 14. stol. šíří (zejména v právních listinách) pojmenování, označující např. stát Česká koruna, obecné dobré, obecná věc (z lat. res publica). České státní a právní svrchovanosti se dostalo slavnostního potvrzení Zlatou bulou Karla IV. Od 12. stol. se v Anglii a Francii, ve 13. stol. v Uhrách vyvíjí význam latinského slova corona od označení předmětu (diadém) - symbolu královské moci, až k označení státu. Vývoj významu slova corona odráží závažné změny v soc.-kult. struktuře a v jejím pojmovém zvládnutí v návaznosti na náboženskou tradici: ustupuje epizodický symbol trůnu a do popředí proniká pomyslné rozdělení osobnosti krále na dvě části, jako by to byla dvě královská těla: jedna část je pomíjivá, smrtelná, druhá část se pojímá nadosobně; je to království, vladaření, kontinuita správy nad určitým územím a nad poddanými. Pro tuto druhou složku královské moci se i v latinsky psaných českých pramenech od pol. 14. stol. užívá označení korona. Od doby Karla IV., ale hlavně za vlády Václava IV. se do slova corona postupně zahrnuje také vzrostlá moc šlechty; ta se tehdy začíná podílet na řízení a správě státu spolu s králem, vedle krále (a za odboje panské jednoty zač. 15. stol.) i proti králi. Tak se význam slova corona v daném prostředí ztotožňuje s pojmem stavovsky ovládaného státu. Za husitských zmatků se význam slova corona posunul směrem k městskému prostředí - značí vedoucí úlohu Prahy. Po bitvě u Lipan, když se začíná jednat o nástupu Zikmunda na český trůn, se význam slova corona vrací do podoby známé z doby Václava IV. Je to označení stavovské monarchie, kde se vedle krále hlásí stavovská obec o podíl na moci (41).

3) Politicko-vojenský činitel: zpočátku zejména křižácké výpravy, rozvoj vojenství, později růst politické moci a vojenské síly šlechty, posléze husitské revoluční zmatky a porážka husitů (42).

4) Hospodářský a technický činitel: zprvu osidlování českých zemí německými kolonisty, zdatnými zemědělci a zručnými řemeslníky; rozvoj a soustředění obchodu a řemeslné výroby ve městech, pokles hodnoty groše. Sociální celek, složený ze tří stavů (duchovenstvo, šlechta a poddaní) byl označován lid nebo trojí lid. Privilegovaná část světské společnosti se označovala velmoži, vladykové. Od 13. stol. se ujímá slovo šlechta (z něm. slahte, rod, původ). V 15.stol. se dovršuje přeměna šlechty v uzavřenou sociální vrstvu, do níž mohou pouze doporučení od krále a se souhlasem šlechticů. Mezi šlechtou se ujímá pro nejmocnější a vojensky nejsilnější jedince označení páni. Zanedlouho se však toto označení ujímá i pro vynikající příslušníky duchovenstva, ale také pro některé měšťany. Od doby Karla IV. vzrostl hospodářský význam měšťanů a to zásluhou rozmachu řemesla a obchodu. Zvětšily se přitom příslušné terminologické okruhy (43).

Překonání případné laicizační krize jazykového fungování dané sociálně-kulturní struktury bylo oddalováno nezájmem české školy o kultivaci národního jazyka; na klementinských školách se vyučovalo latinsky (na Karlově univerzitě byla latina až v r.1784 nahrazena němčinou). Česká šlechta se poněmčovala. Vzdělanci se projevovali latinsky, německy a francouzsky (44). Významným podněcovatelem kultivace českého jazyka byl jezuita Balbín (45).

Jazykověda původně vznikla jako pomocná věda na základě potřeb literatury, rétoriky, politiky, filozofie, jazykové didaktiky a estetiky. teprve na začátku 19. stol. došlo k soustavnému studiu jazyka jako útvaru, který se řídí vlastními zákonitostmi. Historicko-srovnávací metoda vrcholí ve druhé pol. 19. stol. Přes pronikavé germanizační úsilí rakouské monarchie v Čechách i v Uhrách, stupňovalo se národní hnutí (J.Kollár, J.Dobrovský, J.Jungmann, F.Palacký, V.Hanka, aj.). Tzv. buditelům šlo o to, aby včas využili zábrany neznalosti vyšší normy v lidových vrstvách, povznesli prestiž národního jazyka a získali mu uplatnění ve vyšších vrstvách společnosti, a aby v lidu upevnili jeho vztah k jazyku a vůli setrvat při něm (46).

Prosazení rovnoprávnosti češtiny s němčinou jako úředních jazyků naráželo až do konce 19. stol. na odpor německého obyvatelstva českých zemí. Se změnami soc.-kult. struktury, v níž jazyk funguje docházelo ke změnám:

1) názoru na způsob osvojování si cizích jazyků; převrat nastalý v osvojování si cizích jazyků koncem 80.let 19. stol., kdy angličtí, francouzští, němečtí a skandinávští odborníci začali razit cestu přímé metodě, zatlačil zprvu do pozadí soustavný výklad mluvnice a překladovou metodu, která dosud převládala. (47)

2) názoru na kultivaci jazyka: vlivem romantismu začali čeští vzdělanci zdůrazňovat, že kulturní hodnota jazyka spočívá v jeho svéráznosti (48).

Od 20. stol. se stupňuje případné působení teorie na jazyk, neboť se rozvíjí jazykověda, pojímající jazyk jako samostatnou funkční strukturu (F.de Saussure). Toto pojetí jazyka dalo podnět mnoha odborníkům ke zkoumání jazyka jako nezávislé struktury.(49)

Jazyková funkce české soc.-kult. struktury přešla z neúplně dovršené kvalitativní fáze laicizace, resp. z laicizační krize, přímo do demokratizační krize. Nastává živelný průlom a pronikání techniky a hospodářství do jazykové substruktury. Psané, resp. tištěné sdělování přestalo být individuální a omezené co do počtu příjemců; jeho ráz se mění od individuálního k hromadnému (50).

Prohlubuje s propast mezi potřebami komunikace a skutečnou úrovní jazyka a jeho projevů. Vzniká případný jazykový deficit. (51) Jazyk v podmínkách průmyslové společnosti vadne ve své květnatosti, barvitosti a zvučnosti, slábne význam mnoha slov, a současně živelně proudí do jazyka různé vlivy technické a hospodářské v jejich slangových a argotických projevech (52). Příznakem případné demokratizační krize jazykové funkce soc.-kult. struktury je nestálost místních jmen (53). Tak se vývoj ocitá na rozcestí: buď totální, křečovité sevření jazykové struktury otevřené případnému neomezenému prolínání technických vynálezů a postupů, vč. výpočetní techniky a tzv. umělých jazyků, hospodářské organizaci, atd., anebo naprostá integrace jazyka jako funkční struktury nadpřirozeným působením náboženství, kde normou k rozvoji jazykové tradice je Bohočlověk jako zvláštní jazyková událost (54).

A. 3. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE JAZYKOVÉ SUBSTRUKTURY

Sociálně-kulturní funkce jazyka v prostředí starověké nutnosti, kam společnost zákonitě upadla následkem pravěké primární dezintegrace přirozenosti člověka všeobecně vykazuje změny dané ryze přirozenými činiteli. V subjektivní duchovní podstatě došlo revolučním skokem k zániku podstatně kultivujícího vlivu jazyka na společnost, kdežto co do případného, objektivně podmiňujícího sociálně-kulturního působení vstoupil jazyk na počátek přirozeného postupného rozkladu. Během tohoto vývoje poznenáhly narůstal případný, ryze vnějškový, objektivně podmiňující vliv jazyka na hodnoty náboženství, mravnosti, umění a výchovy, a současně slábl případný, sociální tlak jazyka na ostatní složky a celek sociálně-kulturní struktury starověké společnosti. Jestliže tedy jazyk ve starověké společnosti plnil zprvu celkovou soc.-kult. funkci, jakož i např. funkci vojenskou, hospodářskou, technickou (55), postupně tyto jeho funkce objektivně slábly.

Konkrétně ovšem tento vývoj probíhal nerovnoměrně, vlnovitě. Střetaly se v něm protichůdné snahy, dané dílem nadpřirozeně (u jazykového působení vyvoleného Božího lidu Izraele), dílem nepřirozeně (u jazykového působení Egyptanů, Řeků, Římanů, aj.). Význačnou vlastností této funkce jazyka byly zejména sociální účinky zavedení písma. Jeho zavedení objektivně vyvýšilo skupinu, v níž se tak stalo, nad ostatní, které se pak spíše daly od ní podmanit. Dané písmo, jak obrázkové, tak náznakové případně působilo esteticky a nábožensky. U Sumerů podobně jako u Egyptanů bylo písmo původně doménou kněží, kteří ho užívali k rituálním účelům. Třebaže po rozšíření používání papýrových svitků proniklo písmo do širších vrstev společnosti, i nadále ryze vnějškově působilo nábožensky (56). Nikde jinde ve starověku nebyl tak okázale oslavován stav písařů jako v Egyptě. I když ani v antickém Řecku nebyla znalost a užívání písma zdaleka rozšířena ve všech vrstvách společnosti, přesto řečtina fungovala v sociálně větším rozsahu, než tomu bylo v Egyptě (57). Řečtina jako první tzv.světový jazyk ve větší míře, než kterýkoli jiný dosavadní jazyk, fungovala ve smyslu případného rozšíření řecké vzdělanosti, umění, mravů a polyteistického náboženství. Tyto vlivy pronikaly už od 3. stol. př.Kr. stále více také do Říma a na sklonku republiky byla znalost řečtiny u každého vzdělance samozřejmá. Do širších vrstev západoevropské společnosti ovšem řečtina nepronikla; úředním jazykem se stal jazyk Římanů (58).

Vývoj objektivního fungování jazyka ve starověku přirozeně a zákonitě vyústil do úplné afunkce: římské náboženství, mravnost, umění a výchova se objektivně dostaly do závislosti na jazyce; prosazovaly se pouze tam, kam daný jazyk pronikl k užívání. Současně však jazyk přestal kultivovat státoprávní, politický, hospodářský život společnosti, nýbrž se naopak sám octl pod sociálním tlakem těchto činitelů: prosadil se jen tam, kam Římané napřed pronikli vojensky a mocensky. Z tohoto zvráceného, ovšem zákonitě všeobecně zvráceného stavu (v důsledku primární dezintegrace lidské přirozenosti), nevedlo žádné přirozené východisko. Obnova sociálně-kulturní funkce jazyka se

uskutečnila působením nadpřirozeného činitele: působením vtěleného Božího Slova (54). Tak se jazyk vykoupené společnosti stal v subjektivní duchovní podstatě přirozeně rázem dokonale funkční ve smyslu sociálně-kulturního celku, a jeho složek technické, hospodářské, politické, státoprávní, teoretické (filozofické), a současně začal postupně růst v tomto fungování také jako případná, objektivní podmínka. Současně se jazyk vykoupené společnosti začal rozkládat ve svém případném, ryze vnějškovém působení na náboženství, mravnost, umění a výchovu. Proces tohoto vývoje v konkrétních případech probíhá nerovnoměrně, přerývaně, vlnovitě.

Významnou rozvojovou krizi případného sociálně-kulturního fungování určitého jazyka a její překonávání lze sledovat během prvního tisíciletí po Kristu, a to na vývoji soc.-kult. funkce řečtiny, latiny a staroslověnštiny. Latina se postupně rozvinula v jazyk, který sice nebyl užíván jako dorozumívací jazyk nějakým národem (nešlo o národní jazyk římský, ani italský), přesto však nebyla jazykem mrtvým, ani docela cizím kulturním národům Evropy. Stala se jazykem vzdělců, spojených v Kristu a tradici stejné kultury (*rei publicae clericorum*); tak byla latina zvláště v západní Evropě (a podobně i řečtina v byzantském soc.-kult. prostředí) jazykem fungujícím především bohoslužebně a teoreticky (teologicky, filozoficky), a později také řečí hovorovou, i když její uživatelé byli různých národností. Vedle latiny a řečtiny se prosadila záhy ještě staroslověnština; také ona fungovala bohoslužebně a teoreticky, byla jazykem nadnárodním; navíc obsahovala vzor tvořivého překonávání laicizační krize, jejíž příznaky se na přelomu prvního a druhého tisíciletí objevují. Proto po vzniku jednotlivých spisovných jazyků slovanských jim snadno uvolňuje místo, aby se mohly ujmout své sociální funkce, a nadále zůstává jako jazyk funkční bohoslužebně, ale i ekumenicky (59).

Případná laicizační krize soc.-kult. funkce latiny se projevila zvětšením rozsahu působnosti daného jazyka: z jazyka duchovenstva, který se uplatňoval zejména při bohoslužbách, v jazyk užívaný také laiky - kleriky, umělci, filozofy, státníky; uplatnila se jako jazyk fungující nejen teologicky, ale také vědecky, filozoficky, státoprávně (úřední dvorní jazyk), politicky aj. Bez tohoto vyjadřovacího prostředku, opírajícího se o promyšlenou vnitřní stavbu, by nebylo možné vytvoření teologického, filozofického a vědeckého díla sv. Alberta Velikého, sv. Tomáše Akvinského, Jana Dunse Scota, aj. Dílo sv. Tomáše je z tohoto hlediska funkcí laicizované latiny. Bez latiny, obnovené podle Ciceronova vzoru a mnichy ještě více vytříbené, by filozofická bádání a činnost vědců 15.-19. století v mnoha oborech nebyla myslitelná.

Značný stupeň případného, objektivně podmiňujícího působení jazyka ve směru národní reprezentace a vůbec ve smyslu mravním se během vývoje snižuje, slabne a ztrácí na účinnosti. Jestliže nějaký stát vnucuje svému mnohonárodnímu a vícejazyčnému obyvatelstvu jazyk a národní kulturu nejpočetnějšího národa, a to tak, aby ostatní jazyky byly umlčeny, jako tomu bylo např. v otomanském Turecku, v Rakousku-Uhersku a v Rusku, dočasně tím sílí národně-reprezentační funkce jazyka utiskovaných skupin. Naopak během období přirozeného rozvoje národa se příslušný jazyk stává spíše jen prostředkem dorozumívání, a jeho národně-reprezentační funkce slabne; klesá význam jazyka ve stupnici kulturních hodnot národa (60). Proto např. spisovná čeština nabývala od dob obrození do první světové války stále širšího pole působnosti; postupně se vyvíjela od jazyka s úkoly pouze náboženskými a sdělovacími v jazyk vědy, úřadů, správy, politiky, různých hospodářských oborů, atd. Přesto však zůstávalo stále dost oborů veřejného života, kde němčina vládla buď úplně (vojenství, ústřední úřady, aj.), nebo byla vedle češtiny nezbytným dorozumívacím prostředkem s přednostními právy (parlamentní a politický život vůbec, některé úřady, organizace průmyslu, některé vědní obory). (61)

Změněné poměry ukládaly českému spisovnému jazyku nové úkoly. Tyto úkoly ovšem nebyly spojeny pouze s jeho pronikáním do nových oborů a s rozšířením pole jeho působnosti, nýbrž také s

prohloubením této působnosti a jejím přehodnocením. Avšak ani splnění úkolů jazyka spojených s rozšířením pole jeho působnosti nebylo snadné. Nejsoustavněji bylo rozvinuto názvosloví vojenské (od r.1918 řeší komise při min.obrany), dále železniční a poštovní. Některé nové obory (např. hromadné sdělovací prostředky, letectví) si osvojily a ustálily názvosloví mezinárodní; nebo přizpůsobovaly domácí slovy a vytvářely nová odvozování (např. v rozhlase: rádio, hlasatel, vysílání, uzemnění, atd.). Po roce 1918 se zvýšily požadavky na jazyk v oblasti politické a státoprávní: jednak tím, že politická moc i státní moc zákonodárná, soudní a výkonná začala používat spisovné češtiny jako úřední; jednak tím, že právě v těchto oborech nastaly po válce pronikavé změny.

V dané době se zrychlily také změny v sociálním zařazení spisovného jazyka. Spisovný jazyk přestal být výsadou některých vrstev. Nové způsoby života politického, státoprávního a hospodářského, jakož i působení hromadných sdělovacích prostředků (vedle školy a povinné vojenské služby) si vynutily jeho znalost. Toto sociální rozšíření jazyka mělo důsledky pro složení spisovného jazyka. Nastala demokratizace spisovného jazyka. To se projevilo jednak tím, že tam, kde měl spisovný jazyk možnost v rámci své mluvnické normy se ztotožnit s obecným jazykem, vítězily tyto prostředky shodné s běžně používaným jazykem, a z tisku a mluvených projevů mizely archaismy; jednak se to projevilo tím, že mnoho z volnější skladebné stavby jazyka běžně užívaného proniklo do spisovného jazyka. Tento posun byl někdy provázen odchylkami z obou stran: na jedné straně mluvčí, který cílevědomě užíval „spisovného jazyka, do značné míry se do něho nutil, aby se vyjadřoval opravdu správně, snadno se uchýlil k atypickým archaismům či přeuctivým tvarům; anebo na druhé straně vzdělanec, herec či politický řečník s ohledem na příjemce projevu dopouštěl se vulgarismů, ba argotismů, mylně ztotožňovaných se běžným správným jazykem.

Určitý jazyk se tedy při společenském a kulturním působení stává předmětem rozbíhavých či protichůdných snažení různých sociálních skupin. Bývá to případně ještě více komplikováno tím, že sociální rozvrstvení je kříženo rozvrstvením generačním. Jazyková kultura, zapojená do sítě společenských vztahů, není omezena na oblast spisovného jazyka. Každé společenství totiž přijímá jazyk tak, že jej hodnotí a snaží se o jeho úpravu. Na úrovni spisovného jazyka však nabývá jazyková kultura dalších, zvláštních jakostí, neboť tomu společenství, které zde jazyk představuje, jsou dílem připisovány hodnoty závažnější, jednak se tu uplatňují zvláštní hodnoty (související s kulturním životem daného společenství jako celku). K tomu ještě přistupuje to, že se jazyková kultura na úrovni spisovnosti opírá o společenská zařízení (škola, hromadné sdělovací prostředky, aj.). Při srovnání minulosti s dnešním stavem se projevuje přelom tím, že soudobá jazyková kultura je stavěna na odlišný základ právě rozšířením těchto společenských zařízení. Tento zvýšený sociální tlak na jazyk odpovídá případné složitosti a členitosti sociálně-kulturních funkcí určité jazykové substruktury. (62)

Demokratizační krize sociálně-kulturního působení jazyka se projevila uvolněným pronikáním hovorové řeči do oblasti náboženské, mravní, umělecké a výchovné. Dělo se to např. sociálním tlakem hovorové řeči na Písmo svaté, což se uskutečnilo např. převodem Božího Slova do hovorové řeči, jak se o to pokusili účastníci tzv. Jeruzalémské biblické školy, kterou založil ve Francii v 19. století otec Lagrange. Pokud byly v původním podání Písma svatého hovorové obraty běžné pro lidi minulé doby, pokusili se je překladatelé z této biblické školy podat hovorovými obraty běžnými ve Francii na začátku 20. století. Výsledek tohoto důkladně založeného pokusu byl zajímavý, ale jeho přínos neměl dlouhého trvání. Hovorová řeč se mění od pokolení do pokolení. Takže by se Písmo svaté pod tlakem změn hovorové řeči muselo každých padesát let překládat a vydávat znovu. Tak se náboženská funkce určitého jazyka ocitla v demokratizační krizi. Odtud vede dvojí cesta: buď se Boží Slovo bude případně podřizovat změnám lidského slova, a tato cesta vede do slepé uličky; pouhým překladem Božího Slova do současného hovorového, a třeba i umělého jazyka lze snad dosáhnout vulgarizace ve smyslu „pohovorštění“ Božího Slova, ale nevede to samočinně k náboženské informaci uživatelů daného jazyka; anebo se lidské slovo otevře zušlechťujícímu a kultivujícímu

vlivu Božího Slova, a to vede s Boží milostí k naprosté integraci lidského slova a k jeho všestrannému fungování. To, co je třeba jazykově kultivovat a nově přehodnotit, není podání Písma svatého, ale je to sociální a kulturní situace člověka. Je třeba demytologizovat, objasnit postavení určitého člověka naší doby (63).

B. 1. SOUČASNÁ MOBILITA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ JAZYKA

Jazyk je lidským dílem, na kterém se subjektivně podílí rozum a svobodná vůle, jimiž se člověk podstatně liší od zvířete (64). Jazyk jako sociálně-kulturní útvar představuje pouze poměrně samostatnou oblast společenského života. Je totiž vystaven působení ostatních složek a celku sociálně-kulturní struktury. (65) Pronikání ostatních sociálních činností a útvarů a kulturních hodnot do jazyka vyvolává v něm různé změny. Velký význam má přitom normalizace. Je však třeba jasně rozlišovat, o jaké hodnoty se tato jazyková norma přirozeně opírá (náboženské, mravní, estetické a výchovné). Teoreticky, státoprávně, politicky, hospodářsky a technicky se jazyková norma sice může odhalit, stanovit, nařídit, vynucovat, ale pokaždé to bude mít ve vztahu k jazyku pouze povahu sociálního tlaku, a nikoli kultivace. Jazyková norma musí být pružná a musí být obrazem skutečných poměrů a jazykových potřeb (66).

Některé základní rysy, které mají jazykové útvary podobné se strukturami sociálně-kulturními, lze sledovat zejména ve skupinách společensky poměrně jednoduchých a po technické a hospodářské stránce málo vyvinutých (67). Ve skupinách se složitě členěnými sociálními vztahy a rozmanitými kulturními hodnotami je poměr mezi tímto sociálně-kulturním rozrůzněním a rozrůzněním jazyka méně jednoznačný (68). Přes složitost přímého a nepřímého pronikání sociálních činností a útvarů a kulturních hodnot do jazykové substruktury, je třeba jasně rozlišovat ty složky soc.-kult. struktury, které mají podstatný, kulturně zhodnocující dopad v jazyce (a současně také v nějaké míře případný, objektivně podmiňující vliv), od jiných složek, které mohou působit na jazyk jen jako případná, objektivní podmínka, jako jistý sociální tlak, a to ne dokonale, nýbrž jen v nějakém stupni či rozsahu, lišícím se od jedné skupiny ke druhé.

Pronikání náboženských hodnot do jazyka: Výstavba každého jazyka se přirozeně opírá vedle zvláštních pilířů hodnot mravních, umělecko-estetických a výchovných, především také o náboženské předpoklady jeho trvání, což v tomto směru vede k různým jazykovým obrazům světa. Boží Slovo tvoří vždy v duchovní podstatě nevykořenitelný základ jakéhokoli slova lidského. Předchází každé lidské slovo, a nepotřebuje nezbytně lidské slovo k vlastnímu uplatnění (I Petr 3,1); dokáže se uplatnit i bez lidského slova, ovšem nepodceňuje toto lidské slovo, nýbrž je uznává jako jednu z případných objektivních podmínek svého prosazení a zakořenění (Ř 10,14-17; I Kor 2,1-5).

Bohoslužebný text představuje události ze života Ježíše Krista; umožňuje tak jejich společné znovuprožívání; je to nosná konstrukce bohoslužebného dění. Bohoslužebný text je modlitba celé společnosti, vykoupené Kristem. Není to jen soukromý dialog, nýbrž dialog Božího lidu, shromážděného kolem Krista a jeho prostřednictvím (69).

Určité náboženské hodnoty však pronikají jazykovou substrukturou jako případná, objektivní podmínka jejího trvání a fungování, ovšem nikoli dokonale, jako je tomu při podstatném pronikání, nýbrž jenom v určitém stupni. Přitom ovlivňují jazyka příznivě i nepříznivě. Nepříznivě tak, že za jistých okolností omezují hovor tím, že ukládají mlčení určitým skupinám (např. mnišským řádům), příznivě tím, že poskytují některé náměty rozhovoru (70). Novodobý člověk je sice přesycen nejrůznějším řečením, avšak ani únava, kterou dnes vyvolává tolik jalového řečnění, ani zajímavost

mnoha jiných sdělovacích prostředků, nesmí snížit trvalou sílu slova, ani odradit od něho Boží lid. (71) Slovo zůstává aktuální, zejména když je nositelem Boží moci. (I Kor 2,1-5) Usnadňuje víru těm, které přesvědčuje (Ř 10,17), třebaže víru samotnou jim dát nemůže. Šíření evangelia nabývá různých podob; nadšení hlasatelů jim pomáhá objevit skoro nekonečné množství. V životě totiž dochází k nesčetným rozličným událostem a poměrům, které poskytují příležitost k nevtíravému, ale přesto účinnému připomenutí toho, co Kristus řekl za podobných okolností. Opravdová vnímavost člověka pro duchovní hodnoty zcela postačí k tomu, aby dovedl z událostí vyčíst Boží poselství (72).

Pronikání mravních hodnot do jazyka je v subjektivní duchovní podstatě přirozeně právě tak dokonale účinné, jako vliv náboženství; jako se samo Boží Slovo obejde bez lidského slova, ale neopomíjí lidské slovo, nýbrž je vždy předchází, tak je tomu i s mravními hodnotami. Lidské postoje, chování, jednání bezprostředně navenek vyjevují zvláštnosti životního názoru člověka a jeho stupnici hodnot; proto mravní hodnoty nepotřebují nezbytně jazyk ke sdělení. Němý pohled, podání ruky, dotek nohou pod stolem, hrozba nebo pozvání prstem, rána pěstí do stolu, prásknutí dveřmi, pokrčení rameny, políbení a mnoho dalších obecně srozumitelných posunků a postojů či úkonů v duchovní podstatě dokonale nahrazuje řeč i u osob zdravých, nehledě k hluchoněmým a podobně postiženým (73).

Mýtus, jako zvláštní útvar mravní substruktury soc.-kult. skutečnosti, v subjektivní duchovní podstatě dokonale přesahuje jazyk, a zčásti ho přesahuje také jako případná, objektivní podmínka. Odraz skutečnosti ve vzájemně souvisejících lidských názorech podstatně převyšuje odraz předmětné skutečnosti v jazyce. Pokud bychom chtěli mýtus přiblížit k jazyku, museli bychom jej rozdrobit a rozložit na krátké větné úseky, a přitom porušit jejich vzájemné funkce, protože odraz objektivní skutečnosti v lidských názorech má především povahu vztahů (74).

Jazyková kultura jako strukturovaný soubor jazykových hodnot má v mravnosti (vedle náboženství) základ v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy dokonalý, kdežto co do případné, objektivní podmíněnosti jenom v určitém rozsahu, dosaženém postupným vývojem. Tak mravní hodnoty v podstatě vždy dokonale kultivují jazyk, a takto v jistém stupni působí také jako případná, objektivní podmínka zušlechtnění jazyka. To se může dít negativně nebo pozitivně. Negativně tak, že působení mravního činitele může v jazyku způsobovat např. zánik některých stejně znějících slov (homonym): působí totiž velmi trapně, označuje-li se stejně znějícím slovem věc, o které se ve slušné společnosti nehovoří (75).

Do jazykového projevu mohou pronikat a příznivě působit mravní hodnoty v životě jednotlivce, rodiny či národa. Mravní ctnosti (v negativním smyslu i nectnosti) nějakého jednotlivce a stupeň jeho sebeovládání se projevují navenek v jeho mluvě i v písmu (76).

Také zvláštnosti uspořádání a fungování rodinného prostředí se projevují v řeči, kterou užívají jeho příslušníci, zejména děti (77).

Jazyk je též výrazem národně kulturního života (78). Jako každý jazykový projev je projevem vyjadřujícím současný sociálně-kulturní život, tak je jazyk odrazem i života minulého, který nám pomáhá objasnit záležitost národní existence. Složitý život celých staletí se slévá v mohutném obraze jazyka v nádhernou fresku (79). Stará slova vyjadřují ideje našich předků (80). Řeč je zrcadlem národní kultury (81). Jazyk je projevem povahy národa, který ho dlouhodobě užívá (82). Jazyk má svůj zvláštní ráz ve zvuku slov, skladbě a způsobech vyjadřování, a v tom je podstatně určen národní povahou (83).

Vynikající vlastností slovanských národů je rozdíl, který činí mezi úzkými a širokými hláskami. U slovanských národů západních je tento rozdíl značnější, než u východních. Český jazyk svou zvláštní utučeností pozbyl něco na síle hlubších a plnějších hlásek, i na jasnosti ukončování některých slov, ale nabyt jistě uhlazenosti (84). Povaha národa českého se vyznačuje zvláštním náboženským založením; má jistý sklon k mystice, projevující se náhlým nadšením, které zanedlouho vystřídá ochablost: po vzletných nadějích přichází trpká skleslá malomyslnost (85). Jazykově se to projevuje např. tím, že čeština (ačkoli používá jak přízvuku důrazového, pokud mluví pronáší slabiku mocnějším hlasem, s větším nákladem výdechu, tak přízvuku melodického, tónového, pokud mluví pronáší slabiku vyšším tónem) užívá především důrazového přízvuku. Vyslovíme-li např. lékař, slabikya lé se pronáší mocnějším, silnějším hlasem. Český přízvuk je tedy vesměs zesílením výdechového proudu (86). Žádné slovo nemá více přízvuků než jeden; má-li přízvuk, jeho sídlem je většinou první slabika (87). V převaze tohoto přízvuku v českém jazyce se projevuje zvláštní rys české národní povahy, totiž nadání k intuitivní anticipaci. Čech klade důraz na začátek; tam soustřeďuje největší akční úsilí. Je podnikavý a průkopnický, ale ve své nedočkavosti často přijímá něco jiného za vlastní výsledek, který mu pak unikne. Je to patrné i v jeho řeči: konec slov je často bez přízvuku, nevýrazný, slabý. Český přízvuk a česká náklonnost vyslovit vše, co je důležité, např. záporky, ihned, neodkladně, překvapuje, pokud český přízvuk srovnáme třeba s polštinou či s ruštinou. Praslovanský přízvuk byl nestálý, polský se stěhoval dozadu (88).

Pronikání uměleckých hodnot do jazyka: Umění přirozeně v podstatě funguje dokonale jazykově, kdežto jako případná objektivní podmínka jenom v určitém stupni a rozsahu. Pokud jde o zvukovou stránku jazyka, tedy hudební prvky lidského hlasu jsou prvním a původním výrazem lidského hrdla (89). Řeč souvisí s hudebním projevem, podobně jako písmo s kresbou a malbou, a posunková řeč s tancem (90).

Promlouvá-li básník jazykem svého národa, jeho umění se neomezuje na dané jazykové společenství, nýbrž je prožívané celým kulturním lidstvem (91). Básník sahá po jazyku, aby jím vyjádřil něco, co v rámci běžného dorozumívání typizovanými slovními významy a jejich strnulým emocionálním důrazem nelze zcela vyjádřit. Básník posunuje a mění významy běžných slov a úsloví a s nimi i jejich nositele, běžné představy, obrazy (92). Umělec vyhledává slova a přetváří je, aby jimi snáze postihl své úsilí o sebepřekonání a rozebral je. Umělec, který chce vyjádřit myšlenky své doby tak, aby veřejnost byla uchválena způsobem vyjádření, musí vždy překračovat užívané výrazové postupy, tedy meze mluvnického návyku; překračuje je v řádu, který je řádem daného oboru. Tvůrčí novoty jsou organickou součástí oboru, nerozrušují ho, ale naopak obohacují a zpevňují. V tomto smyslu platí, že jazyk je na jedné straně závazný, ale na druhé straně též výslednicí podstatných hybných sil svobodně tvořícího jedince. (93) Průbojnost literární tvorby spočívá v tom, že se spisovatel nebo básník snaží tradiční normu narušit básnickou aktualizací, čerpanou často z hovorového jazyka, a to působí jistou svěžest a šťavnatost jeho slohu, pro který je pak napodobován epigony, užívajícími stejných stylistických prostředků, ale nepřinášejícími nic nového (94).

Určitý básnický jazyk má zvláštní slovník, frazeologii i některé tvary mluvnické, tzv. poetismy, např. zor, oř, pláti, atd. (95) Jde o zvláštní ideolekt určitého umělce (96). Pozadí, které pocítujeme za básnickým dílem, jako dané neaktualizovanými složkami, a které klade odpor aktualizacím, je dvojitý: tradiční estetický kánon, a to, co se jeví jako normální v jazyce. Obojí pozadí je vždy potenciálně přítomno, některé však vždy převažuje. V dobách silné aktualizace jazykových prvků převažuje pozadí uznávané spisovné normy, v dobách umírněné aktualizace pozadí tradičního kánonu, vzhledem na něj - pokud silně změnil uznávanou spisovnou normu - může se umírněná změna jevit i jako obnovení spisovné normy. Vzájemné vztahy složek básnického díla, aktualizovaných i neaktualizovaných, tvoří strukturu díla, která obsahuje sbíhavost i rozbíhavost, a je nedílná jako umělecká skutečnost, protože každá její složka nabývá hodnoty teprve svým vztahem k celku (97).

Básnický jazyk je kulturní útvar s jinou funkcí, než spisovný jazyk. Je tedy stejně neodůvodněně označovat básníky za výhradní tvůrce spisovného jazyka, jako činit pouze je odpovědnými za stav spisovného jazyka. Přetváření spisovné normy patří k podstatě básnického díla, a je proto nesprávné žádat, aby se básnický jazyk vždy podřizoval spisovné normě (98).

Jazykové fungování výchovy: Z výchovných zařízení společnosti, fungujících jazykově, je to předně škola a dále hromadné sdělovací prostředky. Úkolem školy není jazyková teorie, nýbrž jazyková praxe. Ovšem tato jazyková teorie se musí opírat o nějakou kodifikovanou jazykovou normu (99). Škola učí žáky spolehlivému ovládnutí spisovného jazyka i jeho pravopisné normy. Úkolem jazykové kultury ve škole je jednak péče o znalost pravopisné normy, jednak znalost obecných zásad lingvistického školení a literatury. Přitom jazyková norma zahrnuje vedle pravopisné normy také normu stylistickou a normu správné výslovnosti (100).

Případné oslabení jazykové funkce české školy, mj. úpadek péče pedagogů o mluvený jazyk (mnozí z nich mluví špatně a nudně - slabým, necvičeným hlasem, nevhodně s dechem, bez pečlivé artikulace některých souhlásek a samohláskových skupin, s nevhodnou tónovou základnou, s přednesovými chybami, atd.) vede k poklesu úrovně soudobého řečnictví na nižší stupeň (101).

Pokud jde o vliv hromadných sdělovacích prostředků, novinářova slova se každodenně rozlétnou po národě, přebírají se, opakují, mimovolně se rychle šíří a ovlivňují jazyk. Vliv novinářské řeči je pronikavý. Tím se neobyčejně zvětšuje novinářova odpovědnost za vývoj spisovného jazyka (102). Případná lhostejnost zaměstnanců hromadných sdělovacích prostředků k jazyku se někdy projevuje dokonce tím, že se jednotvárné a nevýrazné čtení pokládá za náležitou a správnou formu úřední řeči či vědecké přednášky, kdežto snaha o přednes se pokládá za nemístnou strojenost (103). Špatné důsledky výslovnosti s nepřiměřeným vázáním slov se stávají v hromadných sdělovacích prostředcích ještě horšími tím, že se taková výslovnost vyskytuje často při mluvení delších textů (104).

Jazykové fungování teoretické substrukтуры: Norma spisovného jazyka se utváří a ustaluje za současných teoretických zásahů, a to teorie jazykové i mimojazykové. Přes značnou rozšířenost názoru o důležitosti vědeckého poznání mateřského jazyka pro jeho zachování a zušlechtnění, i přes trvání sociální ústavů a jiných zařízení pro vědecké zkoumání a usměrňování daného jazyka (105), věda i filozofie mohou na jazyk působit jen jako objektivní podmínky, podporující v nějaké míře rozvoj jazyka. Ani vědec, ani filozof totiž nemá možnost postihnout řeč v celé její úplnosti; nemohou vyčerpávajícím způsobem obsáhnout bohatost jejího výrazu. Vědec zkoumá řeč jako takovou, jako skutečnost. Pojímá ji jako výsledek minulých významově aktualizovaných činností, a jako sledování již uvolněných významů. Např. fonolog nezkoumá vědomé lingvistické činnosti, nýbrž nanejvýše jejich podvědomou infrastrukturu; nezachází s pojmy jako s nezávislými skutečnostmi; za základ zkoumání bere vztahy mezi pojmy; odhaluje výstavbu určitých fonologických soustav (106).

Strukturální zkoumání jazyka se podobá zkoumání příbuzenských vztahů; pojmy, jimiž jsou vyjadřovány příbuzenské vztahy, jsou prvky významu. A tohoto významu nabývají jediné za předpokladu, že se začlení do soustavy příbuzenství. Příbuzenské soustavy, podobně jako soustavy jazykové, vznikají samovolně jako lidské dílo. Základem strukturálního zkoumání jazyka je jeho pojetí jako soustavy: jednotlivá složka soustavy (znak v jazykové soustavě) nemůže být pochopena mimo soustavu. Nutnost současného chápání jednotlivých složek jazyka (podobně jako mýtu, umění, apod.) jako znaků byla vyzdvížena už Saussurem (107); ten připomenul zvláštní povahu znaku, která způsobuje, že vždy do značné míry „uniká vůli jednotlivce či společnosti“ (108). Tak snahy vědců či

filozofů o záměrné zasahování do jazyka a cílevědomé, vědecky založená snaha usměrňovat jazyk, zůstávají na povrchu.

Jazyková funkce státu a práva: Státová složka sociálně-kulturní struktury společnosti ovlivňuje jazyk občanů jako případný, objektivní sociální tlak, jehož stupeň se liší od skupiny ke skupině. Ryze případný, objektivně podmiňující ráz má nejen náhodné prolínání státové složky soc.-kult. struktury do složky jazykové (109), nýbrž i cílevědomě řízené působení státu a zákonných ustanovení na jazyk. Zákonnými nařízeními je případně ovlivňováno např. sociálně-kulturní fungování úřední podoby rodných jmen (Maďarsko, Francie, Česká rep., Slovensko, Rakousko). (110) Zákonná opatření, týkající se jazyka (např. francouzský zákon z r. 1976 o užívání cizích slov ve francouzštině), znamenají sociální tlak ve smyslu ovlivňování případných, objektivních podmínek fungování daného jazyka.

Součástí jazykové politiky státu je příprava a zavádění vybrané jazykové varianty, tozn. kodifikace. Povaha kodifikace závisí na právním postavení složek, které jazykovou politiku provádějí. V případě kodifikační činnosti zařízení nezávislých na státu vyžaduje kodifikace podporu státních orgánů, jinak počítá, že uživatelé jazyka dobrovolně přijmou doporučenou podobu řeči. (111) Případné násilné potlačování jazyků národnostních menšin ve státě a prosazování jednotného jazyka se dočasně provádí v některých totalitních státech (112). Nicméně i v podmínkách demokracie jsou vystaveny jistému nátlaku jazykové kultury zaostalejších států; chtějí-li dosáhnout vlastního rozvoje, jsou nuceny se ve svých jazycích přizpůsobovat jazykům, používaným ve státech vyspělejších (113). Příkladem podřízení jazykové politiky státu celkové zahraniční politice státu, je šíření angličtiny za hranicemi anglofonních zemí, podporované americkou vládou, spojované se snahami o zachování nebo rozšiřování jejich pozic v zaostalých zemích (114).

Pronikání politiky do jazyka: Politika jako objektivní podmínka v nějaké míře usnadňuje např. v demokracii hovory o veřejných záležitostech, kdežto např. v absolutní monarchii nutí dávat přednost námětům literárním. (115) Soustavná jazyková politika se však uplatňuje jako soubor opatření, prováděných nejen státem, ale i nějakou zájmovou skupinou či politickou stranou, kteří si kladou za cíl zachování či změnu stávajícího funkčního rozdělení jazyků či jazykových podsoustav a zavedení nových či udržení dosavadních jazykových norem. Soustředěná jazyková politika státu bývá v oblasti mocenského dosahu nejsilnější. Rozptýlená je pak jazyková politika místních úřadů moci, která se nemůže prosadit za hranicemi nějaké jazykové oblasti, ale i politika drobných zájmových a vědeckých zařízení (116). Představitelem jazykové politiky může být nejen stát, sociální hnutí či politická strana, ale také jednotlivec, jehož normativní činnost má značný vliv na fungování a kultivaci jazyka (117).

Pokud se nějaká jazyková politika snadno prosazuje ve společnosti, je to proto, že navazuje na shodné případné působení státu, hospodářství a jiných činitelů (118).

Pronikání hospodářských činností a zájmů do jazyka: V jazyce se vyskytují rozdíly, které jsou objektivně podmíněné příslušností mluvčích k nějaké sociální vrstvě. Tyto rozdíly se projevují v té míře, v jaké kdo užívá řeči místního nářečí a jazyka spisovného, resp. různých stupňů mezi jazykem spisovným a lidovým (119)

Rozčlenění společnosti do vrstev objektivně v nějaké míře dává vzniknout rozdílům ve slovníku, mluvnici a výslovnosti, ve stylu jazykového projevu, aj. Úroveň hospodářského rozvoje společnosti se objektivně odráží i v nových slovech, které působí také na ostatní části jazyka (120). Hospodářské poměry vykonávají vliv na hovory příslušníků jazykového společenství už tím, že jejich příznivě rozvinutá úroveň poskytuje dostatek volného času k hovorům (121). Vyskytují se však i některé

zvláštní rozdíly v jazyce jistých společenských skupin; nejvýraznější jsou u příslušníků vrstev společensky poměrně oddělených. sociální rozdíl v jazyce příslušníků různých zaměstnaneckých skupin se většinou omezují na zvláštní slovní zásobu a frazeologii, spojenou právě s určitou profesí (novinářská, hornická, právnická, lékařská, aj). U skupin ještě více hospodářsko-sociálně oddělených se utvářejí zvláštní jazyky, které se neliší od běžné řeči jen svými odbornými výrazy, nýbrž i tím, že nahrazují slova běžného jazyka jinými (vojáci, policisté, aj.). (122) Tak lze hovořit o zvláštním vojenském aj. slangu, který není jen souborem jednotlivých zvláštních pojmenování, nýbrž zahrnuje i celou frazeologii (123).

Pronikání hospodářského činitele se případně prosazuje i v rámci spisovného jazyka. Výzkumy ukazují, že např. v některých továrnách v USA se běžně předávají pokyny pomocí rozkazu, mluví-li nadřízený k podřízenému. Mezi administrativními zaměstnanci univerzity se mezi lidmi blízkými postavením mezi přáteli užívá zdvořilostní formy příkazu, resp. prosby. Jinak se užívá rozkaz v podobě osobně neurčené otázky (124).

Pronikání technických vynálezů a postupů do jazyka se objektivně projevuje především v názvosloví (125). Technika si případně objektivně vynucuje ve spisovném jazyce normalizací odborného názvosloví. přitom se uplatňují zřetele mezinárodní a mezistátní. V odborném jazyce techniků dochází k potlačování expresivnosti a slov citově zabarvených, přenesených a básnických, a to v zájmu přesnosti a jasnosti (126).

„U některých jazykových projevu se nedá říci, kdo slova sestavoval - věty jsou neosobní a vzájemně zaměnitelné. Jeden člověk může dokončit větu za druhého. Jiným rysem řeči kosmonautů je užívání zkratk: např. kosmonauté měli podniknout EVA. EVA představovalo extravehikulární aktivitu, což byl způsob, jak popsat nejpodivnější kroky, jaké kdy byly učiněny. Jedna věc je vraždit Shakespearův jazyk - jiná, uvědomit si přínos.“ (127)

B. 2. SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE JAZYKOVÉ SUBSTRUKTURY

Jazyk není jenom trpným odrazem vlastností sociálně-kulturní struktury. Není pouze trpným předmětem, v němž se projevuje vliv toho či onoho společenského nebo kulturního činitele. Jazyk také sám plní celou řadu společenských a kulturních funkcí. (128) V tomto smyslu jazyk není jen vyjádřením myšlenek, ale i činitelem, určujícím povahu sociálně-kulturní struktury společnosti (129).

Pronikání jazyka do náboženské substruktury

K cílevědomému prosazování jazyka v náboženské substruktuře sociálně-kulturní skutečnosti patří snahy jednak o výstavbu jazyka bohosloví, jednak o odstranění mytologických prvků z procesu oslovení věřícího, resp. pokusy o odstranění případného šumu z šíření radostné novozákonní zvěsti. Tak už Rudolf Bultmann současně se svou hypotézou o krizi víry (130) staví otázku: Jaký smysl má mluvit o Bohu? (131) K tomuto směru pokusů o rozbor krize víry v mezích jazykovědy se zvláštními způsoby zdůvodňování se blíží též Dietrich Bonhoeffer a někteří příznivci radikální teologie v anglosaských zemích. Společným jmenovatelem těchto pokusů je snaha zdokonalit Boží Slovo. Ve skutečnosti bez nadpřirozeně daného vnuknutí nelze jazyk Písma svatého zdokonalit.

Jazykovědné zkoumání může jazyk Písma svatého zkoumat, třídit rozličné výroky Ježíš Krista a svatopisců, logicky modelovat jejich různé typologie (132), avšak lidský jazyk nemůže přirozeně proniknout do duchovní podstaty náboženství. Náboženská substruktura sociálně-kulturní skutečnosti

je sice přirozenou složkou sociálně-kulturní struktury, ale na rozdíl od jiných složek a celku této struktury, má původ, cíl i prostředky nadpřirozené. Proto lidský jazyk může do náboženské substruktury proniknout jen jako případný, sociální tlak, který v nějaké míře objektivně podmiňuje náboženský život společnosti, ale v podstatě ho neovlivňuje. Náboženské fungování jazyka tedy pouze případně, jako jedna z objektivních podmínek může v nějaké míře usnadňovat člověku nalezení cesty k Bohu, k víře v Boha, resp. ho utvrzovat ve správnosti dané a zvolené cesty, ale v duchovní podstatě člověka k víře nevede. Vždyť např. přímá neověřitelnost nějakého náboženského výroku zdaleka ještě neznamená nesmyslnost (133).

Mravní funkce jazykové substruktury: Člověk je tvor společenský. Jazyk mu přitom usnadňuje jeho rozvoj, neboť mu umožňuje dorozumět se s ostatními. Avšak usnadňuje mu jeho rozvoj jako jednotlivci, neboť mu umožňuje navenek vyjádřit jeho vnitřní zážitky, myšlenky, touhy, pocity a emoce (134). Jazyk tedy plní ve společnosti vedle funkce sdělovací také funkci emotivně vyjadřovací (135). Máme-li vůči některým lidem, věcem, činnostem nebo událostem také nějaký emocionální vztah, vyjadřujeme jej při slovním sdělení. Tak jazyk případně, objektivně v nějaké míře podmiňuje úplný, vyjádřený vztah mluvčího k lidem, věcem, ke společnosti i k sobě samému. Vyslovuje hodnoty mravního rázu (136).

Prostřednictvím jazyka je společnost ovlivňována tradicí minulých uživatelů daného jazyka, zvláštním způsobem jejich prožívání a hodnocení jistých činností a událostí, smyslovými dojmy, které obvykle doprovázely některé jejich činnosti, jakož i smyslovými představami, které se pak obvykle vybavovaly při podobných činnostech. Dodnes se při některých světských slavnostních příležitostech užívá tradiční latiny, např. promoční formule při promociích. Rozlišovací funkci plní též jazyk etiketní, jímž se dává výraz určitému sociálnímu odstupu mezi vyšší a nižší vrstvou společnosti či mezi příslušníky věkových aj. skupin (137).

Případné mravní fungování jazyka lze sledovat mj. také na funkci rodných jmen. Jejich cílem je určování totožnosti. Rodné jméno, na rozdíl od příjmení a živého jména, slouží k určování totožnosti osob v užším kruhu, jaký je např. rodina, sousedství, obec. V tomto prostředí se užívá domácká forma rodného jména s různými úpravami (138).

Součástí mravní funkce jazyka je též jeho objektivně podmiňující vliv na národní společenství, což představuje národně reprezentační funkci (139). Národní jazyk je jedna z případných podmínek rozvoje národní tradice. Proto též změny národního jazyka mohou ovlivňovat rozvoj nebo úpadek národa (140).

Estetická a umělecká funkce jazyka: Esteticky funkční se za jistých okolností může stát každá řeč, mluvená i psaná (141). K útvarům, podílejícím se na estetickém fungování jazyka ve vysoké míře patří zvláště metafora. Tradičně je pokládána za prostředek zkrášlení řeči. (142) Vlastnost metafory dát projevu uhlazenost i vzletnost je vlastností stylistické funkce (143).

Ačkoli činnosti a útvary jazyka přirozeně nemohou ovlivnit subjektivní duchovní podstatu umění, přesto mohou objektivně působit esteticky, a to jak náhodně, ve smyslu nenormovaného krásna, tak i ve směru krásna normovaného. Pokud jde o nenormované krásno, jazyk využívá jeho překvapivosti a nevšednosti např. k reklamním účelům (Se svíčkou PAL, dojedeš dál!). Nenormované jazykové krásno si ovšem nachází ke společnosti také přímou cestu, a to pomocí napodobivosti. Pokud člověk zaslechne nebo přečte výraz či obrat, které v něm vzbudí estetickou odezvu, je ochoten jej napodobovat. Napodobení se pak epidemicky šíří. Stává se jazykovou módou. Ovšem čím móda vzniká, tím i zaniká; je-li líbivý význam z módního výrazu odsát, převládá jeho zbytečnost, nad libostí, kterou výraz vzbuzuje, a módní výraz pomíjí.

Pokud jde o působení jazykového krásna normovaného, snaha k normování je vlastní každému krásnu v té míře, v jaké je krásno společenskou záležitostí. V rozlišení krásna normovaného od ostatního je vystiženo napětí mezi volností a vázaností, které je v krásnu z hlediska sociologického obsaženo. Normované krásno se projevuje nejen ve spisovném jazyce, ale i v takových jazykových útvarech, které nejsou předmětem soustavné kultivace (např. lidová řeč). (144) Krása dialektů, uchovaná tradicemi, vešla i do umění (145). Umělecký jazyk je jeden z případných funkčních tvarů jazykových, který se však od ostatních jazykových tvarů liší tím, že užívá jazykových prostředků ve smyslu estetické účelnosti, tedy nikoli za účelem sdělovacím. Cílem jazykového výrazu básnického je utváření hodnot, přesahujících osobu, trvalých. (146) Básnický jazyk tedy podstatně přesahuje jazyk jako takový; estetické zaměření na samotný výraz je zásadnější, než logické zaměření na výraz, mající za úkol upřesnění (147). Básnický jazyk prolíná do soustavy určitého jazyka národního, což má jisté důsledky. Spočívají v tom, že daný básnický postup nabývá v jistých jazycích vlivem jejich rozdílné povahy podob navzájem docela odlišných. Např. stejný metrický vzorec může ve dvou odlišných jazycích zvládat velmi odlišnými způsoby jazykovou látku a působit různým dojmem (148).

Výchovná funkce jazykové substrukтуры: Jazykové útvary pronikají do výchovné substrukтуры sociálně-kulturní skutečnosti tak, že usnadňují její činnost. Stupeň tohoto objektivně podmiňujícího působení jazyka ve výchově se liší od skupiny ke skupině, a od jazyka k jazyku. Výchovné působení se liší i u stejného jazyka podle různosti věku vychovávaných osob. V nejujtější věku, kdy člověk spíše jen intuitivně poznává vcelku příslušné rodinné prostředí, projevuje se mateřština ve výchově pouze svými výraznými rytmickými a hudebními prvky. (149) První dětská slova jsou jednoslabičná. Dítě opakuje z celého slova pouze tu slabiku, která je sluchově nejvýraznější, a kterou dítě nejlépe vyjadřuje příslušnou skutečností daného rodinného prostředí, jak ji intuitivně poznává. V českém jazyce je to slabika první, na níž leží přízvuk. Posléze dítě jednoslabičná slova zdvojuje. V tomto období, kdy slovo má jasněji označovací význam, užívá dítě téhož slova i jako celé věty (150),

Školní výchova může pouze navazovat na výchovu v mateřském jazyku obohacováním slovníku dítěte, zdokonalováním jeho řeči v podrobnostech, a doplněním mluvené řeči řečí psanou (151). Na výchovné fungování jazykové substrukтуры v rodinném a školském prostředí navazuje výchovné fungování jazyka, užívaného v hromadných sdělovacích prostředcích (152). Účinné jazykové působení v hromadných sdělovacích prostředcích vynucuje si ustálení soustavy vyjadřovacích prostředků jazyka, jakož i postupů užívaných v novinářské, rozhlasové a televizní žurnalistice (153). Publicistický styl se vyznačuje zejména: všeobecnou srozumitelností a dostupností, přesností, věcností, přehledností, jasností, přesvědčivostí, poutavostí, rychlostí, pohotovostí a aktualizovaností (154).

Vlastní funkcí jazykové substrukтуры je sociální komunikace, resp. spojování člověka s člověkem jako jedincem a se skupinou lidí, dále přenos významů, hodnot a obsahů mezi lidmi. Vlastní funkce jazyka znamená, že je z prvků jazykové soustavy vytvářen souhrn určitých pod-soustav (vět), nesoucích významnou informaci. Tyto věty mají lineární ráz; představují řetězy prvků (slov), sestavené dle jistých pravidel. Linearita je formou trvání všech jazykových prvků a formou fungování jazyka (155).

Při sledování fungování jazykové substrukтуры sociálně-kulturní skutečnosti společnosti nelze opomenout jak vnitřní vztahy mezi částmi jazyků, tak vzájemné vztahy mezi jednotlivými jazyky. Mezi hlavními indoevropskými jazyky trvá takový vztah, že určitý výrazový prvek v jednom jazyce, pokud zaujímá určité místo mezi jinými takovými výrazovými prvky ve slově, trvale odpovídá každému výrazovému prvku v každém z ostatních jazyků. Může se také vyskytnout, že jeden a tentýž

výrazový prvek v jednom jazyce odpovídá dvěma či více výrazovým prvkům v příbuzných jazycích. Je to stále tato opakující se korespondence, která tvoří funkci výrazových prvků. Všude, kde se vyskytuje genetická příbuznost mezi jazyky, trvá prvková funkce mezi jejími soustavami. Každá jednotlivá prvková funkce je dána tím, kterými jinými výrazovými prvky je příslušný výrazový prvek obklopen a které místo ve slově zaujímá (156).

Pokud jde o funkční rozdíl mezi mluveným a psaným jazykem, které jako způsoby jazykového projevu jsou rovnocenné, lze rozlišit čtyři znaky, které je odlišují:

- mluvený jazyk má více jazykově-sdělovacích prostředků než psaný jazyk (např. rejstřík interpunkčních znamének zaostává za bohatou škálou pomlk, melodie, důrazu, modulovanosti mluveného projevu);

- míra způsobilosti přímého vyjádření je různá: zatímco mluvený jazyk dokáže tempo, melodii, důraz, emocionalitu atd. vyjádřit bezprostředněji, psaný jazyk dosahuje stejného cíle zprostředkovaněji (popisem, porovnáním, výběrem slov, grafickým naznačením, aj.

- Psaný jazyk se uskutečňuje v jistém prostoru a čase; z toho plyne jeho větší přehlednost členění myšlenek a menší závislost na časovém průběhu; naproti tomu mluvený jazyk je více lineární; posluchač je přímo připoutaný k tempu projevu; nemůže ho ani předcházet, ani za ním svým vnímáním zaostávat; projev mu ubíhá souběžně s časem.

- Mluvený jazyk je dynamičtější; kromě samomluvy, která je pro psané podání příznačná, může běžně používat i rozhovoru (157).

Ve zvláštním využití jazykových prostředků ve spisovném jazyku a jeho rozmanitých funkcích lze rozlišit dvojí snahu: jednak intelektualizaci, jednak automatizaci a aktualizaci. Intelektualizací spisovného jazyka, resp. jeho racionalizací se rozumí přizpůsobování jazyka požadavkům, aby jeho jazykové prostředky mohly být určité a přesné, popřípadě odtažitě, a aby byly způsobilé vyjádřit souvislost a složitost myšlení, tedy posilování intelektuální stránky řeči. Tato intelektualizace vrcholí v jazyce vědeckém (a vůbec teoretickém), určovaném snahou o co nejpřesnější vyjadřování.

Automatizací rozumíme takové užívání jazykových prostředků, jaké je běžné pro nějaký úkol, totiž takové, aby samotný výraz nevzbuzoval pozornost. Vyjádření po stránce jazykové formy se děje a je přijímáno jako dohodnuté, a chce být srozumitelné už jako součást jazykové soustavy, a nikoli teprve až doplněním v určitém jazykovém projevu z okolností a souvislosti.

Aktualizací naopak rozumíme takové užití jazykových prostředků, že samo vzbuzuje pozornost a je přijímáno jako neobvyklé, jako zbavené automatizace, např. básnická metafora (158).

Teoretické fungování jazykové substrukтуры zahrnuje pronikání hodnot jazykové kultury do teoretické složky sociálně-kulturní struktury (do vědy, filozofie, aj.). Jazyk obsahuje v sjednocené, podobě zvláštní rysy, jakýsi genetický kód způsobu teoretického osvojování si skutečnosti, jaký je vlastní uživatelům daného jazyka. Proto jazyk určuje povahu vědeckého a filozofického pojmání skutečnosti (159). V některých jazycích lze věty převést na subjekt-predikátové formy, kdežto v jiných nikoli, apod. Také jazykové normy předpokládají určitý způsob vyjádření skutečnosti, a tím také danou skutečnost zvláštním způsobem modelují. Proto se vědecké a filozofické útvary v různých jazycích formují rozličným způsobem (160); tak třeba Němec má sklon vymudrovat si nějakou zvláštnost, a místo toho, aby psal dějiny, hledá stále způsob, jak by je měl psát (161). To ovšem

neznamená, že by filozofové a vědci, pokud užívají jiných jazyků, užívali jiných než logických postupů (162).

Avšak skrze osvojenou řeč se jedinec stává nejen vlastníkem nějakého souboru zvukových aj. projevů, nýbrž i jistého souboru myšlenkových obsahů, zvláštní soustavy pojmů a určitého obrazu světa, které si daná jazyková skupina vytvořila. V řeči je dán výraz také jejímu zvláštnímu způsobu poznávání světa. V různostech řeči je vyjádřena též různost poznávacích přístupů k světu. Řečí se jednotlivci učí nejen to, co a o čem má myslet, ale i jak to má poznávat. A když dospěje, tedy toto co a toto jak se mu stává skutečností tak vrostlou a vžitou, jako by se s ní narodil (163). Proto nikdy nedokážeme vcelku překročit meze jazyka, abychom z nějakého nadhledu zkoumali skutečnost, a zjistili, jaký způsob vědeckého a filozofického pojetí skutečnosti nejlépe vystihuje danou skutečnost (164).

Jazyk může také nepříznivě ovlivňovat lidské poznání. Např. některé současné evropské jazyky kladou jistý odpor, pokud se do nich snažíme převést filozofické kategorie staročínských filozofů, neboť tyto byly utvářeny pod vlivem tehdejší čínštiny. (165) Tak některý jazyk zakrývá nebo odkrývá naši vědě či filozofii skutečnost (166).

Jestliže čteme nějaké filozofické dílo, začínáme tak, že slovům, kterých autor používá, přikládáme smysl či význam, jaký obvykle mají v naší mateřštině (tak každý jazyk sám v sobě, skrytě obsahuje nějakou filozofii); postupně však docházíme ke změně: slova posléze nabývají nového významu, osobitého pro původce díla. V tom okamžiku to začínáme chápat. Jeho význam se u nás ujímá. Určitá myšlenka je vyjádřena tehdy, pokud slova na ni zaměřená a k ní směřující, jsou dost početná a výmluvná, aby jí pro autora nebo pro druhé neoznačila jednoznačně, abychom všichni ve slovech co nejvíce zakoušeli její ztělesněnou přítomnost; k tomu však nikdy dokonale nedochází.

Mezi jazykovou a mimojazykovou skutečností se případně vyskytuje nějaký stupeň nesouladu. Případně, podmíněně pak není jen jediná metoda filozofie, nýbrž jsou různé metody filozofie. (167) Filozofie nezkoumá, aby objevovala, nepopisuje, aby získala nové poznatky o jiném předmětu, nýbrž usiluje o přehled o sobě. (168) Toto zaměření filozofie se postupně mění v získávání úplného přehledu všeho, co může způsobovat nejasnost (169). Filozofování je boj proti zmatení lidského rozumu prostředky lidského jazyka (170). Z tohoto hlediska dovršení filozofie spočívá v získání dostatečně jasného přehledu o gramatice jazyka. Praktické uskutečnění přehledného vystižení gramatiky je znesnadněno tím, že filozofie uznává pouze to, co jí kdo přizná. (171) Je třeba se orientovat v jazyce jako v labyrintu cest. Přicházíš z jedné strany a vyznáš se; přicházíš na stejné místo z druhé strany a už se nevyznáš. Celý mrak filozofie se totiž kondenzuje v kapse gramatiky (172).

Třebaže je filozofie v podstatě funkcí jazykové substrukтуры, neznamená to přirozeně úplné popření teorie v její samostatnosti. Působení hodnot jazykové kultury jako případné objektivní, sociální podmínky vědy a filozofie se omezuje pouze na určitý stupeň, který je odlišný od jedné sociální skupiny ke druhé. Je však jisté, že např. Aristoteles a jeho přímí pokračovatelé vzali za základ strukturu nejjednoduššího jazyka a vyjádřili filozofickou gramatiku tohoto jazyka, a tuto gramatiku nazvali Logikou (173). Případně mechanické, naprázdno běžící fungování nějakého jazyka (174) se v přírodních vědách projevuje bezmyšlenkovitým návykem vědecké metody, která je metodou zúžením vysvětlení přírodních jevů na nejmenší počet nejjednodušších přírodních zákonů (175).

Při utváření názvosloví sociologického se výrazně uplatňuje působení jiných odborných jazyků. Podobně každý jazyk přijímá od jiného to, co potřebuje k doplnění svých vyjadřovacích prostředků. Důležité místo v tomto procesu mají slova řecko-latinského původu. Často jde o slova převzatá a uzpůsobená (telefon, motorismus, pozitron, gen, kybernetika). O tom, zda se nějaké odborné

pojmenování přebere (zčásti nebo úplně) z jiného jazyka rozhoduje mezi jinými činiteli také tradice, která vládne v příslušném vědním oboru (176). Každý jazykový projev se však má hodnotit především podle přiměřenosti k účelu, resp. jak plní danou funkci. Nelze hodnotit slova vytržená ze souvislosti jejich funkčního využití a z navykých spojení; navyký význam v jednom v jedné funkci nelze brát za jediný možný význam slova (177).

Státoprávní funkce jazykové substrukтуры: Celostátní jazyk slouží především mezinárodnímu spojení ve vícenárodním státě. Může se vyskytovat ve dvou podobách:

- Jazyk sloužící dorozumění mezi příslušníky různých národů, vzniklý přirozenou cestou jako výsledek sociálního působení a sdělování uvnitř dané občanské společnosti.

- Jazyk, který v dané společnosti nevznikl, nýbrž byl přejat odjinud s cílem sloužit sdělování mezi příslušníky různých národů v rámci nějakého státního celku. Zvláštností převzatých celostátních jazyků je to, že v příslušném prostředí neplní příliš mnoho sdělovacích funkcí. Nacházejí oporu spíše v některých sociálních vrstvách, zvláště vyšších a mezi inteligencí.

Bez ohledu na stupeň případného působení jazyka v občanské společnosti, který se liší od jednoho státu ke druhému, jazyková kultura v podstatě zhodnocuje celou společnost jakožto státní a občanskou. Podobně jazyk přirozeně kultivuje politiku (178).

Politická funkce jazykové substrukтуры: Sociálně zavedené a normované vztahy v politických seskupeních, spočívající na poměru řídicích (velitel, ředitel, předseda, atd.) a podřízených, jsou v subjektivní duchovní podstatě dokonale, kdežto případně, co do objektivní podmíněnosti jenom v určitém stupni utvářeny jazykovou kulturou. Stupeň řídicího využívání jazyka znamená rozsah jeho případné účasti na řízení politického dění společnosti. Nejrozšířenějším způsobem fungování jazyka je zde mluvená a psaná propagace. Jazyk slouží politicky k přesnému vyjádření zájmů nějaké skupiny a současně k přesvědčení o správnosti nějakého názoru, a současně k vytvoření zvláštního postoje a jednání ve skupině (179).

Politické fungování jazykové substrukтуры se projevuje i v širších politických hnutích společnosti. Přitom je zcela zjevné, jak se liší Angličan, Němec, Francouz, Ital nebo Čech. (180) Např. v socialistickém hnutí máme co činit s politickým fungováním pokleslé formy jazykového projevu, jako je dělnický slang a zločinecký argot (181). Příznakem této krize politické funkce daného jazyka jsou veřejné projevy politiků, pohybující se v synonymech a tautologiích; věty zde přijímají podobu sugestivních příkazů a signálů a pozbývají povahu prostředku sdělovacího informací (182). K překonání politických zmatků je v rovině jazyka zapotřebí zdokonalit užívání slov. Zlepšení vztahu k symbolům jazykové kultury vede ke změně názoru, postoje i chování vůči významům, které tyto symboly označují (183).

Hospodářská funkce jazyka je v podstatě nezbytně nutná pro činnost hospodářské substrukтуры sociálně-kulturní skutečnosti, ovšem rozsah jejího případného, sociálního podmínění hospodářského života společnosti je různý; větší rozsah se uplatňuje např. u angličtiny, která se prosazuje jako mezinárodní řeč např. obchodních, dodavatelsko-odběratelských, směnných aj. vztazích, než je tomu např. u maďarštiny. Poměrně nízký stupeň případného působení jazyka v hospodářství je patrný např. arantského jazyka, který neobsahuje kategorie věci a vlastnosti, a to je jeden z činitelů, který způsobuje, že arantská společnost postrádá hospodářské rozvrstvení společnosti (184).

Pokud se příslušníci některých zaměstnaneckých skupin ve svém jazyce (zaměstnanecké slangy) do jisté míry odlišují od ostatních příslušníků společnosti, pak jejich řeč plní v nějakém stupni funkci diferenační, ba dokonce separační (185).

Technická funkce jazyka: Bez jazyka je jakákoli technická činnost ve společnosti v podstatě úplně vyloučená. Vykazuje-li opět např. angličtina vysoký stupeň případné funkce v hospodářství, vykazuje také vysoký stupeň v technické substruktuře. Skoro celosvětový dosah případné technické funkce angličtiny je patrný např. v námořní a letecké navigaci, v elektronice, v kybernetice. Četné názvy určitých technických zařízení a technologických procesů převzaté z angličtiny zůstávají beze změny (receiver, transceiver, telerecording, aj.) Některé názvy se však přizpůsobují novému prostředí, jak co do výslovnosti, tak co do psané podoby (computer - kompjútrový, kompjútrizace, container - kontejner či kontajner, scooter - skútr). Rychleji se přizpůsobují taková slova, od nichž se v českém jazyce odvozují další názvy (např. scooter, skútr - oskútrovat).

Odkazy:

- 1) G.A.Lindner, O vývoji mluvy, Roudnice 189 Mareš, s.104;
G.A.Lindner, Myšlenky k psychologii společnosti, Praha 1929, s.41.
- 2) A.Morávek, Lidská řeč, Praha 1969, s.11-12.
- 3) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968 Academia, s. 325, 234. 4) E.Chalupný, Sociologie, IV/2/1, Sociální výtvoři, odst.90, s.116, Praha 1921 Bursík & Kohout.
- 5) E.Chalupný, Sociologie pro každého, Praha 1948 Hokr, s.125.
- 6) E.S.Bogardus, Introduction to Sociology, Los Angeles, s.89-90.
- 7) O.Jiráni, Řecká a římská vzdělanost ve vývoji evropském, Praha 1921, Melantrich, s.31-33.
- 8) E.Chalupný, Sociologie pro každého, s.140.
- 9) Č.Loukotka, Vývoj písma, Praha 1946 Orbis, s.9-10.
- 10) Tamtéž, s.15-17.
- 11) L.Hjelmslev, Jazyk, Praha 1971 Academia, s.77,83.
- 12) T.J.Bahounek OP, Pastorální teologie, Olomouc 1991 MCM, s.148- 149.
- 13) Podrobněji viz: J.M.Veselý OP, Co dává Velehrad Evropě, Olomouc 1994 MCM, s.20-43.
- 14) B.O.Unbegaun, L'héritage cyrillo-méthodien en Russie, Cyrillo- Methodiana, zur Frühgeschichte der Christentums bei den Slaven, 863- 1963, Köln-Graz 1964, s.470-482.

- 15) V.Polák, Jazyková norma a jazyková kultura, Praha 1941 V.Petr, s.14; A.Frinta, Mezinárodní význam českých pravopisných soustav, Viz: Co daly naše země Evropě a lidstvu, Praha 1940, s.59-61.
- 16) V.Mathesius, Čeština a obecný jazykozpyt, Praha 1947 Melantrich, s.435-440.
- 17) V.Ertl, Časové úvahy o naší mateřtině, Praha 1929, s.10-15.
- 18) Mathesius, Tamtéž, s.420-421.
- 19) A.Hlavinka, Povaha česká v řeči, Olomouc 1917 MCM, s.53,180; podrobněji viz: 93-95,103-107,221.
- 20) Mathesius, Tamtéž, s.421-423, 425-6, 449.
- 21) Hjelmslev, Tamtéž, s.113.
- 22) A.Gode, Interlingua a Sight, New York 1954 Stern Publ.
- 23) J.O.Herzler, A Sociology of Language, New York 1965, s.22; E.R.Goodman, World State and World Language, Viz: Readings in the Sociology of Language, Paris 1968 The Hague, s.726.
- 24) E.Sapir, An Introduction to the Study of Speech, New York 1921; O.Jespersen, Language, Its Nature, Development and Origin, London 1922; J.Vendryés, Le language, introduction linguistique á l'histoire, Paris 1923.
- 25) E.Chalupný, Sociologie, IV/2/1, Sociální výtvořy, Praha 1921 Bursík & Kohout, s.118-12.
- 26) Podrobněji viz: Č.Loukotka, Vývoj písma, Praha 1946 Orbis, s.16.
- 27) W.Ekschmitt, Paměť národů, Praha 1974 Orbis, s.32, 34, 57, 65- 67.
- 28) E.Chalupný, Sociologie pro každého, Praha 1948 Hokr, s.78.
- 29) G.W.F.Hegel, Estetika, Praha 1966 Odeon, II. díl, s.237.
- 30) Jiráni, Tamtéž, s.32
- 31) Ekschmitt, Tamtéž, s.157.
- 32) Na dřevěných deskách byly např. zaznamenány a v Athénách vystaveny Solónovy zákony (594 př.Kr.).
- 33) Ekschmitt, Tamtéž, s.160,172,174.

34) Např.změny ve slovní zásobě: ve vztahu k císaři se prosazují zvláštní označení: císař má titul dominus, jeho rada nese označení consistorium sacrum, dvorní hodnostáři jsou comites; císařovými přívlastky byly gloriosissimus, serenissimus; dvořané měli přívlastky illistis, spectabilis, clarissimus, perfectissimus (podle výše postavení). Císař byl oslovován vestra maiestas, vestra gloria, vestra pietas; dvořané (podle stupně postavení) vestra excellentia, vestra eminentia, vestra magnificentia,

vestra spectabilitas. Tituly beatitudo a sanctitatis příslušely duchovním hodnostářům. Císař sám o sobě říkal nos, nikoli ego, a poddaní jej oslovovali vos (nikoli už tu). Tento plurál se velmi rozšířil v kruzích ovlivněných úředním jazykem a začalo se ho užívat i mimo císařovu osobu jako výraz úcty. Císařské i církevní úřady zaváděly některé výrazy, jež přešly do pozdější latiny: místo ukazovacího zájmena is se často užívalo participií suprascriptus, praedictus, memoratis; zájmeno hic bylo často nahrazováno tvarem praesens (praesenti iussione praecipimus) .

35) F.Trávniček, Jazyk a národ, Praha 1930, s.33.

36) F.Chudoba, Kniha o Shakespearovi, Praha 1943, II. díl. s.718; A.Hart, Shakesperae and Homilies, Melbourne 1934, s.254.

37) I.A.Bláha, Tamtéž, s.244; E.Chalupný, Sociologie, V., Vývoj, Praha 1935, s.54.

38) Jestliže v 10. stol. převládala místní jména ovlivněná označením místních přírodních podmínek (Brno, Mokropsy, Žabovřesky), za odbobí kolonizace se místní názvy odvozovaly od jmen zakladatelů osad, často německého původu, zvl. zakončením -ice, -ovice (Jetřichovice, Heřmanovice, Rudolfice, Olbramovice), později vznikala jména odvozením od jmen majitelů či držitelů, a to zakončením na -ín, -ov (Monín, Benešov, Kojetín). Ve 14. stol., kdy byla kolonizace dovršena, objevilo se mnoho Lhot a pak Dědin jako místních názvů.

39) K přesnějšímu vytríbení pojmenování jednotlivých rodinných a příbuzenských vztahů došlo v českém jazyce do konce 14. století. (Podrobněji viz: I.Němec a kol, Slova a dějiny, Praha 1980 Academia, s.34-36.)

40) Toto zjednodušení nastalo tam, kde se přestalo uplatňovat dělení na ženinu a mužovu linii v rodě. (Podrobněji viz: V.Šaur, Etymologie slovanských příbuzenských termínů, Praha 1975 Studie ČSAV, č.11).

41) Podrobněji viz: E.Michálek, Český jazyk v době Karla IV., Viz: Carolus rex imperator Bohemus, Praha 1979; Český právní jazyk údobí předhusitského a doby Husovy, Praha 1970 Rozpravy ČSAV.

42) Podrobněji viz: V.Chládková a kol., Ze staročeské terminologie sociálních vrstev, viz: Slovo a slovesnost, 41, 1970, s.62-71.

43) Podrobněji viz: A.Fiedlerová a kol., Ze staročeské terminologie sociálních vztahů (pán), Viz: Slovo a slovesnost, 38, 1977, s.53-64; V.Chládková a kol., Ze staročeské terminologie sociálních vztahů (šlechta, šlechtic), Viz: Slovo a slovesnost, 38, 1977, s.229-237; Kolektiv oddělení pro dějiny českého jazyka - ÚJČ ČSAV, K vývoji terminologie sociálních vztahů, Viz: Slovo a slovesnost, 35, 1974, s.189-194; I.Němec, E.Michálek, Vztah sémantiky staročeské slovní zásoby ke společenské situaci, Viz: Slavia, 47, 1978, s.14-22.

44) Nedbalost k českému jazyku ovšem nebyla všeobecná a úplná. Dokladem je např. zákon o českém jazyce (1615); nadace hr.Šternberkové na vydávání českých knih (1672); zřízení akademie hr.Straky (1710).

45) B.Balbín, Obrana jazyka českého, 1. vyd. 1777.

46) K.Krejčí, Jazyk ve vývoji společnosti, Praha 1947, s.55.

47) V.Mathesius, Několik poznámek o podmínkách úspěšného vyučování cizím jazykům, Viz Komenský, 1941-42; Viz: Výběr, 1942, str.1193.

48) Ertl, Tamtéž, s.30-32.

49) Ve Francii: A.Meillet, J.Vendryés, A.Dauzat, V Norsku: A.Sommerfelt, v Anglii: B.Malinowski, v USA: E.Sapir, B.L.Whorf, V Československu členové Pražského lingvistického kroužku.

50) Podrobněji viz: E.Chalupný, Sociologie pro každého, s.141; E.Chalupný, Sociologie, V, s.54; J.Skácel a kol., Rok 2000. Jazyk jako most i propast, Praha 1982 Mladá fronta, s.14.

51) O tom viz např.: W.Labow, Language in Inner City, Viz: Studies in the Black Vernacular, Philadelphia 1972; W.Labow, The Social Stratification of English in New York City, Washington 1966; W.Labow, Sociolinguistic Patterns, Philadelphia 1972.

52) J.Hubáček, O českých slanzích, Ostrava 1979 Profil, s.163; F.Oberpfalcer, Argot a slangy, Viz Československá vlastivěda, III, Praha 1934 Sfinx, s.370; F.Oberpfalcer, Jazykozpyt, Praha 1932; O.Nováček, Brněnská plotna, Brno 1929, F.L.Šmíd, Pražský Pepé, Praha 1894; A.Niceforo, Le génie de l'argot, Paris 1912.

53) Podrobněji viz: J.Čarek, V,Hlavsa, J.Janáček, V.Lím, Ulicemi města Prahy od 14. stol. do dneška, Praha 1958

54) R.W.Funk, Language, Hermeneutik and Word of God, New York- London-Evastone 1966, s.68.

55) Pomocí jazyka se prováděly kooperativní úkony, na které nestačil jednotlivec sám; jednalo se o spolupráci k zajištění obživy a fyzické bezpečnosti proti zvěři a vůči loupeživým a zotročujícím nájezdům jiných skupin, atd. (I.A.Bláha, Tamtéž, s.233.

56) Loukotka, Tamtéž, s.8, 14-17, 22, 36-37.

57) Ekschmitt, Tamtéž, s.73, 156-157.

58) Jiráni, Tamtéž, s.33.

59) F.V.Mareš, Konstantinovo kulturní dílo po 1100 letech, Praha 1970 Charita, s.6.

60) J.Horecký, Společnost a jazyk, Bratislava 1982 Veda, s.44.

61) B.Havránek, Vývoj českého spisovného jazyka, Praha 1979 SPN, s.139- 140.

62) Podrobněji, Havránek, Tamtéž, s.140-143; Hubáček, Tamtéž, s.107- 113; Sociologický slovník, heslo Jazyk a řeč, Praha 1970 Svoboda, s.135- 137; J.Mukařovský, Kapitoly z české poetiky, Praha 1948 Svoboda, I, s.86-88.

63) G.Ebeling, Co znamená věřit, Viz: Křesťanství dnes, Praha 1969, s.20.

64) E.Sapir, Speech as a Personality Trait, Viz: American Journal of Sociology, č.32, květen 1927, s.894-905. O případných subjektivních podmínkách jazyka viz podrobněji: M.Morávek, Lidská řeč, Praha 1969; J.Mistik, Grafológia, Bratislava 1982 Obzor, s. 43-44, 47, 129-130; Ch.A.Ferguson, Baby Talk in Six Languages, Viz: American Anthropologist, 1964, sv.66; J.Petera, Úvod do soudní a kriminální grafologie, Praha 1947 E.Fastr, s.26-28;

65) A.Sommerfelt, Jazykové struktury a struktury společenských skupin, Viz: Dvanáct esejů o jazyce, Praha 1970 Ypsilon, s.189.

66) Polák, Tamtéž, s.17-18.

67) Sommerfelt, Tamtéž, s.191.

68) Mukařovský, Tamtéž, I, s.225-227.

69) J.Matějka, Liturgický text, jeho vytváření a použití, Viz: Teologické otázky současnosti, Praha 1971, s.155-156.

70) Mukařovský, Tamtéž, s.138-139.

71) Pavel VI., Apoštolská exhortace Evangelii nuntiandi, 1975, IV, 42.

72) Tamtéž, IV,43.

73) Chalupný, Tamtéž, V, s.53.

74) Cl.Lévi-Strauss, Mythologiques, Paris 1964; Cl.Lévi-Strauss, Anthropologie structurale., Paris 1958.

75) Ježto např. latinské slovo oletum (odv. od olere, páchnout) označovalo lidské fekálie, přestalo se užívat oletum (olivový háj) a bylo nahrazeno slovem olivetum. Směšná, trapná či dokonce obscénní, zkratka rušivá asociace nastává u tvarově shodných či podobných slov zejména, když jsou jejich významy opačné nebo se citově či logicky nesnášejí, ale někdy i v tom případě, když mezi nimi není žádná významová souvislost. Čím vyšší je společenská vrstva a čím vybranější je její chování a kultivovanější vyjadřování, tím rušivěji působí trapné asociace. Je samozřejmé, že se např. v ang. nemohlo udržet slovo quean (nevěstka) vedle queen (královna), nebo např. v češtině v bohoslužebném prostředí mizí sloveso od slova kadidlo, atd. (Podrobněji viz: O.Ducháček, O vzájemném vlivu tvaru a významu slov, Praha 1953 SPN, s.45-50, 114)

76) Podrobněji viz: Petera, Tamtéž, s.13-14, 39, 44; Mistrik, Tamtéž, s. 130.

77) O.Teyschl, Z.Brunecký, Duševní vývoj a výchova dítěte, Praha 1973 Orbis, s.99-100, 102, 127-8, 179-181; E.Vančurová - Fragnerová, Psychologie předškolního dítěte, Praha 1969 SZN, s.12, 53, 75-77, 91, 155; Petera, Tamtéž, s.33-34.

78) B.Havránek, Funkce spisovného jazyka, Viz: Studie o spisovném jazyce, Praha 1963, s.13.

79) Polák, Tamtéž, s.26.

80) G.le Bon, Psychologické zákony vývoje národů, Praha 1898, s.63.

- 81) Bláha, Tamtéž, s.238.
- 82) Polák, Tamtéž, s.29.
- 83) T.Vodička, Principy sociální ethiky, VI, Olomouc 1945 Krystal, odst. 178, s.119-120.
- 84) J.Jungmann, Slowesnost, Praha 1845, s.9-10.
- 85) Hlavinka, Tamtéž, s.23.
- 86) J.Král, Česká prosodie, Praha 1909 J.Otto, s.205.
- 87) O.Hostinský, O české deklamaci hudební, Praha 1886, s.17-18.
- 88) E.Chalupný, Národní povaha československá, Praha 1932 Bursík & Kohout, s.41-48.
- 89) T.Trnka, Filosofie kultury, Praha 1941 E.Beaufort, s.262.
- 90) R.Thurnwald, Psychologie des primitiven Menschen, 1922, s.266- 267.
- 91) H.Read, Osudy moderního umění, Praha 1964, s.76.
- 92) M.Novák, Být národem, Brno 1969, s.82.
- 93) Z.Kožmín, Umění stylu, Praha 1967, s.130.
- 94) Polák, Tamtéž, s.11.
- 95) J.Mukařovský, Jazyk spisovný a jazyk básnický, Viz: B.Havránek a kol., Spisovná čeština a jazyková kultura, Praha 1932, Melantrich, s.124.
- 96) J.Hrabák, Poetika, Praha 1977 Čs.spis., s.172.
- 97) Mukařovský, Tamtéž, s.130-131.
- 98) Tamtéž, s.138-141.
- 99) Mathesius, Čeština a obecný jazykozpyt, s.429-430.
- 100) Polák, Tamtéž, s.7, 9.
- 101) M.Weingart, Zvuková kultura českého jazyka, Viz: B.Havránek, a kol., Spisovná čeština a jazyková kultura, Praha 1932 Melantrich, s.161- 162.
- 102) F.Trávníček, odpovědnost za spisovný jazyk, Viz: Lidové noviny, 23.5.1939
- 103) Weingart, Tamtéž, s.161.
- 104) Mathesius, Čeština..., s.141, 148.

105) Polák, Tamtéž, s.17-18.

106) Cl.Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris 1958, s.40.

107) F.de Saussure, Cours de linguistique générale, Paris 1966 Payet, I, s.97.

108) Tamtéž, s.34-35.

109) Např. zvláštní státoprávní podmínky USA objektivně usnadňují změny mj. ve významu některých angl. slov: mayor znamená v brit. a amer. prostředí starosta, ale americký starosta má větší pravomoc než britský; nebo např. rozdíl mezi politician a statesman je v amer. prostředí založen spíše na ctnosti, kdežto v britském spíše na moci. Britský statesman je poslanec nebo ministr s velkou politickou mocí.

110) Spoločenské fungovanie vlastných mien, Viz: Zborník VII. Slovenské onomastické konferencie, Bratislava 1980 Veda, s.287- 290.

111) Viz např. reforma pravopisu korejštiny v r. 1939, kdy Korea byla japonskou kolonií; podr. viz: J.Vachala, M.Novák, V.Pucek, Úvod do čínského, japonského a korejského písma, Praha 1975, I, s.124.

112) E.Goodman, World State and World Language, Viz: J.A.Fishman, Readings in the Sociology of Language, paris 1968, The Hague, s.726; J.O.Hertzler, A Sociology of Language, New York 1965, s.22.

113) J.A.Fishman, Lanuage Modernization and Planning, Viz: Language in Society, 1973, sv.2, č.1, s.23-34.

114) Ch.A.Ferguson, Introduction Note, viz: T.A.Rice, ed., Study of the Role of Second Language in Asia, Africa, Latin America, Washington 1962, s.V.

115) Mukařovský, Kapitoly z české poetiky, I, s.139.

116) Např. Gaelská liga, která v rámci irského národního hnutí usiluje o obnovu irštiny a o získání statutu národního jazyka. 117) Např. působnost takového normalizátora, jakým byl angl. lexikograf N.Webster, Podrobněji viz: E.Haugen, The Ecology of Language, Stanford 1972.

118) Např. Angličané prosadili angličtinu jako jednotný úřední jazyk v Indii, neboť to usnadňovala pestrost jazyků užívaných v Indii, znesnadňující sjednocení vzdělávání, správy, apod.; přes pozdější zrušení angličtiny jako státního jako státního jazyka si požadavky správy a jiné praktické ohledy vynucují její stále používání.

119) B.Havránek, Nářečí česká, viz: Československá vlastivěda, III, Praha 1934 Sfinx, s.85.

120) Sommerfelt, Jazykové struktury a struktury společenských skupin, Tamtéž, s.189.

121) Mukařovský, Kapitoly...I, s.139

122) Havránek, Nářečí česká, Viz Tamtéž, s.85-86.

123) Podrobněji viz: F.Oberpfalcer, Jazykozpyt, Praha 1934, s.26-31; O.Jespersen, Mankind, Nation and Individual form Linguistic Point of View, s.149-165 (slang), 199-203 (argot), Oslo 1925; A.van Gennepe, Essai d'une théorie des langues spéciales, Viz: Revue des études ethnographiques et sociologiques, 1, 1908, s.325-9.

124) Např. Has anyone gone to the accounting this week? (Byl někdo tento týden v účtárně?). Podrobněji viz: S.Erwin-Tripp, On Sociolinguistic Rules: Alternation and Cooccurrence, Viz: Directions in Sociolinguistics, New York 1972.

125) Sommerfelt, Jazykové..., s.190. Např. názvosloví starého zemědělského náradí a zařízení během 20. století rychle ustupuje a zapomíná se, což je objektivně usnadňováno modernizací techniky a technologických postupů v zemědělství. Podrobněji viz: J.Kuchař a kol., Čeština všední i nevšední, Praha 1982, s.238-251.

126) Polák, Tamtéž, s.25-26.

127) N.Mailer, Oheň na měsíci, Praha 1981 Odeon, s.26,32,38,334

128) H.Grimshaw, Sociolinguistics, Viz: Advances in the Sociology of Language, Haag 1971.

129) S.J.Hayakawa, Semantics. General Semantics and Related Disciplines, viz: Language, Meaning and Maturity, New York 1951, s.25.

130) R.Bultmann, Die Krisis des Glaubens, Viz: Glauben und verstehen, Tübingen 1952, II, s.1.

131) Tamtéž, I, s.26-27.

132) J.T.Ramsey, Talking about God: Models, Ancient and Modern, Viz: Philosophy Today, č.2, 1969, s.156-178.

133) J.Wisdom, Religions belief, Viz: Paradox and Discovery, Oxford 1965, s.48.

134) Bláha, Sociologie, s.239.

135) Podrobněji viz: Polák, Tamtéž, s.20; D.Šindelář, Estetika situací, Praha 1976 Odeon, s.55-56.

136) Skácel a kol., Tamtéž, s.134, 190.

137) Bláha, Sociologie, s.241.

138) Podrobněji viz: J.Křiššáková, Fungovanie rodných mien v Goralskej oblasti na Spiši, Viz: Spoločenské fungovanie vlastných mien; Sb. VII.slov.onomastickéj konferencie, Bratislava 1980 Veda, s.315-318; H.Walther, Zu den gesellschaftswissenschaftlichen grundpositionen der namenforschung, Viz: Der Name in Sprache und Gesellschaft, Berlin 1973 Akad.Verlag, s.23-25.

139) Sociologický slovník, heslo Jazyk a řeč, Praha 1970 Svoboda, s.136- 139; B.Geist, Sociologický slovník, hesla Jazyk, Národ, Praha 1992, s.149, 246.

140) E.R.Gudman, World State and World Language; Readings in the Sociology of Language, Mouton 1968, s.285.

141) Podrobněji: D.Šindelář, estetika situací, Praha 1976 Odeon, s.56- 57; J.Mistrík, Grafológia, Bratislava 1968 Obzor, s.107.

142) Např. Aristoteles, Poetika, Praha 1964; Rétorika, Praha 1968; M.F.Quintilianus, Institutiones oratoriae, XII, Lipsiae 1959 L.Rademacher.

143) Podrobněji viz: J.Pavelka, Anatomie metafor, Brno 1982 Blok, s.26, 36; J.Mistrík, Rétorika, Bratislava 1978, s.47.

144) Mukařovský, Kapitoly...,I, s.45-49, 51-55, 57-58, 63, 70-71; J.Mukařovský, Studie z estetiky, Praha 1966 Odeon, s.162.

145) Viz např. L.Stroupežnický, Naši furianti, ale i v dílech spisovatelů, jako byl J.Š.Baar, K.V.Rais, A.Stašek, K.Poláček, J.Glazarová, aj. Podrobněji viz: K.Hausenblas, J.Kuchař, Čeština za školou, Praha 1974 Orbis, s.53-64.

146) Mukařovský, Kapitoly, I, s.25, 73, 78-79.

147) R.Carnap, Philosophical and Logical Syntax, London 1935, s.77.

148) R.Jakobson, Základy českého verše, Praha 1926, s.52 a dál.

149) Vančurová-Fragnerová, Tamtéž, s.75.

150) Teyschl, Brunecký, Tamtéž, s.103.

151) Tamtéž, s.215.

152) Bláha, Sociologie, s.243.

153) T.J.Bahounek OP, Církev a sdělovací prostředky, Olomouc 1991 MCM, s.31-51.

154) M.Jelínek, O jazyku a stylu novin, Praha 1957; L.Slovák, teória rozhlasovej žurnalistiky, Praha 1981, s.89-91.

155) F.de Saussure, Cours de linguistique générale, Paris 1922, s.103.

156) Hjelmslev, Tamtéž, s.21-23, 28-29.

157) V.Bozděch, O jazyce rozhlasového vysílání, Praha 1972 SPN, s.173- 174.

158) Havránek, Spis. čeština, s.45, 52-53.

159) Hayakawa, Tamtéž, s.25.

160) B.L.Whorf, Language, Thought and Reality, New York 1956, s.242.

161) G.W.F.Hegel, Werke, IX., Berlin 1837, s. 7; slovensky: Filozofia dějin, Bratislava 1954, s.12.

162) A.Korzybski, Science and Sanity. An Introduction to Non-aristotelian Systems and General Semantics, Lakeville 1948, s.89.

163) Bláha, Sociologie, s.242.

164) A.J.Ayer, Filozofija i nauka, Viz: Voprosy filozofii, 1, 1962, s.103.

165) S.J.Hayakawa, Language in Thought and Actio, New York 1949, s.21; L.Weigerber, Muttersprache und Geistesbildung, Göttingen 1929,

166) M.Heidegger, Unterwegs und Sprache, Pfullingen 1959, s.191.

167) L.Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations, Oxford 1953, s.133.

168) Tamtéž, s.125; L.Wittgenstein, Bemerkungen über Grundlagen der Mathematik. Remarks on the Foundations of Mathematics, II, Oxford 1956, s.81

169) L.Wittgenstein, Zettel, Oxford-Berkeley-Los Angeles, 1967, s.273.

170) Wittgenstein, Phil.Untersuchungen, s.109.

171) Tamtéž, s.599; L.Wittgenstein, Schriften, Frankfurt a./M. 1960- 70, s.183, 186.

172) Wittgenstein, Phil.Untersuchungen, s.203, 222.

173) Korzybski, Tamtéž, s.89.

174) St.Chase, Power of Words, New York 1954, s.142.

175) L.Wittgenstein, The Blue and Brown Books, New York 1965, s.18.

176) Horecký, Tamtéž, s.8, 80-81.

177) Havránek, Spisovná čeština..., s.63. Např. slovo případný ve významu vhodný je slovo hovorového jazyka, a ve významu eventuální je pak zvláštním prostředkem spisovného jazyka v několika jeho funkcích (administrativní, právní, vědecké) pro vztah podmíněné možnosti, vyjadřovaný mezinárodně eventuální. Jde o slovo z lat. accidens, accidentalis. To, že neproniklo do hovorového jazyka ve všech svých významech, nýbrž jen v zúženém významu vhodný, nemůže být důvodem proti nějakým jiným významům tohoto slova, jež dané slovo nikdy nepřestalo mít ve spisovném jazyce. Dnešní význam eventualis, užívaný ve stejných oblastech jako uvedené významy, je zúžený význam mnohem starší: značí podmíněnou možnost; ve starém významu byl obsažen. V nábož. písemnictví 15. stol. kolísal překlad lat. accidens mezi slovem nápastný (jemuž se brzy nerozumělo a v rukopisech se komolil) a případný. (Viz Gebauer, Slovník staročeský) Vedle dřívějších slov případnost a případek s významy: a) casus, eventus, b) circumstantis, c) accidens, d) opportunitas dokládá Jungmann jen ze současného úzu (bylo adjektivum případný s významem: a)

vhodný - aptus z Bible kral., b) accidens, accessorius o vedlejší dodatečně přístupující či nepodstatné vlastnosti, apod., a) contingens, nahodilý, to, co se může přihodit.

F.Palacký v návrhu na české názvosloví filozofické (Viz: Časopis českého musea, 1827, 1,2,109) doporučuje rozlišovat případný (accidens) od příhodného (das Passende). Zbavuje-li se spisovná čeština takových slov proto, že nepřešla do obecného jazyka, dělá se z daného jazyka lingua rustica, ovšem v tomto případě nepřírozeně, odhazováním kulturního vývoje.

178) K.Trinkewitz, Jazyk a politika, Praha 1969, Zítřek, 5, s.6.

179) Skácel a kol, Tamtéž, s.137.

180) Podobněji viz: J.Macek, Socialismus, Praha 1925, s.22.

181) Trinkewitz, Tamtéž, s.7.

182) Podrobněji viz: H.Marcuse, One-dimensional Man, Boston 1964; Chase, Tamtéž, s.22.

183) C.Brodford., M.Hazel, The Communication of Ideas, Boston 1952, s.165.

184) A.Sommerfelt, La langue et la société, Oslo 1938.

6. SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA TEORIE

A. V ČASE

1. DYNAMIKA TEORETICKÉ SLOŽKY SOC.-KULT. STRUKTURY

Vznik vědy, která vedle filozofie představuje teoretickou složku sociálně-kulturní struktury společnosti, souvisí s objevením se člověka v přírodě. Věděním se vyznačovali už příslušníci pravěké společnosti, třebaže její sociálně-kulturní struktura měla jenom nejjednodušší vztahy a činnosti. Poznání a vědomosti příslušníka prvotně pospolné družiny odpovídaly jeho lidským potřebám. Všeobecně byly na vysokém stupni dokonalosti (1). Příslušníci prvotně pospolné družiny jako takové byli od svého vzniku nadáni věděním, jaké potřebovali k dokonalosti (2). Když byli lidé všeobecně zaměřeni a nadáni k ovládnání přírody, tak to nebylo možné bez jejich znalosti této přírody (Sír 17, 5-6). Jejich poznání bylo předpokladem toho, aby mohli dávat bytostem v přírodě vhodná jména, shodující se s podstatou daných bytostí (3). Už v pravěku musel mít člověk zásobu pojmů a myšlenek, jinak by se nemohl vyjadřovat jako člověk. Dosáhl toho působením nadpřirozeného činitele. Pro potřeby své dokonalosti měl dokonalé vědomosti o všech rozumem poznatelných věcech; znal tedy i vesmírné zákonitosti, jakož i vesmírná tělesa a zákony jejich pohybu (4), aby tak lépe oslavil jejich Stvořitele (Sír 17, 5-6). Jeho poznání mělo povahu také sociologickou: např. znal podstatu a účel vztahu mezi mužem a ženou, podstatu i cíl manželského svazku a rodiny (Gn 2, 20-23). Příslušník prvotně pospolné družiny vynikal znalostí věcí přirozeně poznatelných, které s jistotou poznával (5), ale i pravd nadpřirozených, pokud jich potřeboval k životu (6); byl tedy přírodovědcem, ale i teologem. Nicméně ani jeho poznání nebylo naprosto dokonalé. Nemohl poznat budoucí události, závisující na svobodné vůli; také nepoznával věci, které nepotřeboval k udržování lidského života (např. z kolika planet či hvězdných soustav se skládá vesmír); nemohl poznat minulé události, ke kterým došlo před jeho objevením se v přírodě, pokud po nich nezůstaly následky. Ačkoli znal

všechny druhy přírodních jsoucen, nepoznával všechny členy toho či onoho druhu, protože to nepotřeboval k vlastnímu životu ani k poučení jiných (7).

Změna, která všeobecně zákonitě postihuje poznání a vědění v pralidské sociální skupině, souvisí s primární dezintegrací lidské přirozenosti. Smysly začaly znesnadňovat rozumové poznání přírody a společnosti; často též obrazotvornost odvádí člověka od pravdy a klame (8). Opuštění pravěkého životního prostředí společnosti a její vstup do oblasti starověké nutnosti způsobuje ve vědění světovou revoluci. V této revoluci se vědění jako takové stává v subjektivní duchovní podstatě zcela klamným, a v tomto směru se přirozeně dál nemění. Soustavný důraz na subjektivní duchovní podstatu nás chrání před objektivismem a materialismem, které často postihují moderní sociologii. Ve svých případných, objektivních podmínkách se však teorie ocitá na počátku vývoje postupného rozkladu a úpadku.

Ve vývoji určitého starověkého vědění však lze rozlišit dva odlišné směry: Na jedné straně se ve vyvoleném národě izraelském objevuje věda jako v podstatě dokonale funkční struktura, a ve svých případných objektivních podmínkách se tato věda uchovává na vysokém stupni rozvinutosti. To lze vysvětlit jediné působením nadpřirozeného činitele. Na druhé straně vývoj případných podmínek určitého vědění směřuje k urychlování postupného regresního vývoje až k nezadržitelnému rozkladu vědění. Vývoj teoretické substruktury starověké společnosti je provázen vznikem různých sociálních zařízení vědění, jako vzdělávacích středisek, knihoven (např. knihovna assyrského krále Taglat-Pilesara I.), hvězdáren (např. v Mezopotámii se v 1.tis.př.Kr. zřizuje astronomká pozorovací služba, a knihovna assyrského krále Aššurbanipala). V antickém Řecku byl vytvořen myšlenkový div logického systému, jehož výpovědi vyplývaly jedna z druhé s takovou jasností, že se o žádné z dokázaných věcí nedalo pochybovat - Euklidova geometrie. Významným činitelem, který působil na antické uvažování, byl pronikavý rozdíl mezi nerozvinutým empirickým poznáním a velmi rozvinutou matematikou a geometrií, jež zde stály jako jisté a přesné vědění použitelné na okolní svět. Euklidovská geometrie začíná zřejmými axiomy, které rozum nemůže odmítnout, a pak logickými postupy dospívá k větám platným pro skutečný prostor. Přitom geometrické tvary, o nichž pojednává jsou mnohem dokonalejší než prostorové obrazce, o jejichž skutečnosti nám poskytují zprávu smysly. Žádná empiricky sledovaná rovina či přímka není tak rovná a přesná jako analogické tvary euklidovského prostoru, k nimž se dochází samotným rozumem. Potom se zdá odůvodněné považovat smyslový svět za odvozený od tohoto dokonalejšího světa; je nasnadě iluze pythagorejců, kteří se snažili číselnou mystikou spojit matematiku s přírodou. Starověká matematika a geometrie byla statická, neschopná popsat změny a dění. Až na malé výjimky, opřené o záblesky jasnozřivé intuice, nebýval čas měřítkem tohoto myšlení. Ptolemaiovo rozvinutí geometrie v trigonometrii a její použití v astronomii přispěly pouze k rozšíření tohoto statického modelu do jiných věd.

Sociální zařízení vědy v antickém Řecku bylo (na rozdíl od zařízení filozofie) nepatrná. Hippokratova lékařská škola byla v tomto směru spíše výjimkou. Dočasný vzestup vědeckého bádání v antickém Řecku vrcholí ve 4. stol. př. Kr. a poté je nahrazen opačným směrem (9).

Krise, do které vyústil vývoj vědění ve starověké společnosti, byla překonána v Bohočlověku, a byl obnoven přirozený rozvoj vědění jako funkční struktury. Vývoj určitého vědění společnosti po Kristu je však vlnovitý v důsledku prolínání se určitého vědění daného nepřirozeně s jiným, daným nadpřirozeně. Vlna vědeckých objevů, představujících hlavně římské vědecké úspěchy, vrcholí v prvním století po Kristu a potom klesá. Během prvního tisíciletí po Kristu se ze všech oborů vědění nejvíce rozvíjí teologie. Prudké tempo vyznačuje budování zařízení, souvisejících s teologií (kláštery, knihovny, atd.). V následujících pěti staletích se zrychluje tempo rozvoje přírodních věd a jejich zařízení. Dochází k jistému vyrovnání tempa rozvoje teologie s tempem rozvoje přírodních věd (10). Odhady, týkající se počtu vědeckých objevů, by se blížily skutečnému obrazu vývoje vědy, pokud by

vycházely ze zcela přesných zpráv historiků příslušných vývojových údobí. Ve skutečnosti jsou objevy z doby poměrně nedávné zaznamenávány v análech dějin vědy ve větší úplnosti, než např. objevy, které byly učiněny před několika staletími nebo tisíciletími (11). Přestože jsou údaje o počtu vědeckých objevů získávány z nespolehlivějších pramenů, vyžadují korekci v tom smyslu, že musíme zvýšit počet objevů z dávné minulosti a uvést na pravou míru rozdíl mezi počtem objevů ze století předcházejících 15 století, a mezi počtem objevů ze století pozdějších, jinak je nelze snadno srovnávat. Objev lze považovat za zásadně důležitý tehdy, když otevírá nové výhledy k dalšímu vědeckému vývoji. Období velkých objevů bývají současně obdobími četných objevů a naopak. Počet objevů v různých dobách je současně hrubým ukazatelem jejich poměrné důležitosti. Kvantitativní měřítko se do jisté míry překrývá s měřítkem kvalitativním. Období značného vzrůstu počtu objevů jsou obvykle totožná s obdobími objevů zásadní důležitosti anebo brzy po nich následují (12).

Od 15. století působily na zrychlení rozvoje přírodních věd zejména geografické objevy, uskutečňované objevnými plavbami, kdy ne jeden evropský národ zvětšil své území. Doba bezprostředně následující po objevení Ameriky přináší v ryze matematické oblasti matematizaci kontinuity, matematizaci pohybu, deformace a posléze i mechanické příčinnosti. Galileiho fyzika je založena na tomto pojetí přírody, které dodává vědecké ideji všeobecného řízení světového dění, zejména fyzického, bytostně nový smysl, že příroda je bezpodmínečně podřízena všeobecným zákonům, jež činí z přírody vypočitatelný vesmír (13).

Středověcí myslitelé pokládali čas za způsob, jak zhmotňovat abstrakce; tento názor je blíže Minkowskému než Galileovi. Čas v přírodě se jim totiž, stejně jako Minkowskému a dnešním fyzikům, jevil jako neoddelitelný od prostoru. Od časů Galilea nahradila abstrakce určité údaje, získané přímým pozorováním. Právě Galilei, omezující předměty na jejich prvotní vlastnosti, tj. na vlastnosti měřitelné a dostupné matematickému řešení, zbavil je druhotných jakostí a trvání v čase. Toto úmyslné zjednodušení umožnilo rozvoj fyziky, ale současně to vedlo k schématické představě světa, zejména světa biologického. (14) Galileovi se připisuje objev principu setrvačnosti a zákona volného pádu v tíhovém poli Země, od nichž se zdá být jen malý krůček k Newtonovu pohybovému zákonu. Logická uzavřenost Newtonova pojmového systému spočívala v tom, že příčinou zrychlení hmot jsou pouze tyto hmoty samy. všechno fyzikální dění se mělo odvozovat z hmot, které se řídí Newtonovými pohybovými zákony. Pouze zákon síly musel být rozšířen a přizpůsoben tomuto typu dění, o kterém se právě uvažovalo (15). Newtonův naprostý prostor je stejnorodá prázdnota bez privilegovaných míst a směrů. Nemá tedy žádné kvalitativní vlastnosti, z nichž by se dal vysvětlovat pohyb těles jako dříve u Aristotela (16).

Vzhledem k objektivnímu vyčlenění se přírodních věd v teoretické substruktuře, vznikl vedle teologa a filozofa nový typ badatele - přírodovědce; prosadil se v takové míře, že to usnadnilo jeho vyšší hodnocení širšími složkami společnosti, než hodnocení teologa nebo filozofa. Také jednostranný rozvoj sociálních zařízení vědy spíše ve smyslu přírodních věd, než ve smyslu teologie a sociálních věd a než ve smyslu filozofie, usnadnil nadhodnocení přírodních věd na úkor ostatní teorie. Od 16. stol. vznikají stále čteněji akademie věd (Řím, Paříž, aj.), astronomické observatoře (Paříž, Greenwich), botanické a zoologické zahrady (Paříž, Londýn), četné spolky a kluby k rozvoji přírodních věd, množí se vydávání přírodovědných knih a časopisů, atd. Rozvoj společenských věd zaostává za rozvojem přírodních věd. Přes výskyt velkých postav teologie, také teologická bádání stagnují. Rozvoj přírodních věd, který šel ruku v ruce s rozvojem empirického systému pravdy, a jenž v posledních 4-5 staletích dosáhl nebývale rychlého tempa, pokračuje i ve 20. století, ale dostavilo se jisté zpomalení (17).

Pro přírodovědce bylo svůdné uznat Boha jen ve funkci Stvořitele, který dal vesmíru prvotní pohyb, aby se ten pak pohyboval samostatně podle věčných Newtonových zákonů, jako když hodinář

natáhne hodiny. Newtonovy základní zákony byly z logického hlediska tak uspokojivé, že podnět k něčemu novému musel vzejít z tlaku zkušenostních údajů. Newtonovým pojetím pohybu otrásla nejdříve Maxwellova teorie elektřiny, pak Lorentzova teorie elektronů (1895). Ty vedly ke speciální teorii relativity, jež odstranila pojem sil působících na dálku, aby zničila pojem absolutní současnosti. K objevu teorie relativity vedla především snaha přizpůsobit fyzikální teorii pozorovaným skutečnostem (18). Vesmír v pojetí teorie relativity je ve srovnání s předcházejícím pojetím vesmíru úplně nenázorný. Badatel v něm sotva najde něco, co by mohl smyslově prožívat. Pomocí vyspělé techniky se podařilo nahromadit rozsáhlé údaje o mikrosvětě. Jen za pět let od r.1960 do r. 1965 vzrostl počet známých mikročástic z 32 na 200 (19). Heisenberg dokázal, že měření mechanického stavu pozbývá u mikročástic smysl: přesná poloha a přesný impuls - tedy údaje mechanického stavu - se u nich nedají současně zjistit (20).

Zarážející je nepoměr mezi vědami o neživé přírodě a vědami o životě. Fyzika a chemie dosáhly tak rychlého úspěchu právě pro své abstraktní a kvantitativní vlastnosti. Věda o živých bytostech a o člověku zvláště neučinila tak velký pokrok. Ovládnutí hmotného světa, které postupně vstřebalo pozornost a vědomí člověka, způsobilo, že se do značné míry znehodnotil svět života a ducha. Lidská mysl snáze poznává fakta o jednoduchých údajích, než o složitějších záležitostech, týkajících se struktury živých bytostí, zejména člověka a společnosti (21).

Ve druhé polovině 20. stol., kdy nastává poměrné ochabnutí tempa rozvoje věd, zabývajících se neživou přírodou, a poměrně se zvyšuje tempo věd, zabývajících se živou přírodou a věd o člověku a o společnosti, nastává oživení také v rozvoji teologie, což se projevilo mj. ve II. vatikánském koncilu.

Poté, co se člověk soustředil na ovládnutí přírody silou svého rozumu, stává se sám jakoby vězněm své vlastní rozumovosti. Posléze se sám stává látkou vědy. Rozvoj věd o člověku se stává pro 20. stol. příznačný. Na jedné straně jsou podrobovány krajně kritickému přezkoumávání dosud uznávané poznatky o člověku. Na druhé straně požadavky metodologií či případné předsudky vedou badatele k upřednostňování pouze některých stránek člověka, které se však snaží objasňovat ve všeobecném smyslu. Takové vědecké zjednodušování prozrazuje nebezpečné snahy, neboť přiznávat výhradní místo té které stránce rozboru znamená oklešťovat člověka a zdánlivě vědeckým postupem znesnadňovat či dokonce znemožňovat pochopení člověka v celé jeho úplnosti (22).

V sociálních vědách se snaha některých badatelů o překonání zpoždění těchto věd za vědami přírodními projevilo v empirismu, resp. v úsilí o dosažení co největšího množství jednotlivých údajů; empirismus přitom zamítl výsledky dosavadního sociologického zkoumání jako předvědecké; na tomto základě vyrostl soubor „pseudoobjevování“, protože opomíjení dějin sociologie vede potom k četným opakováním a objevům dávno objeveného (23). Následující období kvantitativních výzkumů, statistických, matematických aj. zrodila přírodovědecký kult, který přehlížel zvláštnost společenských a kulturních jevů a procesů. Bezvýhradné přenášení názvů a vzorců z přírodních věd do sociologického slovníku vedl k narušení přesného významu těchto názvů, a k takovému zkomplikování sociologických výroků, že se staly skoro nesrozumitelnými (24). Po jejich obtížném rozluštění se objevují truismy, banality a obecnosti, či úplná bezobsažnost (25). Toto rozbujení výzkumného průmyslu zavádí sociální vědy do slepé uličky (26).

Základní předpoklady většiny sociálních teorií, které se objevily ve 20. stol. natolik postrádají logické zdůvodnění věcného zkoumání společnosti, a jsou natolik nedůsledné, že jsou pro pochopení sociálních záležitostí a jejich výklad neúčinné. (27) Účelem velké teorie většiny novodobých systematických se stalo neživotné opakování neurčitých definic a prázdných klasifikací (28), proti kterým se ukazuje středověká scholastika logická a životná. Během 20. století překotně narůstají

sociální zařízení věd o člověku a o společnosti. Vědecká a výzkumná činnost se zvětšuje co do počtu jedinců, zapojených do týmů, počtu výzkumných ústavů, velikosti nákladů, rozsahu vědeckých publikací, atd. (29). Roste význam vědeckých znalostí, jež jsou chápány tak, jakoby právě ony byly povolány stát se nervovým centrem sociálně-kulturní struktury společnosti. (30)

A. 2. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ TEORIE

V prvotní lidské pospolitosti byla teorie všestranně dokonale integrovanou funkcí celku a všech složek sociálně-kulturní struktury. Tento dynamický a krajně napjatý vztah sociálně-kulturního celku a jeho složek vůči teorii však nepodléhal změnám, daným přirozenými činiteli; plné vysvětlení pro takový vztah poskytuje jedině přítomnost a působnost nadpřirozeného činitele. K pronikavým změnám v působení společenských a kulturních činitelů na teoretickou substrukturu došlo všeobecně až v souvislosti s primární dezintegrací přirozenosti člověka. Přirozený náhlý a úplný zánik podstatného působení sociálně-kulturní struktury na její složku teoretickou byl provázen zahájením vývoje rozkladu případného, objektivně podmiňujícího působení náboženství, mravnosti, umění, výchovy a jazyka na teorii, a rozvoje případného, ryze vnějškového působení sociálně kulturního celku a ostatních jeho složek na teorii. Vlnovitost vývoje případného konkrétního sociálně-kulturního působení na teorii vyplývala ze dvou zásadně odlišných směrů ve starověké společnosti:

jeden směr, daný nadpřirozeným činitelem, a vyznačující teoretické fungování sociálně-kulturní struktury národa izraelského (zde je znovu obnoveno a uchováno působení sociálně-kulturní struktury na duchovní podstatu teorie, a rovněž je zde konzervován vysoký stupeň případného, objektivně podmiňujícího sociálně-kulturního působení na teorii);

druhý směr, daný nepřirozeně, se vyznačuje místně a dobově omezenými náhlými, jakoby záchvatovými pokusy o zrychlení přirozeného, postupného vývoje případného vnějškového působení sociálních a kulturních činitelů na teoretickou substrukturu.

Dříve, než se v lidské skupině probudilo novodobé pojetí objevu, prošla věda ve starověku dvěma zvláště zřetelnými obdobími: obdobím ezoterismu a obdobím estetismu:

1) Ezoterismus: Ve starém Egyptě, kde mnoho století před Kristem vznikla vědecká střediska, pronikli už Isidini kněží pozorováním a výpočtem hluboko do tajemství hmoty. Tradice - jako jistý symbol, nese v Egyptě vzpomínku na doby, kdy hranice mezi věděním o světě a o tom, co je za ním, byla nejasná a předmět tohoto věděním se prolínal s polyteistickým náboženstvím. Pokud si lze představit staroegyptského učence - kněze - mága, tak v něm můžeme vidět jakéhosi Fausta, žasnoucího i zděšeného nad silami, které uvolnil. Jsou zde tajemství, ale žádná opravdová mystika!

2) Estetismus: Trosky chrámů už pohřbily tajné objevy ezoterismu, když se objevila hellénská perspektiva vědy. Svým racionálním přístupem i smyslem pro pozorování a zkušenost, jak se projevuje třeba u Aristotela nebo Archiméda, naznačili Řekové cestu k novodobé vědě. Avšak i když metody jejich bádání už ohlašovaly a připravovaly metodu moderní, to, co tvořilo hnací sílu tohoto úsilí, bylo ještě velmi vzdáleno duchu, který vede nás. Pro řeckého učence vědět znamenalo vytyčit kružidlem přesný obrys vesmíru; stanovit definovatelný zákon, kánon, kterým se odedávna harmonicky řídí ústrojí vesmíru. Kosmos - to krásné, pravidelné, beze stínů, co je snad v podrobnostech ještě třeba dokončit, ale čemu je především nutno se obdivovat jako obrovské Praxitelově soše. Samo slovo kosmos obsahuje i prozrazuje určitou filozofii činnosti a celkový ideál poznání: geometrickou čistotu ztuhlé, světlem zalité krajiny bez dálek. Je-li mystika ve svém základu

neurčitým a neohrazeným očekáváním, tedy Řekové byli vcelku lidmi nejméně mystickými. Zaujati spíše užíváním než dobýváním, nedoufali patrně v něco před sebou, v něco, co by je přesahovalo. Jejich četné mýty vypovídají buď o pevně dané věčnosti nebo o minulosti. Zřejmě právě proto řecký květ tak rychle uvald (31).

Vývoj teoretického fungování soc.-kult. struktury starověké společnosti přirozeně vyvrcholil všeobecnou a úplnou vědeckou disfunkcí náboženství, mravnosti, umění, výchovy a jazyka; zároveň došlo k ryze vnějškovému hyperfungování ostatních složek a celku soc.-kult. struktury. Cesta k novodobému vědeckému fungování sociálně-kulturní struktury se otevírá v Kristu. Matka Boží, Panna Maria, jakož i Církev svatá, kterou Kristus založil v tomto světě, navěky obsahuje teoreticky dokonale fungující soc.-kult. strukturu. Prostřednictvím Bohočlověka se vědění jeho vykoupeného Božího lidu stalo v podstatě a nevykořitelně dokonalou funkcí náboženství, mravnosti, umění, výchovy a jazyka; zároveň zde byl zahájen proces nového vývoje růstu případného podmiňujícího působení těchto složek soc.-kult. struktury na vědění, a rozklad případného, ryze vnějškového teoretického fungování ostatních soc.-kult.složek a jejich celku.

V prvním tisíciletí po Kristu se určitá věda vyznačovala především tím, že byla ve svých případných objektivních podmínkách ovlivňována v poměrně velkém rozsahu náboženstvím, mravností, uměním, výchovou a jazykem. K výraznějšímu oslabení tohoto jejich případného působení došlo během křížáckých válek; byly to mj. tyto války, které otevřely evropským vzdělancům pohled do odlišných soc.-kult. struktur i do jiných geografických oblastí. Křížácké výpravy měly silný vliv na rozvoj přírodních věd. Začalo se čerpat z učených spisů arabských, perských, indických a řeckých, zejména pokud jde o přírodní vědy, vědu o člověku a jeho nemocech, atd. Také zeměpis se zdokonalil, zvl. když misionáři pronikli do dalekých a cizích krajů (Mongolsko, Čína, aj.)

Středověký člověk nedůvěřoval vlastnímu pozorování a nepovažoval je za užitečné. Všude tam, kde poznatky nejsou získávány pozorováním, nýbrž výkladem pravd už daných, nebyla uznávána vědecká autorita. Tak byla věda středověkého člověka především funkcí jím vysoce hodnocených určitých minulých autorit: představitelů vědění, duchovního a mravního života, vzdělanosti, tedy sociologicky vzato, byla funkcí náboženství, mravnosti a výchovy. Středověký učenec vynakládal většinu svých sil na komentování a vyvozování logických závěrů z principů již daných. Tyto schopnosti nebývale vytríbil. Nebylo to tak neplodné, jak se dnes často neopodstatněně soudí. Bez tohoto pojmového zjemnění a vytríbení, které přinesla scholastika, nebylo by ani novodobé vědy. Přeměna světa v číslo, zákon, abstraktum vedl také k novodobému ovládnutí přírody.

V renesanci případně procházel evropský člověk značnými změnami. Obracel se vůči dosavadnímu způsobu života a chtěl se svobodně utvářet novým způsobem. Šlo o to utvářet se samostatně, nejen jako mravní bytost, nýbrž dobrovolně a z vlastního rozumu, na základě zřejmého poznání. Renesanční vzdělanci se obdivovali antickému lidství, u něhož považovali za podstatnou snahu dávat svobodně sobě samému a svému životu své pravidlo vytěžené vlastním poznáním; věda činí svobodnějším a opravdověji žijícím nejen teologa, nýbrž každého, kdo usiluje o poznání (32). Renesance zvýraznila teoretické fungování umění.

Vědecké myšlení 16. stol. vytlačilo případné zbytky starého ezoterismu, a zřejmě se domnívalo, že se vrací k estetické linii řeckého rozumu; ve fyzice právě tak, jako v umění, málem by snilo o návratu zpět. Ale omezené a poklidně pozemské výhledy staré Hellady se už nemohly znovu zrodit ani vrátit takové, jaké byly, do vědění oživeného křesťanskou revolucí. Lidská duše se navždy otevřela náboženské kultivaci, která jí od té doby znechucovala každou potravu, které chyběla sůl nějaké skutečnosti vyšší, než to, co jsme už dobyli a co máme. Zároveň se také objevují nové světy - především díky pokrokům optiky. Všechny rozměry, vzhůru i dolů, směrem k nezměrnému i k

nejmenšímu, se závratně rozšiřují. Spojeným účinkem těchto vlivů se řecký kosmos zároveň prostorově i morálně trhá, a přesně vymezený a opsaný vesmír ustupuje neomezenému. Po výlučné snaze umělecko-esteticky uspořádat uzavřený svět nastávají průkopníkům renesance starosti s výzkumem nových oblastí, jež se právě otevřely zkušenosti. Od té chvíle přestala být věda jen spekulací a začala se nazývat spíše zkušenostním objevováním.

Touto změnou zaměření se člověk vydal na cestu, která jej měla brzy vzdálit středu v něm samém, a učinit jeho středem vesmír. Tuto proměnu však tehdy ještě jasně neviděl; překvapen a poněkud stísněn novými obzory, které mu vyvstaly před zraky, pokračoval v cestě a jen se domníval, že pouze uspokojuje svou zvědavost. Tak došlo vcelku nepozorovaně k pozoruhodné intelektuální události: lidské vědomí objevilo čas (33).

Kdyby nás dnes někdo přinutil vrátit se do nitra planetárních sfér a krychlových sfér, do kterých chtěli někteří učenci ještě v pol. 17. stol. uzavřít svět, zdálo by se nám, že se dusíme. Kdybychom museli znovu přijmout ty úzké meze, jimiž naši předkové až do 19. stol. ohraničovali věky vesmíru, dýchalo by se nám v nich ještě mnohem hůře.

Rozvoj historie patří mezi důležité činitele, způsobující, že se lidské myšlení dostalo z tohoto úzkého a neorganického rámce. Postupně, jak se čas v lidském vědomí vyčleňoval a rozšiřoval směrem vzad, uvolňovalo se také místo pro budoucnost (34).

Současně se prosazuje také další činitel: matematika, fyzika, chemie, atd. vzhledem k tomu, že se přírodní vědy docela osamostatnily vůči teologii a filozofii, vznikl nový typ učence. Úspěchy barokních matematiků jsou ohromující.

Až do té doby si člověk nedokázal vysvětlit výstavbu a vlastnosti hmoty, pokud jde o energii. Dosud znal a užíval jen sílu svalů. A najednou s Lavoisierem a Papinem objevil záhadu ohně a jeho mechanickou sílu.

Jako další činitel se projevovalo sociální probuzení lidského vědomí. Dosud člověk vcelku trpně přijímal názor, že politické, hospodářské a vůbec sociální podmínky, do kterých je jedinec zasazen, nelze měnit. Nyní však začal cítit, že se v něm ozývají vztahy všeobecného bratrství a naděje na nové uspořádání společnosti.

Tak se spojením tří objevů (objevu posloupnosti živých forem, který pak mnohé svedl do slepé uličky evolucionismu; objevu energií, který byl předzvěstí pozdějšího dobytí prostoru a éteru; a objevu lidského smyslu, jehož nedokonalým projevem bylo demokratické probuzení širokých vrstev společnosti) tvořil u člověka 19. století pojem plynulého toku času, otevřeného všem nadějím sociologů aj. vědců (35).

Pokud jde o vývoj podílu jednotlivých zemí a národů na důležitých vědeckých objevech, ukazuje se, že se během času měnil počet objevů, jimiž přispěly jednotlivé země a národy (36). Přitom se ukazuje, že ani v jedné nebylo plynulého, lineárního vývoje. V takových zemích jako je Španělsko nebo Portugalsko, bylo největšího vědeckého rozvoje dosaženo v době jejich vrcholného politického rozmachu (13.-14.st.). V zemích, které přispěly nejvíce k vědeckému pokroku (Francie, Anglie, Německo), sledujeme koncem 19. stol. zpomalení, které projevuje nejen zmenšením absolutního počtu objevů, nýbrž také ve srovnání s poměry v jiných zemích. Jiné země, jež vynikly později (Rusko, USA, Švýcarsko, Skandinávie), vykazují zpomalení až koncem 20. století (zvl. Rusko).

Zdá se, že každá země je vědecky nejpłodnější tehdy, když prožívá období svého největšího rozvoje sociálního a kulturního. Tak Itálie, jež byla kulturním a společenským střediskem Evropy od 12. do 17. stol., převyšovala v této době ostatní země také ve smyslu činnosti vědecké. A podobně Francie, Anglie a Německo zaujímaly vůdčí místo v počtu vědeckých objevů v době, kdy postupně pronikaly do popředí společenského a kulturního snažení ostatních evropských zemí. Vrchol vědeckého rozmachu Španělska spadá do období největší politicko-mocenské slávy této země (15.stol. a zač. 16.stol.). A obdobně i v případě Nizozemska, vrchol jeho vědeckých objevů spadá do 15. až 17. stol, kdy tato země procházela obdobím svého největšího sociálního a kulturního rozmachu. Když si během 19. stol. USA zajišťovaly stále větší a větší vliv ve světě, byl tento jejich hospodářský a mocenský vzestup provázen obdobným růstem na poli činnosti vědecké.

Jestliže lidi v 19. století uvádělo v nadšení, když mohli sledovat nové obzory vesmíru a pronikat do nich, pak ve 20.století se v některých společnostech prosazují opačné snahy. Pro mnohé lidi se stalo módou kritizovat a podceňovat význam a možnosti vědy. Toto jisté oslabení důvěry v pokrok lze částečně vysvětlit rozšířenou iluzí: každé vznikající hnutí je přesvědčeno, že ideál, jehož vidina ho přitahuje, je už na dosah ruky; že jej lze uskutečnit během jediného pokolení. Jakmile se však lidé o to pokusí, a ukáže se skutečná vzdálenost cíle, následuje oslabení nadšení a přesvědčení. Ale v případě náboženství vědy byl odhad vzdálenosti znesnadněn ještě nebezpečnější chybou perspektivy. Jestliže se v 19. století rozšířil materialismus, při dalším postupu ve fyzice, biologii a sociologii se zjistilo, že nám hmota stále uniká. Ve fyzice se objevem radioaktivity vědcům rozpadají atomy. Oba pilíře pozitivistické vědy - hmota i čas, pozbyly svou svrchovanou platnost. V biologii se projevil neúspěch mechanistických výkladů života ještě kritičtěji. Ukázalo se, že jak celkový rozvrh, tak kresbu jednotlivých vláken nebo složení prvků těchto řad není možno vysvětlit prostým soutěžením živočišných forem ani udržováním nějaké fyzikálně-chemické rovnováhy. Nezbylo, než se podat tomu, co ukázalo zřejmým. Po sto let trvajícím pokroku četných biologů živá hmota, soustavně rozkládaná na historické, chemické a energetické prvky, odolává pokusům o zúžení pouze na tyto složky. Na poli sociologie bylo zklamání ještě trpčí. Četní badatelé spoléhali na to, že věda umravní člověka, učiní jej šťastným a dovede ho do spravedlivější společnosti. Výsledek byl hrozivý.

Případná krize rozvoje vědy spočívá v tom, že se vědcům nepodařilo uspokojivě vyložit a vyslovit víru, kterou jsou lidé prodchnuti, a to způsobem přiměřeným úrovni celkového sociálně-kulturního pokroku a pokroku technického, hospodářského, politického, státoprávního. Jisté tradiční struktury náboženského a mravního života jsou v rozkladu a značně oslabeny ve své vědecké funkci. Sřetnutí četných ambiciózních vědců s tradičními projevy náboženství, v němž by někteří lidé rádi hledali spor mezi rozumem a vírou, má případný, dočasný ráz; jedná se spíše o zápas jasné mystiky s mystikou nejasnou o vládu nad lidskými srdci. Krize případné vědecké a celé teoretické funkce náboženství je rozvojová krize; je to doba přechodu k novému, vyššímu i širšímu sjednocení. Ve společnosti, kde se přirozenému rozvoji otevírá smysluplný výhled v účasti na postupném růstu Boží vlády, vědec navazuje na činnost kněze. Cestu k vyšší syntéze případně usnadňuje (ovšem samočinně nezajišťuje) rozvoj státoprávní, politický, hospodářský, technický a celkově sociálně-kulturní (37).

Pokud jde o vývoj případného, objektivně podmiňujícího působení státu na určitou vědu, už před II. světovou válkou přestávaly stačit nadace soukromých mecenášů na vydání výzkumných laboratoří, takže se věda musela víc a více ucházet o pomoc státu. (38) Objevitelská činnost, která bývala v 19. století samostatná a závislá jen od několika samostatných jedinců (39), ve 20. století se stala záležitostí skupin výzkumníků, a stala se závislejší na hmotné podpoře státu (40).

A. 3. DYNAMIKA SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ FUNKCE VĚDY

Funkce vědy ve své prvotní podobě byla spojena s funkcí kněžskou, mravní, výchovnou, technickou, aj. (41), neboť poznání příslušníků prvotně pospolné družiny bylo v příslušné sociálně-kulturní struktuře bezprostředně všestranně dokonale funkční, a nepodléhalo žádným změnám, daným přirozenými činiteli. Vpád přirozeně daných změn do sociálně-kulturní funkce vědy všeobecně vyznačuje přesun společnosti z pravěkého prostředí do prostředí nového. Zatímco v nejranějších dobách starověké společnosti byla věda jako jedna z podmínek činností hospodářské, technické, politické, státoprávní, politické (a vojenské) ve značné míře funkční, během vývoje se tyto sociální aktivity postupně víc a více vymykaly z objektivní působnosti vědy; naopak do ryze povrchní závislosti na vědění se dostávaly činnosti v náboženské, mravní, umělecké, výchovné a jazykové oblasti sociálně-kulturní života.

Tak už ve starověkém Egyptě a v Řecku, kde určité vědomosti vzbuzují dojem sociálně rozlišeného zvláštního útvaru, ve skutečnosti jednostranně, docela povrchním způsobem ovlivňují hodnoty náboženství, mravnosti, umění, výchovy a jazyka. Vědění se zde v podstatě neuplatňuje jako činnost, naplňující se v objevování a poznávání. V antickém Řecku byla činnost související s vědomostmi spojena s činností vychovatele a vzdělavatele. Na základě této své funkce se stala uznávaným povoláním a odměňovanou sociální činností (42). Sokrates a Plato sice vyčítali sofistům, že začali vyučovat řečnictví, právním zvyklostem a vědomostem za odměnu, že z vědění činí obchodování, nicméně také jejich působení nerozlišeně splývalo s činností výchovnou, náboženskou, mravní, uměleckou, aj.

Dynamika sociálně-kulturní funkce vědění ve starověku přirozeně vyústila všeobecnou a úplnou disfunkcí. Tato všeobecná a úplná krize funkce teoretické substruktury zahrnovala na jedné straně úplné ryze vnějškové okleštění náboženství, mravnosti, umění, výchovy a jazyka působením jistých vědomostí, a současně také naprosté vymknutí se politiky, státu a práva, hospodářství, techniky z působnosti lidského vědění. V této naprosté krizi příslušníci starověké společnosti uctívají to, co neznají (J 4, 22), a jednájí, aniž vědí, co činí (Lk 16,4). Východisko z této krize vede skrze Bohočlověka, u něhož jediného se nakonec soustřeďuje všechno vědění (43).

Ve vývoji sociálně-kulturní funkce konkrétní vědy společnosti lze rozlišit období asi jednoho tisíce let po Kristu. Během této doby se rozvíjí sociálně-kulturní funkce teologie rychlejším tempem než sociálně-kulturní funkce ostatních oborů lidské vědy a filozofie. Od dob sv. Alberta Velikého a sv. Tomáše Akvinského se však začíná prosazovat snaha o vyrovnání tempa rozvoje sociálně-kulturní funkce jednotlivých oborů vědění. Avšak už za časů sv. Tomáše Akvinského se projevovala u příslušníků tehdy ještě úzké vzdělané vrstvy společnosti při hodnocení přínosu sv. Tomáše nezdravá rozeklanost či dvojakost: jedni (averroisté) mu vytýkali, že je aristotelský jenom zčásti, kdežto jiní v něm hledali novotáře příliš váznoucího na učení, zásadách a metodě Aristotelově; tento názor se projevil v ostřejší podobě u Luthera, a pak u modernistů; vytýkali sv. Tomášovi oslabení náboženské víry ve prospěch lidského rozumu, a vlastně i přeceňování možností přírodních a sociálních věd, jakož i věd o člověku, a nedoceňování poznání posvátné nauky. Sv. Tomáš ukázal, že studium posvátné nauky nemá být zaměřeno výhradně na osobní zbožnost, nýbrž má být pojímáno vědecky, aby vybuodovalo učení, mající objektivní a všeobecnou platnost, a vedoucí k syntéze pravd řádu přirozeného s pravdami řádu nadpřirozeného.

Postupně se však přírodní vědy, a později také sociální vědy odpoutaly od syntézy naznačené sv. Tomášem. Jejich sociálně-kulturní funkce jako poměrně oddělených od ostatních oborů vědění se přitom objektivně velmi rozšířila. Např. poznatky Newtonovy a Huygensovy začaly v nebývalém rozsahu fungovat technicky především v námořní dopravě a v hodinářství (44). Sociálně-kulturní fungování vědy je případně, objektivně podmíněna celkovým sociálně-kulturním rozvojem, rozvojem

techniky a hospodářství. Pokud bylo v minulosti sociálně-kulturní fungování vědeckého poznání (Viz např. objevy Leonarda da Vinci) znesnadňováno technickou a hospodářskou zaostalostí, v 19. století se sociálně-kulturní fungování přírodních věd uvolňuje a posléze soustavně uspořádává.

Během vývoje se postupně zkracují intervaly mezi objevem a jeho technickým využitím ve vynálezu: např. mezi objevem základu fotografování a technickým vynálezem uplynulo 102 roků (1727-1829); u telefonu činil tento časový rozdíl jen 66 let (1810-1876); u rozhlasu činil 35 let (1867-1902); u televize 14 let (1922-1936); u tranzistoru a laseru pouze 5 let.

Pro vědu ve 20. století, na rozdíl od její sociálně-kulturní funkce v 19. století, je příznačné rozšíření pole její působnosti ve společenském i kulturním životě. Výsledky vysoce odborného vědního bádání, hlavně přírodovědního, ale stále větší měrou také společensko-vědního, ovlivňují každého jednotlivce. Je to zřejmé na novodobých průmyslově vedených válkách, na úloze průzkumu veřejného mínění v politice, aj. Přírodní věda na přelomu druhého a třetího tisíciletí proniká technickou a hospodářskou substrukturou společnosti v takovém rozsahu, že se skoro stírá rozdíl mezi vědou a technikou, mezi vědeckým řízením a organizací hospodářského podniku, mezi objevem a vynálezem (např. v kybernetice). S narůstáním neblahých důsledků polovičatého používání určité techniky a jednostranného hospodaření ve zhoršujícím se životním prostředí se stupňuje celková sociálně-kulturní závislost společnosti na vědeckém poznání (45). Za těchto podmínek se objevování nových vědeckých poznatků mění v soustavně společensky organizovanou a kulturně vysoce hodnocenou výzkumnou činnost. Roste význam organizace a plánování vědy a celé teoretické substruktury tak, aby se všechny její obory rozvíjely souladně a plnily svou funkci ve společnosti.

Dynamizace politické, hospodářské a technické funkce vědy v sobě přirozeně nese příslib odstranění případných nepřirozených jevů a činností ve společnosti (46), jako např. překonání krajností hospodářsko-sociálního členění společnosti na bohatý Sever a chudý Jih, aj. (47); avšak právě pro svobodnou vůli, již je člověk přirozeně nadán, a s níž se svobodně může poddávat i důsledkům primární dezintegrace vlastní přirozenosti, nese v sobě vývoj sociálně-kulturní funkce vědy také určité nebezpečí (48). Některá věda se případně může stát pouhým nástrojem nějaké politiky, ekonomiky, techniky, apod. Rozšířený případný pozitivismus mnohých, velmi úzce zaměřených odborníků vždy postrádá jakoukoli odolnost vůči tomuto zneužití vědy. Mnozí vzdělanci se vyčerpávají honbou za fakty, rozbor se jim stává vším. Pokud je vědecký fakt vyvýšen na oltář, málokdo dbá o souborné zhodnocení nepřehledného množství nasbíraných podrobností. Vědecká literatura nesmírně vzrůstá a orientace v ní je stále obtížnější.

Z vědců se stávají úzcí odborníci, protože jim nezbyvá sil na získání ucelených vědomostí. V jednostranné zaměřenosti do nějakého úzkého oboru poznání pozbývají mnozí vědci spojení s okolním světem a společností vůbec, a ztrácejí vnímavost pro znamení doby.

Přes tyto případné, místně a dobově omezené příznaky krize sociálně-kulturní funkce vědy, ukazuje se, že pokroky, za něž vděčí např. fyzika Lorentzovi, Poincarému, Einsteinovi, Diracovi a Heisenbergovi, obnovují a podněcují ve vědě smysl pro ontologické tajemství ve světě. Doklad toho nalézáme ve filozofických dílech Weylových, Jeansových, Eddingtonových (49).

SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA TEORETICKÉ SUBSTRUKTURY

B. V PROSTORU

1. SOUČASNÉ PRONIKÁNÍ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ DO TEORIE

Každá teorie (filozofie, věda) má vztah k příslušným sociálně-kulturním strukturám; je jejich funkcí (50). Je-li tedy dána nějaká filozofická soustava, jde o to objasnit vztahy k sociálně-kulturním strukturám v pozadí, ať už jsou to generační útvary, hospodářsko-sociální vrstvy, politická zřízení, národní celky, kulturní okruhy, jejichž náplní jsou např. jisté myšlenkové proudy. Nevyskytují se pouze nějaké politické spory, zájmová hnutí hospodářsko-sociálních vrstev, nýbrž i boje teoretické; a za určitými teoretickými spory lze rozlišit nějaké sociální skupiny a kulturní hodnoty, které spolu zápasí nejen logickými důvody a argumenty, nýbrž také prostředky hmotnými. Určitá sociální skupina v příslušné dějinné danosti není tak docela vyjádřena pouze jedním filozofickým názorem, nýbrž - mj. v důsledku své sociální a kulturní členitosti zahrnuje názory různé, jež mohou být ve svém případném střetání se v nějaké míře podmíněny sociálně (např. hospodářsko zájmovou konkurencí, odlišností politických postojů a postavení) a kulturně, jako např. růzností náboženského vyznání a životního názoru lidí (51).

Teoretické fungování náboženské substruktury se projevuje ve filozofické rovině tak, že filozofie vede především k ucelenému pojetí člověka, světa a Boha (52), a k odhalení Boha jako osobního svrchovaně přesažného jsoučna, které svou nekonečností přesahuje všechno jsoučno jako nadpřirozený základ (53). Sv. Tomáš uvádí, že víra je bytostně počátkem moudrosti. (54)

Co se týká pronikání náboženských významů a obsahů do vědeckého poznání, nejenže se nevyskytují žádné logické důvody pro oddělování náboženství od přírodních věd a od vědy vůbec, nýbrž naopak je věda vyloučená bez podstatně oživujícího vlivu náboženských hodnot. Pokud se tedy provádí soustavné bádání v nejrůznějších vědních oborech opravdu vědecky a poctivě, neoctne se nikdy v rozporu s vírou. Vždyť pozemské věci i věci, které jsou předmětem víry, pocházejí od jednoho a téhož Boha. Kdo se snaží pravdivě a vytrvale zkoumat záhady skutečnosti, ten je - třeba dlouho i nevědomky - veden Bohem, který udržuje všechny věci a způsobuje, že jsou to, co jsou (55).

Novodobý člověk vkládá svůj zájem a svou naději do jakéhosi neohraničeného poslání, které jej překračuje. Vydává se prozkoumat a ovládnout tuto budoucnost. Naděje v budoucnost bez hranic - to je rys opravdového náboženství. V nynějším svém jednomyslném pohybu, který se nese k novým obzorům poznání, se lidstvo může udržet a udržuje jedině prostřednictvím mystiky. Největší a nejživější část lidské činnosti je dnes nasazena v nesmírném, nepotlačitelném a oprávněném vzruchu bádání. Má-li se tento vzruch udržet a má-li pokračovat, potřebuje víru, potřebuje mystiku (56). Stav, který člověka činí schopným k takovým výkonům, jakých dosáhl např. Max Planck, se podobá stavu člověka náboženského (57). Dar rozumu a vědy totiž odpovídá víře. Věda, která je dar, je částečnou podobností Boží vědy. Tento dar se týká pouze stvořených věcí, protože je to jistota soudu z druhých příčin (58). Přesvědčení o samostatné hodnotě poznání by pro vědce bez víry nebylo jisté a neochvějné. Zbožný postoj poznamenává celou jeho osobnost. Vrcholný stupeň náboženského zážitku, jehož projevy nalézáme např. v Davidových žalmech a také u různých proroků, je nejsilnější vzpruhou vědeckého bádání. Tuto zbožnost lze jen těžko objasnit tomu, kdo ji neprožívá (59).

Náboženství a věda tvoří dvě nedílné stránky uceleného světového názoru člověka (60). Věda a víra si nekonkurují, nýbrž fungují dynamicky, resp. v pohybu ke vzájemnému setkání (61). Nejvíce nejasností v tomto směru nezpůsobili skuteční vědci, nýbrž popularizátoři vědeckých objevů, kteří zapomínali na to, že věda nevysvětluje svět, ani společnost, ani dějiny, nýbrž je především popisuje, a kteří své nadšení pro vědu přeceňovali nebo nesprávně vykládali výsledky vědeckého bádání. Víra neznamená obětování rozumu, ani náboženství není ponížení vědy. Obětí rozumu je pověra, při níž se předkládá k uznání za pravdu to, co je proti rozumu. Avšak k tomu, abychom poznali to, co je nad

rozum, totiž víru, k tomu stačí obětovat pýchu. K přijetí nauky přesahující chápavost lidského rozumu je třeba podrobit se vyšší autoritě, která danou pravdu zjevuje (62).

Slovo „věřím“ však nelze nahradit slovem „vím“. Pravdy víry nelze dokazovat statisticky, ani měřením. Víra je především záležitost rozumu, avšak víra není jenom vědění, ani pouhé cítění, jako není ani pouhým mravním jednáním; není to záležitost výhradně soukromá, ani čistě společná, nýbrž je to vše v jednotě. (63) Má-li radostná novozákonní zvěst fungovat nejen jako subjektivní duchovní podstata vědeckého bádání, ale také jako jeho případná podmínka, která ho navíc jako katalyzátor v jisté míře usnadňuje, musí být správně vymezen rozdíl a vztah mezi vědou a vírou. Věda slouží víře, pokud vyvrací mýty o původu světa, vzniku světa a vůbec všechny pověry a odhaluje v přírodě stopy Boží moudrosti. Víra naopak dokonale podněcuje vědecké bádání a objevování jako jeho přirozeně nevykořenitelná subjektivní duchovní podstata, a zčásti je také usnadňuje jako případná podmínka. Novodobý přírodovědecký a filozofický pojem přírody byl teprve zásluhou křesťanství vyproštěn ze zajetí spoléhání na osud (64).

Třebaže náboženská víra přirozeně v subjektivní duchovní podstatě a nevykořenitelně vždy dokonale strukturuje základ vědecké a filozofické činnosti (a případně také toto poznání v nějaké míře objektivně podmiňuje), neznamená to, že s tímto teoretickým poznáním nerozlišeně splývá, ani že nekriticky přijímá k potvrzení své pravdy kdejakou pomocnou vědeckou hypotézu a libovolnou filozofickou soustavu. Totožnost náboženské pravdy a pravdy vědecké či filozofické není náhodná ani libovolná. Je proto na místě, jestliže Kristova Církev zabráňuje živelnému směšování náboženských pravd s pravdami vědeckými a filozofickými, a to tím, že jasně rozlišuje hranice mezi křesťanskou vírou a teorií, resp. že se distancuje od některé filozofické soustavy nebo vědecky neověřené hypotézy, jež ve svých praktických důsledcích mohou vést k ponížení člověka jako lidské bytosti. Církev nezasahuje do filozofických otázek ani vědeckých hypotéz z filozofických a vědeckých důvodů, ale výhradně v zájmu víry a mravů Božího lidu; totiž s ohledem na jejich eventuální bludná východiska věroučných úchylek, jež se v různých formách čas od času obnovují, lze sledovat relativitu pseudovědeckého a pseudofilozofického „pokroku“.

Každá společnost mluví svou řečí a má svou filozofii. A tak řečtí Otcové neměli k dispozici jinou filozofii než tehdejší platonismus. Byli si ovšem vědomi, že je to nedokonalý prostředek, ale zároveň chápali, že takový dokonalý prostředek nebudeme mít nikdy, protože nemluvíme řečí andělskou, ale lidskou. Musíme tedy brát všechny filozofické výrazy s opravou. Pokud opravu zanedbáváme, pak nás filozofové „týrají“: např. s termínem „bytí“. Vleče se o tom spor od Heideggera, ale když my mluvíme o bytí, mluvíme o něm zásadně jinak než Heidegger. Podobných případů by se našlo více. Dokonce je taková tendence (zvl. v duchovní pastoraci) nepoužívat příliš filozofických termínů, aby nám lidé lépe rozuměli. Mluvíme tedy slovy evangelia. Můžeme také mluvit řečí srdce, jako třeba Guardini. Takže máme různé možnosti, ale vždy je pro každou z možných cest potřebná jistá kritika. Žádná z těchto cest totiž nemá patent na neomylnost a úplnost.

Třebaže se Církev distancuje od některých teoretických hypotéz, podporuje věřící v jejich úsilí uplatnit se v oblasti teorie. Ve vědeckém poznání se nejenom nevyskytuje rozumný důvod pro oddělování přírodních a jiných věd od náboženství, nýbrž novodobá věda se nemůže obejít bez duchovně strukturujícího působení radostné novozákonní zvěsti. Závislost vědeckého poznání na víře však není jednostranná, nýbrž zde víc a více vynikají rysy oboustranné sbíhavosti.

Hmotný svět není nic jiného než výsledek uskutečnění božského záměru skrze elementární částice v látce. Teorie relativity a kvantová teorie jako matematické konstrukce fyzikálních poznatků tvoří podmínky, na jejich základě si člověk lépe uvědomuje výsledky tvořivé činnosti Boží. Poznatky současné fyziky dokazují, že vědecký pojem hmoty má smysl jenom potud, pokud je pojmenováním

výsledků působení božské vůle. Tato božská vůle vyvolává zvláštní strukturu látkové existence v přírodních tělesech. Pokroky v kvantové fyzice mění někdejší představy o nedělitelnosti hmoty. Ukazují, že hmota je zvláště strukturovaná energie. Současný fyzik je nucen zabývat se filozofickými otázkami v mnohem větší míře, než fyzikové předcházejících pokolení. Má-li být fyzik schopen odpovědět na řadu otázek své vědy, musí opustit svůj vlastní obor. Musí prozkoumat teoreticko-poznávací a filozofické základy svého způsobu myšlení a pokusit se filozoficky podložit svoji nenázornou a útržkovitou metodu poznání, aby byl zdravý lidský rozum uspokojen (65).

V této souvislosti vyniká potřeba rozvoje teoretické funkce náboženství. Zejména je zapotřebí rozvíjet korektní fyziku a metafyziku evoluce; dále nutno rozvíjet christologii v souladu s uznávanými dimenzemi vesmíru; tzn. uznat, že vedle ryze lidských a božských vlastností má Kristus v důsledku Vtělení ještě vlastnosti kosmické. Ty ho činí právě tím personálním středem, jehož se dovolává fyzika a metafyzika evoluce. Konečně dlužno rozvíjet jisté poselství o výboji lidstva; zjeví-li se totiž Kristus jako vrchol evoluce vesmíru, není možné, aby Boží lid nerozeznal nadpřirozenou hodnotu lidského úsilí v Kristu (66).

Radostná novozákonní zvěst nejenže v subjektivní duchovní podstatě dokonale strukturuje filozofii, ale také ji ve značné míře usnadňuje jako její případná podmínka, protože ji vede k integrálnímu pojetí člověka, světa a Boha a k odhalení Boha jako absolutně transcendentního jsoucna, které svou nekonečností přesahuje všechno jsoucno jako nadpřirozený princip. Lidský život se nemění nějakým samovývojem bez Boha. Proto je úkolem filozofické antropologie odhalit cestu k pravdě a objasnit funkční strukturu přirozenosti člověka. Obrat dovnitř může odhalit nové a hluboké hodnoty života, protože život je svou povahou pohyb z vnitra, ale zároveň probíhá celou strukturou člověka, který tak může najít sebe sama v totalitě. Funkční struktura lidské přirozenosti je obrazem a podobou trinitární struktury Boží. V ní a skrze ni je člověk formován k Boží podobnosti a k věčnosti, a má v sobě transcendentní vztah k Bohu, k pravdě, dobru a kráse.

Domněnka, že výlučnou oblastí křesťanova myšlení je teologie, nemá opodstatnění. Existuje totiž křesťanské používání rozumu. Tradičně příznivý vztah křesťanského prostředí k filozofii vedl ke vzniku bohaté škály filozofických soustav, škol a směrů, takže termín „křesťanská filozofie“ je velmi všeobecné a rámcové označení pro přirozené křesťanské myšlení. Podobně jako existuje v Božím lidu mnoho teologických škol a směrů, tak existuje ještě víc křesťanských filozofických postojů: od stanovisek ryze idealistických, poznamenaných platonismem, které jsou nejméně sluchitelné s biblickým poselstvím, až k postojům fenomenologie a existencialismu. Přitom ovšem trvá důraz na odkaz sv. Tomáše Akvinského. (67) V duchu daného odkazu se člověk může zmocnit světa rozumem a vysvětlit ho. Tak umožňuje křesťanská filozofie užitečné a plodné setkání věřícího člověka se světem. Není žádné znehodnocení filozofie, pokud uznáme, že filozofie přirozeně neproniká k duchovní podstatě víry. Filozofické poznání zde působí jako jedna z případných podmínek, usnadňujících rozvoj náboženského přesvědčení člověka. Filozofie náboženství se zabývá takovými pojmy jako je Bůh, svatost, spása, úcta, oběť, atd., a vymezuje povahu náboženských výrazů ve srovnání s výrazy světského života, jakož i s obrazným vyjadřováním v umění, aj. (68)

Takový rozbor náboženského jazyka, resp. logika náboženství, se v konečném důsledku stává pomocnou disciplínou teologie (69). Filozofické poznání usnadňuje náboženskou víru: předně tím, že stanoví duchovní přirozenost duše, existenci prvního hybatele, apod. dále zdůvodněním pravd zjevení, že totiž neodporují rozumu (70). Filozofie je autonomní, svobodná a svébytná ve své oblasti. Je však rozšířen omyl, který ohrožuje konkrétní filozofii, totiž domněnka, že autonomie je totožná s absolutní svobodou. Tam, kde filozofie náboženství překračuje své meze a dostává se na půdu teologie, podléhá řádu platnému v teologii. Naopak, kde teologie překračuje své meze a vstupuje do řádu filozofie, podléhá řádu filozofie (71).

Teoretické fungování mravní struktury

Pronikání mravních hodnot do teoretické činnosti člověka je nesporné. Mravní ctnosti mnoho přispívají k osvojení si vědy. (72) Pokud jde o vědecké fungování jednotlivých mravních ctností, ukazuje se např. že dar vědy je ve všech, kdo mají lásku (73). Samotná ctnost je středem mezi dvoji krajností: příliš mnoho a příliš málo; např. pokora je středem mezi sebepřeceňováním a sebepodceňováním. Umírněnost ve ctnostech funguje vědecky. Měřítkem vědy není samotný rozum, nýbrž skutečnost (věc). Jejím cílem je pravda, což je shoda rozumu se skutečností. A tak dobro vědy jako intelektuální ctnosti je uprostřed mezi dvěma protivnými názory, z nichž jeden nedosahuje skutečnosti, jelikož tvrdí, že není, co je, kdežto druhý přesahuje skutečnost, jelikož tvrdí, že je, co není. V logickém smyslu je pravda shoda rozumu se skutečností, a to se skutečností celou. Pravda je poznání celé skutečnosti. Vylučuje-li se ze skutečnosti některá část a prohlašuje-li se za neskutečnou, je to provinění vůči pravdě zrovna tak, jako když se vybírá ze skutečnosti nějaká část a označuje-li se za skutečnost celou.

Každý soud lidí o sociálně-kulturní skutečnosti obsahuje informaci nejen o této skutečnosti, ale i o mravních aj. vlivech na osobnost, která tyto soudy vyslovuje (74).

Negativně lze přirozené působení mravních hodnot na vědu odhalit také sledováním hrozivých důsledků pokusů o odtržení nějaké vědy od mravnosti. Značnou pozornost je třeba věnovat následkům, které mohou vyvolat vědy o člověku, pokud dávají podnět k vytváření metodologicko-poznávacích modelů, které pak vydávají za vědecky ověřené a potvrzené vzory sociálního jednání a chování. Člověk se takto může stát předmětem manipulací, které usměrňují jeho tužby a jeho potřeby, upravují způsoby jednání, ba dokonce i jeho soustavu hodnot. To představuje vážné nebezpečí pro společnost i pro samotného člověka. Třebaže totiž všichni souhlasí s budováním stále dokonalejší společnosti, která by opravdu stála ve službách člověka, je nutno především znát, o jakého člověka jde. Překonání případných pochybností o humanitních vědách, které se člověka zmocňují, je vždy pokrokově naznačováno Církví svatou, která má totiž účast na nejlepších lidských snahách a trpí jejich neuspokojením (75).

Činnost sociologů, i ostatních vědců je přirozeně ovlivňována souborem jejich výchozích světonázorových hledisek. (76) Je dána mj. zvláštnostmi pojetí svobody lidské osobnosti, která spočívá hlavně ve schopnosti ovládat jak své vnitřní životní prostředí, tak i okolní životní prostředí a podřizovat je Bohu. Vliv takto uvědomované svobody jednotlivce se musí projevit nejen v osobním životě a činnosti jedince, ale i v okolí, kde tento subjekt žije a projevuje se jako vědec (77).

Předmětné pole působnosti sociologie zahrnuje kulturní život společnosti ve všech oblastech, spojený s bedlivým zkoumáním vztahů, prakticky prožívaných. Proto sociolog má vždy předmět svého zkoumání po ruce. Na rozdíl od zoologa může člověka a lidskou společnost sledovat vždy zblízka (78). Kromě ovládání různých postupů a metod poznávání, musí pojímat sociálně-kulturní skutečnost s ohledem na humanitní problémy své doby. Musí rozvinout vlastní pojetí podstaty dějinných změn a při rozhodování o přijetí či odmítnutí výzkumné zakázky se musí řídit vlastním svědomím. Otázka hodnotových stránek sociologického poznání tedy těsně souvisí s přístupem z hlediska mravní odpovědnosti vědce za praktická doporučení a jejich zvláštní zaměření (79).

Mravním předpokladem vědeckého objevitelství je nezištný, nestranný a obětavý postoj k pravdě. Důležitým rysem ušlechtilého postoje vědce k pravdě je jeho pojetí vědy jako dynamické struktury, fungující a stále se otevírající nových funkcím. Odtud vyplývá, že se vědec nespokojuje s dosaženými objevy a se závěry, které z nich plynou, jako s konečnými. Naopak, vždy o nich střízlivě pochybuje,

to znamená s trpělivým, houževnatým a pokorným úsilím o odhalení neznámé stránky skutečností a dosažení nového objevu (80).

Tento požadavek stálého sebepřezkoumávání patří k povaze vědy. Nad vědeckým badatelem stojí tedy stálý mravní požadavek. Proto lze mluvit o tom, že plnění vědeckých úkolů podstatně závisí na svědomí vědce, jež na něho klade požadavek správného jednání a přezkoumávání, zda jeho skutečné konání odpovídá normě správnosti. I samotné svědomí ovšem musí být neustále vystavováno sebepřezkoumávání a tříbení srovnáváním s přirozenou normou, jíž je řád vtíštěný lidské přirozenosti.

Případnou, vnější, sociální podporou tohoto vědeckého svědomí jsou též různá vědecká sdružení, ústavy, školy (81). K této případné podpoře přispívá také uznání veřejného mínění. Jde jednak o prestiž, jakou má sama věda a vědecké povolání ve společnosti, jednak o uznání, pocty a vyznamenání, kterých se určitému vědci veřejně dostává od společnosti. Výzkumy potvrzují, že k upevnění vědecké dráhy mnohých odborníků je třeba jistého stupně uznání (82). Vědci, kterým se dostává uznání za výzkumy, provedené na začátku jejich vědecké dráhy, jsou tvořivější, než ti, kterým se tohoto uznání nedostává (83). Od uznávaných a slavných vědců se očekává stále víc a více, a tato okolnost vytváří své vlastní měřítko motivace a nátlaku. Na vrcholu vědeckých úspěchů je odpočinek méně častý, než by se dalo očekávat (84).

Uznání, jehož se dostává nějakému vědci za úspěch ve vědeckém bádání od kolegů, je důležitou odměnou (85). Může se proměnit ve zvýhodňující prostředek, neboť uznávanému vědci se dostává širších možností pro další působení. A tak - bez cíleného záměru nějaké skupiny - soustava takových odměn ovlivňuje sociální rozvrstvení vědy tím, že vědcům poskytuje odstupňované možnosti k rozšíření jejich badatelské úlohy. Tento proces vede k odstupňovanému přístupu k prostředkům vědeckého bádání. To má tím větší význam v dějinném přechodu od malé vědy k velké vědě s jejími nákladnými a často soustředěnými výzkumnými prostředky. Tak dochází k neustálému ovlivňování mezi soustavou hodnocení založenou na uznání a poctách, a soustavou založenou na jiných životních příležitostech, která vědce umísťuje v různém postavení v rámci vědeckých možností. Slavným vědcům se dostává neúměrně vysokého uznání za jejich vědecký přínos, zatímco poměrně neznámí vědci se setkávají s nesporně malým uznáním za přínos, který snese srovnání s přínosem slavných vědců. Veřejné mínění má sklon projevovat spíše uznání lidem už známým. tento způsob udělování uznání, přející široce známým vědcům, se projevuje jednak v případech spolupráce, jednak v případech samostatných, souběžně a nezávisle na sobě učiněných objevů vědci jasně odlišné úrovně. Laureát z oboru fyziky uvádí, že u objevů, jejichž spolupůvodci byly osoby se zřetelně odlišným vzhlasem, dostává se většího - až přehnaně vysokého uznání - člověku, který je více znám.

Okolnost, že na vědce velmi známé připadá větší díl uznání za nějakou vědeckou práci, kdežto vědcům, kteří se ještě neproslavili, je takové uznání odpíráno, je v sociologické literatuře označována jako efekt sv. Matouše (86). V evangeliu sv. Matouše se uvádí: Každému, kdo má, bude dáno, a přidáno; tomu však, kdo nemá, bude vzato i to, co má (87), což moderní sociologie chápe dost zúženě. Nositelé ocenění chápou efekt sv. Matouše jako záležitost spravedlivého uznání za úspěch ve vědeckém bádání. Spatřují jej zejména v tom, jak působí uznání na zvýšení společenského postavení, či neuznání na jeho snížení. Shledávají jej jako něco, co vede ke dvojí nezamýšlené nespravedlnosti, v níž jsou neznámí vědci nespravedlivě obětováni a slavní mají nespravedlivý užitek. Berou tedy sociální jev, který označují za efekt sv. Matouše, jako sociální nespravedlnost v soustavě odměňování, která ovlivňuje vědecké dráhy jednotlivých badatelů.

Výzkumy potvrzují, že pokud dva či více vědců, bádajících nezávisle na sobě, učiní podobné objevy, je větší pravděpodobnost, že tyto objevy budou okamžitě přibrány do stávajícího souboru vědeckých poznatků. Čím častěji se nezávisle dojde k nějakému objevu, tím lepší jsou vyhlídky na

jeho uveřejnění a využití. Jediný objev učiněný uznávaným vědcem může mít stejnou naději na úspěch, jako souběžně učiněný objev, uvedený několika vědci, ze kterých si ještě žádný nedobyl významného úspěchu.

Pro vědecký rozvoj má velký význam, zda soubor myšlenek a poznatků je výrazně soustředěn v činnosti jedince nebo v činnosti jednoho výzkumného střediska, nebo zda je řídce rozptýlen ve velkém počtu lidí a ústavů. Takovýto soubor je spíše přijímán v prvním případě než ve druhém. Významnou funkcí vynikajících učenců je usměrňování pozornosti. Lidé jako byl např. Fermi plní ve vědě sociologickou funkci „omilostněných“. Vzbuzují pozornost druhých, kteří jim připisují výjimečné kvality. Nejenže se sami dopracovávají ke značné dokonalosti, ale mají také schopnost vzbuzovat úsilí o dosahování dokonalosti u druhých. Tito velikáni vědy předávají nováčkům, kteří s nimi spolupracují, nejen metody, poznatky a teorie, nýbrž také hodnoty, které vládou v oblasti významné výzkumné činnosti. V jejich pokročilém věku nebo po jejich smrti se tento osobní vliv ve společnosti často stává rutinou. Tzv. „Omilostnění“ jedince se společensky institucionalizuje jako myšlenkové školy, aj.

Úloha vynikajících vědců při ovlivňování mladších spolupracovníků je v rozhovorech s nositeli vyznamenání opakovaně zdůrazňována. Téměř všichni kladou důraz na význam objevení problému či na jeho vytyčení, a ne pouze na jeho řešení. Měření ukázalo, do jaké míry jsou nositelé uznání ovlivňováni ve obzvlášť tvořivých výzkumných prostředích, totiž podle počtu nositelů vyznamenání, pod kterými tito nositelé vyznamenání dříve působili. Z 55 amerických laureátů působilo 34 v nějaké funkci pod celkem 46 nositeli Nobelovy ceny (88).

Ukazuje se, že prestiž veřejně uznávaných vědců přitahuje k nim nejen další uznání, ale také vyšší počet skutečně slibných a nadaných badatelů, takže se zde projevuje jakási napodobivost člověka. Kromě toho se podobná skutečnost shledává v sociálních zařízeních pro vědecký výzkum: střediskům prokazatelně vysoké vědecké úrovně se přidělují mnohem větší prostředky na výzkum, než střediskům, která ještě ničím nevynikla; také jejich prestiž přitahuje větší počet nadějných nadaných badatelů (89).

Teoretické fungování uměleckých hodnot

Umění ovlivňuje vědu předně tím, že svým nezdolným a osobitě vyhraněným úsilím o tvůrčí vyjádření skutečnosti podněcuje badatele k velkolepým výkonům při uskutečňování objevů.

Mimoto díla umělců, kteří mají víc, než kdokoli jiný ve společnosti, vytríbenou vnímavost pro krásu a její prožívání, jsou vědcům nevyčerpatelným zdrojem domněnek, které se mohou stát vědeckými hypotézami při poznávání skutečnosti. Třebaže k řadě objevů došlo náhodně (např. paprsky X), v mnoha případech bylo a je důležité správné vyjádření otázky, na kterou je pak objev odpovědí.

Zvlášť velký význam má umění pro rozvoj věd sociálních. Vždyť umělci, nadaní k intuitivnímu poznání skutečnosti, a to i sociálně-kulturní skutečnosti (90), snadno pronikají k vnitřní struktuře věcí a dění. Ve své tvorbě odhalují jako seismografy závažné záchvěvy této struktury, nebo též poruchy či zkosnatělost jejích funkcí, atd.

Umění též nenahraditelně plní vědeckou funkci jako šířitel názorně vyjádřených poznatků vědy. Seznamuje široké vrstvy společnosti s výsledky vědeckého bádání způsobem přijatelnějším a snazším, než činí samotná věda, která se (v důsledku mnohosti nahromaděných údajů, a pro

matematický způsob jejich vyjadřování, jakož i technické zpracování) stává pro širší, nezasvěcené vrstvy společnosti nesrozumitelnou a nudnou.

Teoretické fungování výchovy

Současná školská zařízení výchovy připravují vzdělané jedince, ale jedince, kteří jsou výchovou vedeni spíše pro vědeckou činnost ve skupinách, než k samostatnému, tvůrčímu individuálnímu bádání. (91) Výchova pomocí hromadných sdělovacích prostředků funguje jako důležitý prostředek popularizace vědeckých poznatků, který navíc podněcuje v širokých vrstvách společnosti k správnému vyjádření otázky či problému, vyžadujících tvůrčí řešení. Výzkumy ukazují, že mimovolné poučení prostřednictvím televizních programů s fantastickým námětem může mít velký význam pro diváka ve školním, ba i v předškolním věku (92).

Teoretické fungování jazyka

Jazyk, který je v podstatě nezbytný pro jakékoli teoretické uvažování a bádání, může případně v jisté míře usnadňovat nebo znesnadňovat toto poznávání (93). Určitý jazyk může svou ohebností tvárností a vytríbeností usnadňovat badateli přístup ke skutečnosti. Na druhé straně různé kazy a plevely v nějakém jazyce svědčí o něčem, co je mimo dosah sdělení. Svědčí nejen o způsobu, jakým přistupujeme ke skutečnosti, ale také o špatném způsobu, jakým si pro sebe vytváříme obraz této skutečnosti, resp. o tom, jak ve svých pojmech deformujeme a „odskutečňujeme“, resp. jak vyprazdňujeme význam jejího pojmu. Proto každá nechutnost a jalovost v určitém jazyce, každá fráze, šablona, ošumělost, je příznakem něčeho nezdravého v sociálně-kulturním prostředí, co případně ovlivňuje vědecké a filozofické názory uživatelů tohoto jazyka. Motivy a vlivy, těchto ustalujících se úsloví svádějí k falešnému pojetí určité skutečnosti (Např. Kdo neokrádá stát, okrádá vlastní rodinu). Stírají se rozdíly zvláštních životních okolností, a navozují v mysli a představivosti uživatele daného jazyka (mluvčího i posluchače) ideu zvláštní skutečnosti, která je poněkud vzdálená určitým životním okolnostem; navyklým úslovím je tato idea případně vštěpována jako podstatná a správně zobecněná. Děje-li se to pomocí hromadných sdělovacích prostředků v míře, jakou dějiny jazyka jako prostředku dorozumívání, oběživo hotových úsloví a rčení pak znenáhla vyvolává také schémata a klišé v myšlení, představách a touhách lidí. To případně přispívá k tomu, aby se uživatelé této řeči případně psychicky měnili v bytosti případně manipulované vzorci a šablonami.

Teoretické fungování státoprávní substrukтуры

Státní podpora vědy a výzkumu se provádí třemi různými způsoby:

- 1) Prostřednictvím zřizování a udržování státních výzkumných ústavů,
- 2) zapojením vysokých škol do výzkumných programů a jejich podporou;
- 3) přímou státní podporou výzkumu v hospodářských, vojenských a jiných zařízeních.

Samotná státní podpora výzkumu ovšem ještě není zárukou úspěchu vědeckého bádání, resp. dosažení nového objevu. Státní a právní opatření nemůže vytvořit vědu ani filozofii, nýbrž může pouze v nějaké míře usnadňovat rozvoj teorie (94).

Vedle státoprávního činitele jsou to také politické podmínky, které případně mohou usnadňovat rozvoj teorie. Věda a filozofie uznává pouze autoritu skutečna a autoritu pravdy. To ovšem neznamená, že by se měly oddělovat od skutečností politických a sociálních. Jde o to, že vědecké

výpovědi o skutečnosti nemohou být podstatně ovlivňovány nějakými požadavky politickými, státoprávními, hospodářskými nebo technickými, ani požadavky daného sociálně-kulturního celku. Tam, kde se tyto sociální požadavky staví do cesty svobodnému vědeckému či filozofickému bádání, nemůže být teorie činěna plně odpovědnou za praktické nezdary, ba snad i pohromy, jež odtud dříve nebo později vyplynou. Případnou objektivní podmínkou úspěšného rozvoje vědy je politická svoboda bádání a takové vnější sociálně-kulturní poměry, které tuto nezávislost umožňují. Samotná vnější sociální svoboda vědeckého zkoumání a filozofického bádání ovšem samočinně nezajišťuje rozvoj teorie, nýbrž jenom případně v nějaké míře usnadňuje.

Podobně je tomu také s hospodářskými podmínkami vědeckého poznání. Sociální skupiny, nacházející se na nízké hospodářské úrovni, jsou poměrně více než ekonomicky vyspělejší zaujaty obstaráváním hmotných statků k uspokojení potřeb. Rovněž mají málo rozvinutou soustavu dělby práce, než aby mohla poskytnout příznivé podmínky pro vědecké bádání, jako je např. volný čas, odstupňovaná úroveň vzdělání, apod. (95)

Některá věda případně ve značném rozsahu podléhá vlivu průmyslu, a to k vlastní škodě. Sociální strukturovanost vědy a filozofie se totiž vyznačuje organizací, jaká se přičí organizaci nadřízenosti a podřízenosti, uplatňující se v průmyslu. Rovněž vázanost pravidelnou pracovní dobou, jimiž se vyznačují hospodářská zařízení, je pro zvláštní povahu samotné vědecké činnosti těžko přijatelná. Hospodářsky vyspělé demokracie řeší tuto nesnáz poměrnou samosprávou vědy, totiž zřizováním poměrně odděleného, zvláště odměňovaného a podporovaného útvaru, pro jehož vnitřní činnost platí v nějaké míře pravidla odlišná od průmyslových (96).

K případným sociálním podmínkám vědeckého bádání patří také technika. Novodobý vědecký výzkum vyžaduje technické vybavení laboratoří, knihovny, výpočetní techniku, atd. (97) Např. v astronomie byla donedávna ryze pozorovací vědou; použitím reaktivním strojů se však otevírají nové obzory poznání.

Kosmické rysy ve vědeckém poznání jsou spojeny s překonání zeměstředného zaměření v poznávací i předmětně praktické činnosti. Vypouštěním létajících zařízení do kosmu se případně, objektivně vytvářejí nové poznávací poměry. Spočívají v tom, že člověk zkoumá pomocí samočinných vesmírných zařízení jednak mimozemské předměty a procesy v mimozemském prostředí, jednak pozemské věci a události z vesmíru. Samočinné kosmické stanice zpravidla předcházejí přímé zkoumání vesmíru lidmi. tato zařízení jsou levnější, protože jejich rozměry a váha jsou menší, než u lidmi přímo řízených kosmických stanic.

S novou technikou se otevírají nové výhledy také vědeckému pokusu. V důsledku kosmizace pokusu:

- uměle se vytvářejí či modelují vesmírné procesy či jejich složky,
- umožňuje se pokusná kosmická činnost v nejrůznějších vědách, vč. astronomie.

Tak se objevují nové, smíšené formy kosmického pokusu a pozorování, jako např. sledování změn pozemského podnebí z vesmírných stanic (98).

Věda a technika jsou dvě na sobě závislé složky sociálně-kulturní struktury společnosti, u nichž stav jednoho ovlivňuje úroveň druhého, a naopak, ale neděje se to obousměrně stejným způsobem. Zatímco technika objektivně v nějaké míře usnadňuje vědecký výzkum jako jedna z jeho případných podmínek, ale sama není způsobilá učinit ani jediný objev, věda, pronikající do techniky, vtiskuje

této technice zvláštní strukturu, kultivuje ji a lidsky zhodnocuje, a to v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy dokonale a nevykořenitelně, kdežto jako případná, objektivní podmínka jen v určitém stupni a rozsahu. Dokladem nejen podstatného, ale i vysokého stupně případného, objektivního průniku vědeckých objevů do určité techniky je např. kybernetika (99).

2. SOUČASNÁ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE VĚDY

Síla současného vlivu. jímž působí věda na společnost a kulturu, vyplývá z rychlosti, s jakou vyvolává změny, a z přesnosti, s jakou ji lze zaměřit na vybrané cíle. Velké změny, ke kterým docházelo v minulosti, byly ve srovnání s dnešními pomalejší a živelnější (100). S ohledem na rozšíření možností dosahu využití a sociálně-kulturní působnosti vědy, je její působení velmi pronikavé a plně nebezpečí. Požadavky řádného a vyrovnaného fungování určité vědy vyžadují přebudování její tradiční podoby, jak se pod zátěží pozitivismu dočasně ustálila během 20. století (101). Obrysy nové budovy teoretické substruktury sociálně-kulturní skutečnosti lze upřesnit rozlišením povahy jednotlivých funkcí této substruktury ve společnosti a kultuře.

Náboženská funkce teoretického poznání

Pronikání hodnot vědeckých objevů a filozofického poznání do náboženství má, přes svůj případný, ryze vnějškový, objektivně podmiňující ráz, velký a proto nezanedbatelný rozsah. Jde-li o přímé, zjevné pronikání vědy a filozofie do náboženství, totiž zkoumání náboženství pomocí archeologie, sociologie, religionistiky a jiných věd, či jde-li o filozofii náboženství, jedná se o poznávání vnější, nepodstatné stránky náboženství. Předmět víry, k němuž pronikáme úkonem zbožnosti, je pro toto vědecké či filozofické poznání nedostupný; předmět úkonu zbožnosti je zároveň příčinou vzniku tohoto úkonu; všechny poznatky o Bohu pocházejí od Boha (102).

Věda však případně ve značné míře funguje nábožensky také nepřímou, pokud přirozeně poznává věci a události ve vesmíru, ve společnosti, aj. nikoli jako samoúčelné a svrchované věčné skutečnosti, nýbrž jako zařazené mezi stvořená jsoucná.

Věda však případně funguje nábožensky také záporně tím, že svými objevy vyvrací pověry a jiné iracionální názory nepřátelské náboženské víře. Tak objevením atomové energie odhaluje prázdnotu materialismu, takže materialisté pozbývají pevnou půdu pod nohama. Bude-li to Boží vůle, nastane přeměna libovolného množství látky na Zemi v plápolající energii, protože všechna jádra atomu jsou převoditelná na energii, a proto se hmota může změnit v oheň. (103) Základní tvrzení materialismu, že počátkem a základem všech přírodních procesů je hmota, a že jen ona je sama existence, která trvá přede vším i po všem, a nikdy nepřestává existovat, se ve světle novodobé vědy ukazuje absurdní. Názor o věčnosti pouze hmotného světa nelze vědecky obhájit. I současná kosmogonie dokazuje začátek a konec tohoto světa (104). I kdybychom uznali hmotný svět a pohyb za věčný, pak je-li pohyb změnou vůbec, tedy i v tomto případě je nutný prvotní hybatel. I kdyby byl svět stvořený navěky, potřeboval by všemohoucího Stvořitele (105).

Posuv spektrálních čar mlhovin k červenému okraji (tzv. rudý posuv), který věda vysvětluje vzájemným vzdalováním mimogalaktických soustav ve vnější části vesmíru, je vědecky dokázán. Tato vědecká fakta svědčí o počátku tohoto světa, kdy celý tento vesmír byl soustředěn v jednom bodu prostoru. Dokazují prvotní šíření kvanta, které mělo hmotnost rovnou hmotnosti všech galaxií. Dokazují, že se toto šíření začalo před několika miliardami let; svět byl počat jediným kvantem energie. (106) Tak věda dokazuje, že tento svět není věčný, nýbrž má počátek a konec. Tak věda

případně usnadňuje člověku víru, že tento svět byl stvořen Bohem. Přírodní věda však sama neposkytuje důkaz stvoření tohoto světa Bohem, ani to, že každý svět má začátek a konec, ani to, zda prvotnímu šíření kvanta, předcházejícího tento svět, předcházelo zhroucení jiného světa do daného bodu prostoru, nýbrž pouze dokazuje, že tento určitý svět má vznik a zánik. Tak je nutno chápat tyto vědecké důkazy, a nerozšiřovat ani nezužovat jejich platnost (107).

Jako je věda a rovněž filozofie přirozeně dokonale nemohoucí, pokud jde o její působení na subjektivní duchovní podstatu náboženství, podobně je zcela omezená ve svém ovlivňování subjektivní duchovní podstaty mravnosti. Filozofie případně usnadňuje odpoutání lidského ducha ode všeho, co je přizemní a sobecké tím, že obrací mysl k základu veškeré síly a života. Současně filozofie funguje mravně, pokud sjednocuje pravdy o člověku, společnosti, přírodě a Bohu v soustavu, což případně usnadňuje člověku vytvoření si uceleného názoru na život, svět a jejich smysl (108). V tomto ohledu je filozofické vzdělání pro křesťana žádoucí, protože bez něho je lidská víra přirozeným rozumem nepřesvědčená a taky nepřesvědčivá po hledající.

Přesvědčení o významu vědy je tak mocné, že ve společenském životě stojí často vedle hospodářských zájmů v popředí také zájem o vědecké poznání. Názor, který má vědec sám o sobě, jakož i názor, který má o něm veřejnost, jsou z velké míry vytvářeny (širší platnost dodávajícím) svědectvím významných veličin, že v různých směrech vyhověl náročným společensky zavedeným požadavkům své úlohy (109). Vysoce tvořiví vědci na významné univerzitě získávají uznání častěji, než stejné tvořiví vědci na méně významné univerzitě (110).

K působení soustavy odměn ve vědě se váže zvláštní nesnáz, a to tehdy, když se jednotlivci nebo skupiny chopí úkolu uložit a vhodně odměnit vysoký výkon ve prospěch lidstva. A tak nejvyšší pocta ve vědě ve 20. století, totiž Nobelova cena, podle názoru veřejnosti odlišuje její příjemce od všech ostatních vědců dané doby. Tento názor ovšem odporuje skutečnosti, že velký počet vědců, kteří neobdrží tuto cenu, přispívá k pokroku vědy zrovna tak, nebo i více, než někteří z těch, kterým byla udělena. Nobelova cena si podržuje prestiž, protože omyly při udělování za vědecké objevy jsou řídké (111). Poměrně malý počet udělovaných cen však znamená, že (zejména v dobách velkého vědeckého pokroku) je mnoho těch, kdo nejsou odměněni (např. Mendělejev, H.de Vries). Tato mezera v udělování ceny je pouze zčásti vyplňována jiným oceněním za vědecké výkony. Tyto odměny však nemají takovou prestiž ani mezi vědci, ani v širší veřejnosti. V soustavě rozvrstvení poct ve vědě může působit také efekt setrvačnosti. Projevuje se ve vědeckých dráhách badatelů, kteří po dosažení jistého stupně věhlasu, později už neklesnou příliš hluboko pod tuto úroveň (třebaže mohou být překonáni novými badateli). Je-li člověk jednou nositelem Nobelovy ceny, zůstává touto celebritou navždy (112).

Bez ohledu na prestiž této ceny a vysoké hodnocení vědy veřejným míněním, dlužno připomenout, že věda sama o sobě, svými objevy samočinně přímo nezdokonaluje člověka jako mravní bytost. (113) Teoretické poznání (filozofické či vědecké) případně, v jisté míře usnadňuje mravní rozvoj člověka, ale v subjektivní duchovní podstatě jej samo nezajišťuje. Dar vědy neodpovídá přímo opatrnosti ani jiným mravním ctnostem, nýbrž je v nějaké míře pouze případně usnadňuje (114). Jakmile výsledky vědeckého bádání dosahují určitého stupně přesnosti, slouží a prospívají každému, kdo jich správně použije. V nějaké míře usnadňují spojení mezi lidmi jako případná podmínka. Tato síla spojitosti je druhou stránkou nenázornosti a suchopárnosti teorie (115).

Vědecké poznatky jsou zpravidla užívány v různých oblastech sociálně-kulturního života, a to k lidskému pokroku, ale i ke škodě člověka. Věda sice poskytuje poznatky, které člověk může využít k ovládnutí okolní přírody, nicméně lidská kultura nezávisí jenom na vědě. Člověk nemůže ovládat okolní přírodu, dokud neovládne vlastní vnitřní životní prostředí, a skrze toto sebeovládání dosáhne

také rozumné vlády nad celou společností (116). Vědecké objevy mohou pomáhat šířit dobro ve společnosti, ale i zlo. Všechno zlo je zlo určitých lidských jedinců; slouží-li některá věda nebo filozofie zlu, děje se tak pro mravní zaostalost nebo zvrácenost konkrétního uživatele vědeckých či filozofických vymožeností. Přitom nejde jen o to, že jednotlivé vědní obory se vyznačují různou úrovní rozvoje. Jsou-li více rozvinuty přírodní vědy, takže poskytují více příležitostí k rozvoji člověka jako člověka, ale i ke zneužití proti člověku, málo by prospělo jejich řádnému využívání překotné dohánění dané úrovně jednostranným rozvojem společenských věd a věd o člověku. Racionalizační funkce vědy znamená posilování důvěry člověka v rozum a vládu rozumu ve společnosti; s touto funkcí těsně souvisí její funkce sociálně-ukázková a posilující životní optimismus člověka (117); toto fungování vědy má v poměru k mravnímu rozvoji člověka povahu ryze případnou, podmiňující.

V případném mravním fungování sociálních věd se ve značné míře projevují dva prvky:

- 1) hodnota pravdy, ověřené skutečnosti,
- 2) hodnota svobody (118)

Mravním posláním sociálních věd je uchovat svobodu a rozum jako uznávané hodnoty, používat jich zodpovědně, důsledně a tvořivě při vymezení zkoumané záležitosti. Ústřední ideou jakéhokoli nového vymezení nějakých sociálních cílů musí být společnost, v níž se lidé stanou pány svého rozumu. Funkcí zkoumání dějin společensko-kulturních struktur je odhalení způsobů, jimiž jsou a mohou být řízeny, a poznání hranic a významu lidské svobody. Svoboda není pouze možnost dělat, co se člověku líbí, ani pouhá příležitost volit mezi několika danými možnostmi. Svoboda je zde také možnost vymezovat nabízející se možnosti, vyjadřovat se k nim a projednávat je, a teprve pak si některou z nich zvolit. Proto svoboda nemůže existovat bez zvýšené úlohy rozumu v záležitostech lidí.

Vymezovat jakoukoli sociální záležitost, znamená určovat hodnoty, kterých se týká, a nebezpečí, která jim hrozí. Právě zjišťování ohrožení uznávaných hodnot, jako jsou svoboda a rozum, je mravní funkcí sociálních věd. Prakticky to znamená riskovat potíže, nebo - což je závažnější - čelit lhostejnosti. Vyžaduje to, aby vědci záměrně předkládali sporné skutečnosti a teorie, a činným způsobem podněcovali jejich veřejné projednávání. Chybí-li široké, otevřené a poučené projednávání sporných otázek, nemohou lidé snadno vejít ve styk se skutečností.

Je-li veřejný život někdy zakládán na lžích, klamech a zkomolených představách, pak ti, kdo mohou vyložit skutečnost jasněji a správněji, jsou mravně povinni uplatnit svůj vliv. I když sociální vědy nemohou spasit svět, není nic špatného v jejich napodobování úsilí o jeho spásu, znamená-li to v rovině přirozené přetvořit společnost podle ideálů svobody a rozumu. (119)

Umělecko-estetické fungování vědy

Jestliže umělecké dílo vyžaduje názorné vyjádření, pak vědecké dílo k takovému názornému výrazu nevede. Objev může být sice vyjádřen esteticky působivým, jednoduchým vzorcem, rovnicí či grafem, ale tento vnější výraz není nutný. Vědecké dílo zbavené pomocí abstrakce názornosti i živých dojmů smyslových (barvitosti, tónu, vůně, atd.), a vystihující skutečnost rozumem vytvořenými, strohými útvary, zdá se být méně životné, než skutečnost (120), a to zejména umělcům (121).

Přesto i vědecké poznání je případně v nějaké míře funkční esteticky. Např. zkoumání pravidelnosti struktury krystalů, geometrické přesnosti výstavby včelích buněk, posloupnosti a

opakovatelnosti polohy větví a listů na stromech, květů, semen rostlin, aj., vedlo ve vědě ke vzniku pojmu symetrie. Symetrie forem předmětů v přírodě jako výraz proporcionality, souměrnosti a harmonie odedávna překvapovala lidi svou dokonalostí. Případná estetická funkce člověkem poznávané symetrie tvarů v přírodě vede badatele k tomu, aby jí sami přikládali hlubší význam (122).

Pokud jde o současné pronikání vědeckého a filozofického poznání do výchovné substrukтуры, prosazuje se učitelko-vychovatelská úloha vědců (123). Avšak přes vysoký stupeň vědeckosti řízení výchovného procesu ve školách, jakož i přivádění informace k širším vrstvám společnosti pomocí hromadných sdělovacích prostředků, zůstává teoretické poznání pouze jednou z případných podmínek, které usnadňují výchovně vzdělávací proces, ale v podstatě ho nemohou dokonale zajistit. Dokladem je sama odstupňovanost výsledků výchovy u vychovávaných jako jednotlivců a společenských skupin. Podobně je tomu s jazykovou funkcí teoretické substrukтуры. Stupeň případného podmiňujícího vlivu určitého vědeckého poznání na jazyk se liší od jedné skupiny ke druhé, od jednoho kulturního okruhu ke druhému.

Na rozdíl od uvedených případných funkcí vědy a filozofie, při kterých se teoretické poznání uplatňuje v určité míře a stupni jako sociální tlak, podstatná, bezprostřední a vlastní funkce vědy a filozofie je funkce poznávací. Tak se teorie bezprostředně projevuje jako kultura. Poznávací funkce vědy se projevuje objevem. Věda však nevede k poznání samotné podstaty skutečnosti, nýbrž jen k poznání skutečných vlastností a vztahů. (124) Vedlejší, ale přece jen doplňující funkcí vědy je předvídání. Do té doby, než lze předvídat s poměrnou přesností (zejména přesností co do počtu, jako výpočet slunečního zatmění), omezuje se věda na to, že i v dynamických vztazích předpovídá pouze jakost procesů (předpověď počasí). (125)

Pokud jde o současné vlastní fungování filozofického poznání, naplňuje se moudrostí. Lidský intelekt nabývá vědění vyvozováním úsudků ze základů; je to poznání věcí z jejich příčin, poznání zprostředkované a vyvozené z prvních samozřejmých základů. Vědění nejvyššího stupně dospívá k poslední příčině věcí, a potom má jméno moudrost. Vlastní fungování střízlivě realistické filozofie se projevuje tím, že:

- vstřebává to, co je pravdivého v různých směrech, vyskytujících se v soudobé filozofii;
- usměrňuje filozofické výklady vědeckých objevů, prováděné často samotnými badateli (126).

Jako kulturní či kultivující lze označovat státoprávní funkci teoretické substrukтуры, neboť její hodnoty v subjektivní duchovní podstatě přirozeně dokonale strukturují samotné právo i stát; působí však na stát v určité míře i jako případná, objektivní podmínka, tedy jako sociální tlak určitého stupně. Sociální důsledky působení zasahují četné základní stránky státního života. Prosazují se spolehlivé prostředky k poznávání a předvídání různých vlivů, kterými může určité vědecké poznání chránit občanskou společnost proti nebezpečí sociálních zmatků a neklidu, ba i rozvratu, kdyby už státní společnost nemohla plně využít možností, které vědecké poznání přináší (127). Sociální zařízení kanálů působení vědeckých poznatků na stát se vyznačuje mnohostí a rozmanitostí forem (128). K hodnocení vědeckých objevů a jejich důsledků pro občanskou společnost je v každém státě nezbytný nestranný správní aparát (129), protože věda podstatně přesahuje meze státoprávního uspořádání.

Podobně jako ve státě, tak i v politické funkci, věda představuje ostrov rozvahy, kam nedoléhají vlny případných nenávistných vzmachů politického života. Proto je věda udržovatelkou a šířitelkou sociálního míru. V tomto směru tedy věda plní funkci sociálně-pacifikační (130).

Objevení vědy jako závažného činitele politiky je starého data, avšak znovuobjevení funkce vědeckého poznání v politice je poznamenáno přechodem lidstva do atomového věku. Vojenské zneužívání vědeckých poznatků staví teorii a postavu badatele do středu zájmu politiků (131). Třebaže však významní politologové uznávají vliv vědeckého poznání na politické rozhodování a jednání (132), přesto se zde často jedná o boj o případné podřízení nějakých objevů politickým zájmům různých mocností, než o podřízení politického rozhodování vědeckému poznání. Požadují proto od vědců co největší srozumitelnost vědeckého a zejména politologického poznání, aby věda mohla snáze sloužit politickým cílům. Dané pojetí vede k omezování svobody vědeckého zkoumání. (133)

Ve skutečnosti však věda už zjišťováním údajů v subjektivní duchovní podstatě přirozeně dokonale funguje politicky. V určitém sociálně-kulturním prostředí, v němž jsou případně ve velkém rozsahu šířeny nepravdy, nesmysly a bludy, má každé zjištění skutečnosti politický význam. Objevovat skutečnost a zaujímat k ní stanovisko znamená v podstatě provozovat politiku pravdy. Některé politické jednání však případně není docela odpovídajícím vyjádřením hodnot teoretického poznání.

Podle stupně také případného, objektivně podmiňujícího působení poznání sociálních věd v politice lze rozlišovat tři typické funkce, jaké může badatel v sociálních vědách plnit v politice:

1) funkce vládce: to předpokládá uznávání aristokracie ducha ve veřejném mínění;

2) funkce vládního poradce - experta: v lepším případě může nabýt podoby úředníka s nějakou politickou mocí, v horším případě podoby odborníka na způsoby a postupy využitelné pro potřeby daného úřadu;

3) funkce samostatného badatele, který si ze složité mozaiky společenského dění vybírá důležité předměty zkoumání, avšak výsledky svého zkoumání adresuje zrovna tak vládě, jako širší veřejnosti (134).

Politickou funkcí sociologa je převádět osobní starosti lidí na závažné veřejné politické otázky a současně objasňovat jejich význam pro nejrůznější jedince i skupiny. Politická funkce vědy v demokracii spočívá v pomoci při informování a podpoře veřejnosti a jednotlivců, aby se mohli rozvíjet žít a jednat v souladu se správným výkladem svého postavení a možností v sociálně-kulturní skutečnosti (135).

Pronikání teorie do hospodářské a technické substruktury je v subjektivní duchovní podstatě přirozeně dokonalé a nevykořitelné, avšak co do případného, objektivního působení hodnot vědy do hospodářství probíhá jenom v určitém rozsahu, které se liší od jedné společnosti ke druhé. Rozšíření a zrychlení případného pronikání nějakých vědeckých poznatků do určitého hospodářství způsobuje někdy nevyrovnanost a nevyváženost. Vyrovnání těchto místních odchylek vyžaduje nadstátní a nad-politické řídicí zařízení (136).

Vědecký duch, který se poněkud šíří v myslích lidí, dává v lidských myslích vzniknout ideji nové společnosti, která překonává meze a slabiny, pocházející z kapitalistického i socialistického uspořádání hospodářství (137). Tato nová společnost znamená nastolení nového řádu, který spočívá na prvenství nadání a vzdělání. Růst nové elity, založené na vzdělání, vyplývá ze skutečnosti, že vědomosti jsou nutným předpokladem všech organizovaných činností dnešní společnosti. Představitelé této nové elity začínají plnit důležitou funkci při rozboru a vymezování rozhodnutí, na jejichž základě se dělají opatření v hospodářské a technické substruktuře společnosti. Právě v tomto

širším okruhu vytváří rozšiřování vědeckého výzkumu novou společenskou a kulturní vrstvou, složenou ze vzdělaných odborníků. (138) Zatímco případným znakem určité průmyslové společnosti byl rozpor mezi kapitalisty a námezdními dělníky, pak vyčleňování se odborníků z ostatní společnosti je provázáno stupňujícím se napětím a rozporem mezi vzdělanými odborníky a laiky v dané po-průmyslové společnosti (139).

Věda a technika jsou dvě poměrně nezávislé složky sociálně-kulturní struktury, u nichž stav jedné ovlivňuje stav druhé. Ač se objev (poznání skutečnosti) podstatně liší od vynálezu (vytvoření nové skutečnosti), mohou do sebe vzájemně ve značné míře zasahovat. Poznání je však naprosto nutné pro vznik vynálezu. Technický rozvoj je v samotné své podstatě vyloučen bez vědy. Vynalézání se nemůže uskutečnit bez vědomostí, bez znalostí vlastností věcí a jejich přirozených vztahů. Vědecké objevy mají praktický význam, i když se navenek zdají docela odtažitě (140). Např. Einsteinova teorie předznamenala využití jaderné energie dávno před tím, než byla vynalezena a zkonstruována příslušná atomová technika, byť jen v laboratorním měřítku.

Odkazy:

- 1) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologiae, I, 94, 1-2.
- 2) Tamtéž, III, 34, 3k1.
- 3) Gn 2, 19-20; Sv.Tomáš Akvinský, Summa theol, I, 94, 3.
- 4) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologiae, I, 94, 1 a 3.
- 5) Sv.Augustin, De civitate Dei, kap.XVIII, 1, III
- 6) Sv. Tomáš, Tamtéž, I, 94, 3.
- 7) Tamtéž, I, 94, 2 k 3.
- 8) Tamtéž, I, 94, 4.
- 9) Podrobněji viz L.Darmstädter, Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, Berlin 1908; P.A.Sorokin, Rozvoj vědeckých objevů a technologických vynálezů, Viz: Sociologická revue, roč.VII, Brno 1936, s.284.
- 10) P.A.Sorokin, R.K.Merton, The Course of Arabian Intellectual Development 700-1300; A.D.Isis, sv. XXII, 1935, s.316-324.
- 11) O.Spengler, The Decline of the West, I, New York 1929, s.94.
- 12) Jsou ovšem výjimky, které tuto pravidelnost potvrzují. Např. již sv.Tomáš Akvinský postřehl zrychlení pádu těles, a zapsal, že padají tím rychleji, čím větší je výše, z níž padají (Summa contra gentiles /z r. 1259-64/, III, 82, česky: Summa proti pohanům, Olomouc 1993 MCM, s.158; Sent. de caelo et mundo /1272- 73/, I, 8/17.); později totéž formuloval I.Newton jako gravitační zákon (1687).

- 13) E.Husserl, Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie, Praha 1972 Academia, s.367.
- 14) A.Carrel, Člověk, tvor neznámý, Praha 1948 J.Albert, s.134-135.
- 15) A.Einstein, Jak vidím svět, Praha 1966, s.10-12.
- 16) M.Král, Věda a civilizace, Praha 1968, s.35-37.
- 17) Podrob.viz: Sorokin, Tamtéž, Sociologická revue, VII, s.284; VIII, Brno 1937, s.76-77.
- 18) Einstein, Tamtéž, s.14-16, 48.
- 19) I.J.Tamm, Elementární částice, Viz: Vesmír, 1965, č.11.
- 20) W.Heisenberg, Fyzika a filozofie, Praha 1966.
- 21) Carrel, Tamtéž, s.13-14, 17-18.
- 22) Pavel VI., Apoštolský list Octogesima adveniens, 14.5.1971, odd. Problematika věd o člověku.
- 23) P.A.Sorokin, Fads and Foblies in Modern Sociology, Chicago 1956, s.3- 4.
- 24) G.C.Homans, Bringing Men Beach, Viz: American Sociological Review, 1964, č.5, s.813.
- 25) Ch.W.Mills, Sociologická imaginace, Praha 1968, s.46.
- 26) A.Becker, A.Boskoff, Modern Sociological Theory in Continuity and Change, New York 1957, s.5
- 27) Sorokin, Fads..., s.306.
- 28) Mills, Tamtéž, s.26, 45; P.A.Sorokin, Sociological Theories of Today, New Yoprk 1966, s.6.
- 29) P.Auger, Cirrent Trends in Scientific Research, Paris 1961, s.15.
- 30) D.Bell, The Coming of Post-Industrial Society, New York 1973; Z.Brzeziński, Between Two Ages. America´s Role in the Technotronic Era, New York 1970, s.14.
- 31) P.Teilhard de Chardin, Místo člověka v přírodě, Praha 1967, s.102- 103.
- 32) Husserl, Tamtéž, s.30.
- 33) Teilhard de Chardin, Tamtéž, s.104.
- 34) J.Kučera, J.Rak, Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře, Praha 1983 Vyšehrad, s.48-51.
- 35) Teilhard de Chardin, Tamtéž, s.105-107.

- 36) Sorokin, Tamtéž, Sociologická revue, VII, 1936, s.287.
- 37) S.M.Lipset, Political Man, New York 1961, s.403-406; D.Bell, The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Idea in the Fifties, New York 1961, s.397-398.
- 38) R.Jungk, Jasnější než tisíc sluncí. Osudy atomových vědců, Praha 1963, s.55-56.
- 39) J.T.Dunlop, Economic Growth in the United States, Its History, Problems and Prospects, Louisiana Sate Univ. Press 1961.
- 40) Poválečný růst ročních nákladů na vědecký výzkum v USA vykazuje prudký vzestup: z půl miliardy na více než 10 mld. dolarů na začátku 60. let, a na 30 mld. na zač. 70. let. Podrobněji viz: J.T.Dunlop, Automatization and Technological Change, Prentice- Hall, Englewood, Columbia Univ. 1962; Statistical Yearbook, Paris 1976 UNESCO; The American Almanac, The U.S.Book of Statistics and Information for 1972, New York 1972, s.510.
- 41) E.Chalupný, Sociologie, Praha 1933 Melantrich, I/2, s.178-179.
- 42) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968 Academia, s.168-169.
- 43) J 16,30; 11,13; 8,14; 6,61; Lk 16,4.
- 44) N.Wiener, Kybernetika a společnost, Praha 1963 ČSAV, s.132-134.
- 45) Jan Pavel II., Encyklika Centesimus annus, 1991, IV,37-38.
- 46) Bell, Tamtéž, s.378; Brzeziński, Tamtéž, s.9-14.
- 47) Jan Pavel II., Centesimus annus, IV,30-36.
- 48) Tamtéž, V, 46.
- 49) D.Pecka, A.Pavelka, B.Chudoba, Otázky dneška, Brno 1946 Akord, s.34.
- 50) Bláha, Tamtéž, s.178.
- 51) K.Mannheim, Wissenssoziologie; Handwörterbuch der Soziologie, Tübingen 1931, s.661.
- 52) L.Bogliolo, Ontológia, pravda o bytí, Řím 1971 Slov.úst. sv.C.- M., s.19.
- 53) A.Hlinka, Cesta k nekonečnu, Řím 1970 Slov.úst.sv.C.-M., s.16; D.Pecka, Cesta k pravdě, Praha 1969 Vyšehrad, s.69.
- 54) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologia, II, II, 19, 7; 45, 6k3.
- 55) Gaudium et spes, 36.
- 56) Teilhard de Chardin, Tamtéž, s.101, 115-116.

- 57) Einstein, Tamtéž, s.28
- 58) Sv.Tomáš Akvinský, Tamtéž, II, II, 1 zač., 8 zač.; 9, 1k1;
8,6; 9,2.
- 59) Einstein, Tamtéž, s.123, 127-128.
- 60) Jan Pavel II., Redemptor Hominis, 19.
- 61) P. Teilhard de Chardin, Chut' žít, Praha 1970, s. 18.
- 62) T.J.Bahounek OP, Filozofie náboženství, Olomouc 1992 MCM, s.91- 92.
- 63) D.Pecka, Cesta k pravdě, Praha 1969, s.123.
- 64) É.Gilson - L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932, II, s. 179.
- 65) M.Born, Physik und Politik, Göttingen 1960 Vandenhoeck Ruprecht, s.6- 7.
- 66) Bahounek, Filozofie náboženství, s.94-95.
- 67) Dekret Optatem totius, 16.
- 68) J.Hick, Philosophy of Religion, 1963 Englewood Cliffs, s.2.
- 69) J.M.Bochenski, Logik der Religion, Köln 1968, s. 24.
- 70) É.Gilson, Le philosophie et la théologie, Paris 1960, s.113.
- 71) Cl. Trésmontant, Les idées maitresses de la métaphysique chrétienne, Paris 1962, s.114-5;
české vyd.:Praha 1994 AULA, s.120-124
- 72) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, II,II,15,3; 96,1k2; 148, 6; 180, 2.
- 73) Tamtéž, I,1,6k3; I,II,58,5k1,k2; II,II,9,2k2.
- 74) D.Pecka, Člověk a křesťanství, Praha 1948 Vyšehrad, s.77; T.Kuhn, The Structure of Scientific Revolution, Chicago 1970.
- 75) Pavel VI., Apoštolský list Octogesima adveniens, 14.5.1971, odd. Problematika věd o člověku; P.Chauchard, Věda a smysl života, Praha 1971 Vyšehrad, s.133.
- 76) A.W.Gouldner, The Comming Crises of Western Sociology, London 1971, s.32.
- 77) V.Boublík, Boží lid, Řím 1967 Křest. akad., s.326.
- 78) E.Chalupný, Sociologie, Praha 1933, I/2, s.73.

79) Ch.W.Mills, Sociologická imaginace, Praha 1968; Ch.W.Mills, The New Sociology, New York 1964.

80) J.Patočka, O principu vědeckého svědomí, Viz: Literární listy, Praha 1968, č.18, s.3.

81) W.H.Whyte, Organizační člověk, Praha 1968 Svoboda, s.207.

82) B.G.Glazer, Organizational Scientists: Their Professional Careers, Indianapolis 1964 Bobbs-Merrill

83) S.Cole, J.R.Cole, Viz: American Sociological Review, 32, 1967, s.377.

84) R.K.Merton, Viz: Anomie and Deviant Behavior, ed.M.Clinard, New York 1964 Free Press, s.213-242.

85) T.Parsons, The Social System, New York 1951, s.127.

86) R.K.Merton, Efekt sv.Matouše ve vědě, Viz: Sociologický časopis, Praha 1970, VI, č.2, s.121-132.

87) Mt 25,29; Vlastním smyslem textu je skutečnost, že když dobře užíváme darů o Pána Boha, budeme od něho dostávat stále více. Kdo však nechá tyto dary ležet ladem, ztratí i to málo, co má.

88) H.Zuckerman, Viz: American Sociological Review, 32, 1967, 391.

89) A.Carter, An Assessment of Quality in Graduate Education, Viz: American Council on Education, Washington D.C. 1966, s.108.

90) J.Maritain, Creative Intuition in Art and Poetry, New York 1966 Meridian Books, s.218-220.

91) Whyte, Tamtéž, s.233.

92) W.Schramm a kol., Television in the Lives of Children, Stanford 1961 Univ.Press; J.D.Halloran, Studie o působení hromadných sdělovacích prostředků, Praha 1966 ČSTV, s.12, 24; T.J.Bahounek OP, Církev a sdělovací prostředky, Olomouc 1991 MCM, s.66-67.

93) Bláha, Tamtéž, s.164.

94) Chalupný, Tamtéž, I/2, s.150.

95) Bláha, Tamtéž, s.165-166.

96) R.K.Merton, Science in Democratic Social Structure, Viz: Theory and Social Structure - Toward Codification of Theory and Research, 1949 Glencoe; C.Freeman, R.Poignant, I.Svennilson, Ministers Talk about Science, Paris 1965, s.131,116,168.

97) Bláha, Tamtéž, s.170.

98) E.Lindaman, Space: A New Dimension for Mankind, New York 1969, s.48; Practical Benefits of Space Exploration, New York 1969, s.42.

99) J.Mikloško, Umelá inteligencia a teoretická robotika, Viz: Vesmír, roč.61, 1982, č.6, s.163-165.

100) W.H.Davenport, D.Rosenthal, Engeneering, Its Role and Function in Human Society, New York Pergamon, s.162-168.

101) Viz např. B.Geist, Sociologický slovník, Praha 1992, heslo Věda, s.527-528, heslo teorie, s.492-493.

102) P.Ricoeur, L'homme de science et l'homme de foi, Viz: Science et foi, Paris 1962 Libr.A.Fayard, s.83-96; O.Costa de Beauregard, Problèmes de foi d'un scientifique, Viz: Foi et technique, Paris 1960 Plon, s.57-83.

103) T.J.Bahounek OP, Filozofie náboženství, Olomouc 1992 MCM, s.94.

104) Cl.Tresmontant, Dějiny vesmíru a smysl stvoření, Praha 1993.

105) G.Wetter, Der dialektische Materialismus, sein System in der Sowjetunion, Wien 1956, s.331.

106) J.Grygar a kol., Vesmír, Praha 1983, s.9-30.

107) Wetter, Tamtéž, s.330.

108) M.Habáň OP, Psychologie, Brno 1937 Akord, s.208-209.

109) Merton, Efekt..., Tamtéž, s.121.

110) D.Crane, Viz: American Sociological Review, 30, 1965, s.699.

111) Značné poškození prestiže Nobelovy ceny však nastává v důsledku jejího udělování jedincům za zásluhy v boji za mír a lidská práva. Přitom dochází k ovlivňování výběru jedinců pro udělení této ceny ze strany některých velmocí, finančních kruhů, OSN, aj. Tak bývá Nobelova cena udělována např. i teroristům (Arafat, 1994).

112) S.Cole, J.R.Cole, Visibility and the Structural Bases of Observability in Science, Viz: Sb.American Sociological Society, srpen 1967.

113) Chalupný, Sociologie, I/2, s.95.

114) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, II, I, 52, 2k2.

115) E.Chalupný, Sociologie, IV/2/I, Praha 1921 Bursík & Kohout, s.173.

116) Jan Pavel II, Encyklika Centesimus annus, IV,37-39.

117) Bláha, Sociologie,s.172; T.G.Masaryk, Konkrétní logika, \$70.

118) Ch.W.Mills, Sociologická imaginace, s.151.

119) Tamtéž, s.147-148, 160-163.

120) Chalupný, Tamtéž, IV/2/I, s.162-163.

121) Např. Goethe prohlašuje ústy Mefistofela: Šedá je všechna teorie a žití strom se zelená... (J.W.Goethe, Faust,I, Praha 1928, přel.O.Fischer, s.107.

122) Viz Pythagorejské učení o harmonii, Keplerovo zdůrazňování božského řezu v botanice (J.Kepler, *Mysterium Cosmographicum de admirabili proportione orbium acelestium*, 1596), či význam zlatého řezu, prosazovaného od časů Leonarda da Vinci v architektuře, atd. (Podrobněji viz: M.Gika, *Estetika v proporcii v přírodě i iskujstve*, Moskva 1936, s.19, 104; P.Curie, *Oeuvres*, Paris 1908, s.148-149; F.M.Jaeger, *Lectures on the Principle of Symmetry*, Amsterdam 1920, s.195-196; H.Weyl, *Symmetry*, Princeton 1952 Univ.Press, s.63.

123) K.Rychtařík, *Sociologie na cestách poznání*, Praha 1968 Academia, s.254.

124) Chalupný, *Sociologie*, I/2, s.165-169. Když např. kvantová mechanika zbavuje atom názornosti a nechává k jeho vyznačení jen konstru matematických vzorců, potvrzuje tím, vědecké (v tomto případě fyzikální) zkoumání nespočívá v objevení skutečné podstaty věcí, ležící za jevy, ale spíše v rozvoji myšlenkové soustavy k ovládnutí světa jevů. Atom, vystihovaný pouze jako kostra matematických vztahů, podobá se geografické síti Země. Ve skutečnosti je to jen prostředek k uspořádání zkusmo zjištěný údajů. Podrobněji viz: P.Jordan, *Physics of the 20th Century*, New York 1944, s.90.

125) Chalupný, Tamtéž, s.171-173.

126) *A Maritain Reader. Selected Writings of Jacques Maritain*, 1966 Garden City, s.75.

127) US Congres House Committee on Science on Astronautics. *A Study of Technology assessment; Report of the Commettee on Public Engineering Policy*. National Academy of Engineenering, Washington 1969 US Government Printing Office.

128) Podrobněji viz: T.Parsons, etc., *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, II, New York 1961

129) H.P.Green, *The Adversary Process in Technology Assesment*, Viz: R.C.Kasper, *Undstanding the Social Consequences of Technological Applications*, New York 1972 Praeger Publ., s.49- 69.

130) Bláha, *Sociologie*, s.173.

131) J.Solař, *Úvod do sociologie politiky*, Praha 1969 SPN, s.12.

132) Z.Brzeziński, *Bez kontroly; Chaos v předvečer 21.století*, Praha 1993, část I. a II.

133) Solař, Tamtéž, s.24.

134) Mills, *Sociologická imaginace*, s.151-3. Vzorem je příklad vědce Andreje Sacharova, aj. (Podrobněji viz: W.Bluhm, *Theories of the Political Systems*, New York 1965, s.436-438.

135) Mills, Tamtéž, s.158-162.

136) J.A.Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1950, s.436

137) J.Fourastié, Essais de morale perspective, Paris 1966,s.170.

138) D.Bell, The Coming of Post-Industrial Society, New York 1973, s.362, 426; J.K.Galbraith, The New Industrial State, Boston 1967, s.715.

139) Jan Pavel II., Centesimus annus, IV, 32-33; A.Touraine, La société post-industrielle, Paris 1969, s.129.

140) Chalupný, Tamtéž, I/2, s.190-191.

7. SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA STÁTU A PRÁVA

A. V ČASE

1. DYNAMIKA STÁTOPRÁVNÍ SLOŽKY SOC.-KULT. STRUKTURY: A) PRÁVO

Pokud byla v pravěké společnosti státoprávní složka, tedy měla velmi omezenou strukturu a plnila minimální funkce. Přitom se vyznačovala jistým dynamismem. Ten však nepodléhal změnám daným přirozeně. K nadání, kterým byli příslušníci této družiny povzneseni nad řád, do něhož svou přirozeností náleželi, patřila spravedlnost. Tato vlastnost vedla k tomu, že jejich tělo podléhalo duši, nižší schopnosti rozumu, rozum Bohu (1). To způsobovala nadpřirozená vloha. Šlo o takovou uspořádanost člověka, jaká je přiměřená nadpřirozenému cíli, k němuž byl stvořen. Plyne to z okolnosti že se v pravěkém prostředí člověk objevil jako perfektní obraz Boží podle podoby Stvořitele (Gn 1,26; Ef 4,1). Logicky nelze vyloučit, že některým lidem bylo dáno dosáhnout postupně vlastním přičiněním stavu spravedlnosti, ale nelze to ani dokázat. Všeobecně však Bůh dal lidem zákon života a učinil s nimi smlouvu, ukázal jim svou spravedlnost a soudy (Sír 17, 5-10).

Teprve jako důsledek primární dezintegrace přirozenosti člověka a zákonitého přechodu z pravěkého prostředí do nepříznivého prostředí starověku se obecně prosadily ve společnosti přirozeně dané změny. Společnost v subjektivní duchovní podstatě rázem pozbyla spravedlnost (2). Případně objektivní sociální podmínky této spravedlnosti sice trvaly dál, avšak byly vystaveny přirozenému rozkladnému vývoji. Přirozený rozkladný vývoj státu a práva jako takových byl ve starověku postupný, avšak v určitých případech nebyl rovnoměrný ani plynulý, nýbrž přerývaný a vlnovitý. Bylo to dáno střetáním a prolínáním se dvou zásadně odlišných směrů ve vývoji určitého státu a práva.

Na jedné straně byl určitý zákon v duchovní podstatě rázem znovu navěky dokonale obnoven, a po stránce případné podmíněnosti byl uchováván na jistém stupni vývoje a v tomto ustáleném rozsahu odolával přirozeným rozkladným změnám. Stalo se to působením nadpřirozeného činitele. Jeho projevem byl zejména Mojžíšův zákon, zákon smlouvy mezi Bohem a jeho vyvoleným národem. Smlouva byla uzavřena už s Abrahámem, a obnovena s jeho potomky, s Izákem a Jakubem. Konečně byla potvrzena po zjevení vlastního jména Božího Jahve na Sinaji. Nejde o smlouvu ve vlastním slova smyslu. Bůh ji nabízí těm, ze kterých hodlá učinit svůj lid. Nepřijmout ji nebo o ní pochybovat je

provinění. Smlouva je z Boží strany milosrdný dar. Proto charta této úmluvy není nějaké pojednání, nýbrž Zákon pro společenství, které ho má vděčně a pokorně přijmout.

Obsahem mojžíšského zákona jsou vedle mravních pokynů a obřadních předpisů i zásady práva občanského a trestního. Ač je zákon nezměnitelný a vyvolený národ mu má navždy zůstat věrný, dali proroci tušit těm, kdo je přijali, že Úmluva nezjevila ještě celý svůj obsah, a že zákon nebyl ještě naplněn v celé své působivosti. Izaiáš a Jeremiáš vybízeli k věrnosti ještě niternější (Jr 31,33). Větší niternosti zákona odpovídá také univerzalizmus, který se zřetelně ohlašuje po vyhnání (3). Třebaže Bůh dal svůj Zákon pouze vyvolenému národu, neomezuje své výsostné působení na příslušníky tohoto národa. Nic, z toho, co skutečně je, se nevymyká z jeho pravomoci, a tedy ani jeho moudrému zákonodárství.

Vedle věčného zákona božské moudrosti a mojžíšského zákona se připouští a je stejně založeno v Bohu také dílo lidských zákonodárců. Neboť jestliže vůdcové Izraele neváhali vydávat tyto zákony, měly tyto zákony vždy poněkud účast na posvátnosti Božího Zákona.

S tímto nadpřirozeně daným směrem v jistém starověkém právu se střetl směr určený nepřirozeně. Vzbuzoval sice zdání pokroku, ale ve skutečnosti to znamenalo jednostranný, vnějškový rozvoj nějakého práva. Tento místně a dobově omezený, jednostranný rozvoj vedl koneckonců vždy k omezení a narušení práva jako všestranně (také v subjektivní duchovní podstatě) rozvinutého. Jasně se to ve starověku projevilo útlakem vyvoleného národa okolními národy. A přece se ani případná, vnějšková hodnota práva např. Řeků či Římanů nedá docela přehlížet.

V antickém Řecku byly vztahy mezi jednotlivci omezeny na občany žijící v obci. Městská či obecní kultura vedla k vyslovení společenských práv, jež zahrnovala přesné vymezení povinností občanů v účasti na životě obce (4). Práva a povinnosti občana vytvářela už občanský a mravní závazek. Občan považoval za svou hlavní povinnost sloužit zákonům. Práva cizinců byla druhořadá. (5) Ve starořímském právu byla práva cizinců už více předvídána. (6) Přesto úpadek mezinárodní organizace římské říše ukázal, že se řád opíral spíše o vojenskou sílu, než o právní uspořádání, které počítalo také s podrobenými národy. Třebaže právní poradci vytvořili zvláštní sociální skupinu a rozsáhlou právní soustavu, přesto římská společnost nedokázala právně vstřebat národy začleněné do říše. Římstí právníci však dospěli k uznání toho, že za hranicemi občanského práva je oblast práva mnohem stálejšího a společného všem národům světa: totiž obecného práva lidí. Někteří z těchto právníků (Ulpianus) uznávali ještě širší právní oblast - právo přirozené. V těchto rozlišeních lze nalézt prvky pro odstupňování různých druhů zákona. V daném právu zřetelně vyniká smysl pro věčnost. Praktická pravidla styků starých Římanů, vtělená do věčných zásad, vyvíjela se dále. Rozšířila se obsahově, šířila se místně, a oddělovala se od původního podkladu, ba i od národa, který je vytvořil. Posléze pak nejedno z nich ovládlo na delší dobu řadu evropských národů, o kterých se za časů starořímského zákona (12 desek) vůbec nevědělo (7).

Vývoj starověkého práva přirozeně poněkud a neodvratně vyústil do rozkladu a krize. Všeobecnou a naprostou krizi práva starověké společnosti překonal Ježíš Kristus. S jeho vystoupením se ohlašuje Nový zákon, navazující na Starý zákon. Je to zákon napsaný Bohem do srdcí povolání. Je to milost Ducha svatého, působícího v duších vírou a láskou (8). Starý zákon byl dobrý, protože se shodoval s rozumem. Stíhal vnější jednání časnými tresty. Nepostihoval však vnitřní, duchovní skutky (9). Ač byl Starý zákon překonán Novým, není zrušen, nýbrž naplněn (10). Písemné podání a všechny zevnější řady nejsou zrušeny. Mají hodnotu pouze skrze duchovní řád. Nový zákon se nazývá milost víry. Směřuje především k milosti, kdežto druhotně k záležitostem obřadným. Starý zákon však naopak (11). V Kristu se zákon zvnitřňuje a prohlubuje účinnou láskou (Mt 7,12).

Jako Starý zákon, tak i radostná novozákonní zvěst má, vedle vlastního Zákona, který Kristus obnovuje a zdokonaluje, nejen věčný a všeobecný zákon (12), nýbrž i lidské zákony (13). Třebaže struktura práva je u Krista všestranně perfektně vyvinuta, a přes svůj dynamický ráz se přirozeně nemění, ve struktuře práva jeho vykoupeného Božího lidu je tomu jinak. Po Kristu je právo ve společnosti všeobecně v duchovní podstatě navěky dokonale rozvinuto a sjednoceno, ale ve svých případných objektivních podmínkách se přirozeně postupně rozvíjí. Určité právo však ve svém vývoji prodělává jisté výkyvy a nerovnoměrnosti. Způsobuje to střetání se vývojových směrů v právu, daných jednak nadpřirozeně, jednak nepřirozeně. V těchto nepřirozených směrech se ve značném rozsahu uplatňují zlomky starořímského práva. Pokud jde o nadpřirozeně daný směr, vyplývá z toho, že Kristus výslovně přenesl zákonodárnou moc na své učedníky a jejich nástupce (14).

Přesvědčení, že všichni lidé jsou Božími dětmi, vysvětluje úsilí o spravedlnost, které proniká myšlením a jednáním lidí ve středověké společnosti. Naléhavá potřeba opravdové spravedlnosti poskytované jednotlivci ani ne tak ve jménu společnosti, jako spíše ve jménu Božím, poznamenává myšlení, cítění a jednání lidí oné doby. Každý jednatel, protože je člověk, požívá práva na stejnou úctu, bez ohledu na své sociální postavení, majetek či závislost na feudálním pánu. Od 5. do 8. století po Kr. se ustalují právní zvyklosti (15).

Právo pomáhá jednotlivci v boji proti náhodné zvlí mocných. Kdykoli v Anglii vyvstal spor mezi lidem a velmoži, překračujícími meze své pravomoci, pokaždé člověk využíval práv stanovených Chartou (16). Nepsané právo však naráželo na obtíže při prosazování do lidských zákonů. Současně probíhal proces utváření určitého soudnictví a jeho odstupňování podle stavů.

Po četných sporech došla lidská práva jednotlivce důslednějšího zavedení v prohlášení Habeas Corpus (r.1679). To se stalo symbolem anglosaských právnických svobod.

S francouzskou revolucí se zvýraznil význam mezinárodního práva; záhy se prosazuje právo národů na sebeurčení (17). Struktura soudnictví se stává složitější (18). Vývojem, zejména zákonodárství, se určité právo stává věcnějším, ale často i vzdálenějším od plného proudu života. Ustavuje se v útvar, který také někdy případně upadá do samoučelnosti. Tehdy přestává vyhovovat potřebám, které mu daly vzniknout. Je to důsledek případně jednostranně postupujícího zvěčňování a stále menší mobility rostoucího množství právních předpisů (19).

Ve 20. století se zesilují a prohlubují mezinárodní vztahy a upřesňují právní zásady soužití mezi národy. Po I. světové válce se mezinárodní právo začíná sociálně ustavovat (Společnost národů). Postupný růst sociálních zařízení práva je důležitým činitelem růstu skutečného prosazování práv jednotlivých národů.

Změny, k jakým dochází v případných sociálních podmínkách práva, se vyznačují třemi rysy:

- Růst požadavků: během doby právní řád klade na jednotlivce stále větší požadavky.
- Úsilí o změnu motivačních pohnutek: právo užívá stále ušlechtilějších pohnutek k dosažení stejného druhu jednání; co se kdysi dosahovalo krutým donucovacím zařízením, dosahuje se motivem výdělků, a posléze motivem služby a práce pro vyšší hodnoty.
- Snaha o snížení motivačního nátlaku na jednání: v římské právu byla tíha nátlaku vůči dlužníkovi nesmírná. Dnes je dlužník v případě nevyplatitelnosti dluhu trestně nepostizitelný.

Přes případné změny v právu ve společnosti po Kristu (20), zůstává lidská přirozenost beze změny. Pouze okolnosti, ve kterých lidé žijí a usilují o dobro osobní i o dobro celku, se mění. Člověk stále svým duchem překonává omezení, dané hmotou; stále více se stává pánem světa, a získává větší moc nad přírodou. tím také zdokonaluje a rozšiřuje svou činnost. Proto se současně s tím musí stále rozvíjet a přizpůsobovat, doplňovat i měnit pravidla činnosti - občanské zákony. Nutně se tedy prosazuje postupný vývoj a pokrok v občanském zákonodárství. Ten musí být úměrný rozvoji člověka jako takového. Lidský zákon se však nemá měnit snadno, leda z velké nutnosti a užitečnosti, protože zvyk velmi prospívá jeho plnění (21).

A 1. B) STÁT

Vzhledem k úzké souvislosti státního zřízení s lidskou přirozeností, bylo spojení lidí v minimální státní celek prospěšné i v pravěké společnosti. Nějaký zárodek státu se tam vyskytoval, ovšem postrádal případnou politickou moc, protože nemusel prosazovat svůj vliv donucováním. Bez nátlaku zaměřoval jednotlivce k dosahování obecného blaha (22). Teprve po zákonitém přechodu společnosti z pravěkého prostředí do prostředí starověké nutnosti se stát přirozeně nemohl obejít bez politické moci, kterou donucoval jednotlivce i skupiny k plnění zákona.

Vpád přirozeně daných změn zasáhl státoprávní poměry v důsledku primární dezintegrace lidské přirozenosti. Vzhledem k narušení rodiny jako pilíře státu, byla narušena sama občanská společnost, obracející se proti tomuto přirozenému základu. Tak v antickém Římě stát sice původně spočíval na rodině, ale posléze se tomuto svému základu vzdálil, když rodinné svazky docela podřídil zájmům státoprávním (23). Jestliže u vzniku některých starověkých států stála smlouva, pokud lidé byli nouzí a bídou okolního prostředí nuceni sdružovat se, četné jiné státy vznikaly válkou, často i nespravedlivou a udržovaly se pak zvykově. Veškerá práva většiny příslušníků společnosti byla v daných státech záhy pošlapávána a široké sociální vrstvy byly uchváceny do otroctví a násilím v něm udržovány.

Z mezi daných přirozeným vývojem starověkého státu se vymykal stát v národě vyvoleném, který si uchoval svůj rodinný základ. Hlava vynikající rodiny je současně rodovým či kmenovým náčelníkem (Noe, Abraham, aj.). S populačním rozvojem daného národa a členěním vztahů mezi jeho příslušníky vyvstala nutnost kralovlády. Státní moc nad poddanými nebyla neomezená; nesmí se uplatňovat na úkor božského práva: co Bůh ustanovil za právo, musí brát v úvahu i stát; stát nesmí omezovat lidské právo, jelikož právo lidského tvora je starší. Bůh ustanovil stát, aby člověk v něm snáze docházel svého povolání: sociálního blahobytu a věčné blaženosti po smrti.

Souběžně s postupujícím vnějším omezováním moci státu Izraelitů okolními mocnostmi vynikala stále okázaleji účást nadpřirozeného činitele na ustálené fungující struktuře daného státu. Starozákonní svědkové kladou takový důraz na to, že Hospodin je jediným svrchovaným králem, že nabývá na vážnosti otázka, zda v Izraeli má zřízení pozemského království vůbec nějaké oprávnění. Pokud král nalézal v Izraeli uplatnění, tedy jen když na sebe přijímal závazky smlouvy, pokud se podřídil Božím zákonu (25); jestliže poslušně naslouchal hlasům proroků, kteří jej napomínali, kdykoli se odchyloval od smlouvy a zákona. (26) Král David byl Bohem určen za vzor vládce (27).

Se stupňujícím se útlakem Izraele různými starověkými mocnostmi, stále výrazně (vlivem Ducha svatého) se zaostřoval výhled na opravdového následníka krále Davida (28). Pozvolna se ustalovalo pojetí Boží vlády jako souhrnného označení nového stavu věcí, v němž Bůh vysvobodí svůj lid a dá mu nový řád (29), ve kterém vládce navěky zjedná pokoj mezi všemi lidmi (30).

Vývoj státu ve starověké společnosti vyvrcholil, když v něm docela převládla jeho úřednická, politicko-mocenská a vojenská složka. Izraelský národ jako občanská společnost se přitom octl na pokraji vlastní záhuby. Z naprosté krize antického státu nevedlo žádné přirozené východisko. Za této všeobecné a úplné krize státu se nadpřirozeným vlivem naplnila v Izraeli jeho osvětlená perspektiva pravého následníka krále Davida. Stalo se tak v Bohočlověku, aniž jej tento národ přijal (Jn 11,50). Tak se celé Boží království v společnosti uplatňovalo pouze v Bohočlověku, a plné rozvinutí tohoto zárodku Boží vlády v lidských poměrech je budoucnosti (31). Tato konečná skutečnost Boží vlády je dána pro celou lidskou skupinu (Mt 5,5).

Zatímco v Kristu byla vláda (království) jakožto dynamická a fungující struktura Božím vlivem po všech stránkách navěky dokonale obnovena, v společnosti vykoupené Kristem je tomu jinak. Stát vykoupěného Božího lidu byl skrze Krista všeobecně rázem dokonale obnoven jakožto fungující struktura pouze v subjektivní duchovní podstatě, a přirozeně se v tomto ohledu nemění; kdežto co do případné, objektivní podmíněnosti byl nadpřirozeně uveden na počátek nového přirozeného rozvoje. Případné, objektivní podmínky občanské společnosti u vykoupěného Božího lidu se tedy jedinečně skrze Bohočlověka přirozeně postupně rozvíjejí a ponaáhlu zdokonalují. Avšak samotný tento přirozený vývoj případných podmínek státu nevede samočinně k dovršení Boží vlády v společnosti; její plné uskutečnění na konci věku (32) je totiž docela v Božích rukou, a proto je třeba za ně také prosit (Mt 6,10). Je nutno bděle, ovšem bez marných výpočtů očekávat příchod Boží vlády (33), a to nikoli trpně, nýbrž při současném lidském úsilí o zdokonalování a rozvoj případných podmínek této vlády ve společnosti.

Dynamika vztahů mezi lidskou vládou a vládou Boží (34) se vyznačuje dvojím:

1) V době příchodu Krista do společnosti se uskutečnění Boží vlády v lidských podmínkách projevovalo jako bezprostředně blízké (35), a tato blízkost byla tak naléhavá, že měnila celé postavení člověka tak, až z ní vyvozoval příkaz k pokání (Mk 1, 15); Boží vláda byla tak blízko, že už zasahovala do přítomnosti (Mt 11,12), a uplatňovala v ní svůj vliv, takže Ježíš mohl říci, že je mezi námi (Lk 17,20). Přiblížení se Boží vlády k sociální realitě je dáno přítomností a dílem Bohočlověka (36).

2) Směrem od doby vystoupení Božího Syna ve společnosti k přítomnosti se čím dál, tím více zdá, jako by se uskutečnění Boží vlády v lidských poměrech stále více oddalovalo do budoucnosti. Spolu s přirozeným zdokonalováním případných objektivních podmínek státu se vztah mezi určitou lidskou vládou a vládou Boží navenek velmi zkomplikoval (vinou určitých jedinců i skupin). Bezprostředně přítomná aktuálnost Boží vlády ovšem ve skutečnosti není oslabena, protože Kristus vstal z mrtvých, třebaže mnozí lidé přestali napjatě očekávat jeho příchod ve slávě a přestali za tento příchod prosit.

Vývoj určitého státu po Kristu postrádá plynulost a rovnoměrnost. Je přerývaný a vlnovitý. Tato cykličnost vývoje případných podmínek určité občanské společnosti je způsobena střetáním a prolínáním se dvou odlišných směrů: jeden směr vývoje určitého státu, určený nadpřirozenými činiteli, podporuje urychlení rozvoje a pokroku, kdežto jiný směr vývoje určitého státu, určený nepřirozenými činiteli, způsobuje zpoždování, ba zastavení přirozeného vývoje.

Pokud jde o dvě hlavní pojetí dynamiky státu, jedno vychází ze smlouvy, druhé vychází ze svrchovanosti; obě pojetí sice obsahují pravdivé prvky a dají se vysvětlit zvláštními dějinnými okolnostmi, ale uchylují se k jednostrannostem. Tak smluvní pojetí správně zdůrazňuje úřední a funkční stránku státu, ale upadá do krajnosti, pokud dělá ze státu jen dobrovolné sdružení. Pojetí státu

vycházející ze svrchovanosti správně zdůrazňuje strukturální povahu státu, avšak uchyluje se do krajnosti, pokud přehlídá osobní nezávislost jednotlivce, ze kterých se stát skládá. Skutečnosti odpovídá pojetí, které shledává ve státě výtvar společnosti, ale nikoli libovolný. Vždyť k vytvoření státního zřízení dospěli lidé svobodně, vedeni rozumem, a svou přirozeností, která je vnitřně společenská. Tento výklad zároveň vysvětluje všeobecné podstatné trvání státu na jedné straně, a jeho neustálé případné, sociálně podmíněné změny během vývoje lidstva na straně druhé. Stát jako nutný požadavek lidské přirozenosti musí bez neměnný ve svých podstatných prvcích, pokud občané existují jako lidé; ježto je ale stát i prostředkem k dosahování plodného soužití, chápou lidé nutnost stále obnovovat a zdokonalovat jeho strukturu, a tak ho přizpůsobovat k plnění jeho funkcí s ohledem na měnící se místní a dobové podmínky (37). Změna stávajícího státního zřízení nesmí být libovolná, nýbrž k ní musí být závažný důvod. Je to období jako při změně zákona. Přináší-li každá změna zákona značné nevýhody tím, že ruší zvyklost, tím větší nesnáze působí každá změna státního zřízení, neboť otrásá stálostí státoprávní složky sociálně-kulturní struktury společnosti. Proto lze takovou změnu odůvodnit jedině tam, kde se stává vědecky ověřenou společenskou a kulturní nezbytností.

K úřednímu vybavení státu patří nejen osoby přímo ze správních útvarů, ale i soustava zařízení, zajišťující služby pro zastupitelské úřady. Dynamika růstu úředního vybavení státu vykazuje prudké zrychlování tempa během 20. století (38). Příčinou je nárůst rozličných funkcí státu. Rozmach úředního vybavení státu se dostavuje souběžně se stále složitějšími potřebami řízení čím dál tím nepřehlednějších sociálních vztahů a tvorby a užívání kulturních hodnot. Je třeba stále užší odbornosti při zajišťování vyrovnaného fungování sociálně-kulturní struktury občanské společnosti (39).

Střídání vlád či mocenských seskupení ve státě zpravidla neznamena pronikavou změnu politického zaměření určitého státu, ani zásadní změnu v úřední stavbě. Ustalující či zpevňující fungování úřednického tělesa spočívá hlavně ve vyrovnávání výkyvů politických směrů. Spočívá však i v jakosti prováděné státní politiky, totiž ve vysoké úrovni řídicí schopnosti státu účinně se vypořádávat s rozmanitostí, velikostí a stupňující se nestálostí potřeb, jimiž se vyznačuje sociálně a kulturně vyspělá společnost (40). Přebujelost úřednického tělesa v některém státě vede k narušení samého postupu a způsobu výběru osob do úřadu. To vede k zatížení daného státu úřednickým tělesem do té míry, že se daný stát stává těžkopádným a nepohotovým k plnění funkcí podle potřeb společnosti, které se mění čím dál tím rychleji. Vědecky zdůvodněný rozvoj úřednického tělesa ve státě a její postupné změny směrem ke zlepšení její funkce jsou nezbytné. Právě jejich prostřednictvím lze čelit případnému nepřirozenému vývoji, totiž nadměrnému rozbujení úřednického tělesa v jistém státě a jeho samoučelného fungování (41). Avšak projevem krize státnosti, zejména krize demokracie ve 20. století je právě očekávání veškerého pokroku od samotného zvědečování státu a jeho funkcí, a přehlížení nezbytného posvěcování státu působením Boží milosti. (42) Krize rozvoje určitého státu je krizí očekávání Boží vlády v lidské víře a modlitbě.

Ve vyspělých demokraciích se vyskytují dvě základní volební soustavy - soustava poměrného zastoupení a většinová soustava; v běžném životě se ovšem používají ve vzájemně se prolínajících podobách. Příznačným rysem sbíhavosti určitých států je jejich sblížování pomocí mezistátních organizací, přičemž jednotliví účastníci sledující sledují především své výhody na úkor jiných. (43) Růst úřednického tělesa této mezistátní organizace činí její fungování těžkopádným, posiluje její závislost na zájmech velmocí, oslabuje její vyrovnané a nestranné fungování (44). Tím více zde vyniká všeobecná mezistátní úloha církve svaté a závažnost jejího učení o státě (45).

Počátky práva se všeobecně vyznačují všestrannou a úplnou určeností působením složek a celku sociálně-kulturní struktury. Jeho dynamičnost a současně nezávislost na jakékoli sociální změně dané přirozenými činiteli má základ v nadpřirozeně perfektně integrované funkční struktuře přirozenosti člověka. Přirozená změna nastala až v důsledku dezintegrace přirozenosti člověka. Případná přerývanost a kolísání dalšího vývoje právní funkce určité starověké soc.-kult. struktury plyne ze střetání se vývojového směru daného nadpřirozeně se směrem daným nepřirozeně.

Působením nadpřirozeného činitele byla v duchovní podstatě naráz dokonale obnovena právní funkce soc.-kult. struktury starotákonního Božího lidu. Také co do případného objektivně podmiňujícího soc.-kult. působení na právo byla zde dosažena konzervace na jisté úrovni. Tento ostrov podstatného právního fungování sociálně-kulturní struktury starověké společnosti byl však objektivně víc a více zaplavován vlnami okolních sociálně-kulturních proudů, ve kterých postupně upadá případný, ryze vnějškový vliv náboženství, mravnosti, umění, výchovy, jazyka a filozofie na právo. Právo se však ocitá stále víc a více v objektivní, vnějškové závislosti na celku a ostatních složkách sociálně-kulturní struktury. Zrychlování se tohoto vývojového směru se dá sledovat např. v Řecku a Římě. Pokud jde o působení teorie na právo v antickém Řecku, filozofické základy práva sice položili Sokrates, Plato a Aristoteles, nicméně jejich dílo se v právním životě řecké polis neprosadilo ani zdaleka tolik, jako působení sofistů. Jestliže už Hérakleitos dospěl k poznání přirozeného zákona - harmonie, o kterou se mají opírat lidské zákony, v právním životě se uplatnila především filozofie sofistů. U sofistů se pojem přirozeného práva změnil k nepoznání. Sofisté odmítali jakoukoli objektivní pravdu, vyzdvihli jedince za měřítko všech věcí. Sofistický individualismus se nakonec dovolával práva silnějšího. Tam dospěli také kynici (46).

K filozofickému domyšlení pojmu přirozeného práva se poněkud přiblížili teprve stoikové (47). Stoická filozofie o kosmickém souladu a všeobecném společenství sice pronikla do starořímských právních kruhů, ale jen proto, že ji pojali jako vyjádření řádu, opírajícího se politicko-vojenskou moc jako vyjádření pojetí světa řízeného jediným a stejným právem: PAX ROMANA. Římské právo se posléze projevilo jako funkce politiky a vojenství. Ustavilo se jako zařízení skládané a uspořádané jako vojenský útvar. Tamtéž všeobecně přirozeně vyústil vývoj soc.-kult. činitelů práva ve starověku: vnějškové okleštění práva politikou a vojenstvím, hospodářství a technikou, a úplné oddělení od ostatních soc.-kult. činitelů.

K dnešní podstatné kultivaci práva působením náboženství, mravnosti, umění, výchovy, jazyka a teorie vede cesta přes Ježíše Krista. Rozvoj případného, objektivně podmiňujícího působení těchto činitelů na určité právo společnosti po Kristu ovšem vykazuje výkyvy. Prvých tisíciletí bylo dlouhodobě poznamenáno příznivým vlivem určitého práva jako funkce náboženství a Církve. Církevní právo se od začátku vyznačovalo jednoduchostí, správností a jasností. Avšak i ono prodělávalo změny.

V prvním tisíciletí po Kristu bylo právo evropské společnosti ovlivňováno vedle jednotlivých složek dané soc.-kult. struktury především teorií, a zejména učením sv. Augustina (48). V jasném rozboru napětí mezi obcí Boží a obcí nespravedlnosti odhaluje sv. Augustin jediné řešení: spravedlivý řád mezi lidmi i mezi národy lze dosáhnout budováním jediné a jednotné Boží obce v podmínkách společnosti lidské (49).

V druhém tisíciletí se vývoj případného právního fungování náboženství a teorie vyznačoval těmito zvláštními rysy:

1) Období prosazení filozofického myšlení a metody, zejména kritické metody v právu. Gratian (r.1142) jasně oddělil právo církve od teologie, a právo se prosazuje jako prostředek.

2) Období, kdy se sjednocení právních norem prosazuje také v jednotné právní praxi.

3) Období soustavné cílevědomé obnovné činnosti římských papežů (Řehoř IX., Bonifác VII., Klement V. Jan XXII.).

Bylo to především myšlení velkých scholastiků, které přispělo k jasnějšímu rozlišování přirozeného práva odvozeného, jehož vykonavatelem je stát, od přirozeného práva svrchovaného, které platilo již v pravěké společnosti. Nový teoretický podnět rozvoje práva, zejména mezinárodního, závažného v době velkých zeměpisných objevů, se objevil v díle Francisca de Vitoria a Francisca Suareza. Každý národ má na základě přirozenosti člověka ve společnosti právo uplatňovat se svérázným způsobem a plnit samostatnou úlohu ve světovém společenství (50). Přirozené právo je jejich díle základem ke stanovení právních ustanovení v občanské společnosti, ale také k určení mezinárodních zásad (51).

Pokud jde o právní fungování náboženství v tomto období, vyznačuje se těmito rysy:

1) Slábne pronikání nových významů a obsahů z teologie do práva. Církevní právo se objevuje v podobě zákonů. Současně s případným sociálním nárstem zákonodárné moci papežů dochází v určitém právu k rozkladu (např. vyčleněním se anglikánského práva).

2) Po Tridentském koncilu (1545-63) dochází k jasnému vyjádření právních předpisů a k sjednocení církevního práva. Zesiluje se soustavné pronikání hodnot výchovy do práva (výchova kněží v seminářích). Úsilí o soustředění zákonodárné a výkonné moci u papeže a všeobecného koncilu posléze vrcholí na I. vatikánském koncilu (1869-70).

Teoretická připomínka stoického pojetí přirozeného práva, o niž se přičinil Grotius (52), podnítila renesanční právníky k jednostrannému chápání základu přirozeného práva pouze ve smyslu společenského založení člověka a ve smyslu jeho jednotlivého rozumu; vzhledem k základu v lidském rozumu je pak svrchované přirozené právo platné jednou provždy, nezávisí na nahodilých právních ustanoveních státu; pozitivní právo se podle tohoto mění, kdežto přirozené právo je věčné a nemůže je změnit ani Bůh; přirozené společenské založení přimělo lidské jedince k uzavření smlouvy, že budou dbát přirozených právních zásad, zejména pravidla, že každý člověk má dodržet svůj slib. Takto se v Grotiově pojetí stala základem státu výhradně společenská smlouva. Skoro současně to vyslovili Hobbes a Spinoza, později Rousseau, Kant aj.

Jako jednostranná odezva proti přehnaně odtažitému pojetí práva u Rousseaua, Kanta aj. vyvstala tzv. historická škola právní. Tak Savigny zašel v odmítání subjektivistického, samostatného přirozeného práva Kanta a jeho následovníků do jiné krajnosti: popřel přirozené právo vůbec; tedy omezil přirozené právo na souhrn přirozených právních zásad, které postrádají pravého, a o sobě platného práva. Zdůraznil, že skutečnou povahu práva má jedině pozitivní zákon. Tak dospěl k důsledkům hegelovské školy, ke ztotožnění práva a spravedlnosti s legálností, a propadl právnímu pozitivismu. Ač je možnost souhlasit s tím, že zvláštní tradice a zvyky ovlivňují utváření pozitivního práva, nelze připustit, že by právní zvyklost mohla způsobit proměnu bezpráví v právo a naopak.

Novodobý právní pozitivismus odmítá jakékoli úvahy o hodnotě práva jako nevědecké. Omezuje se na zkušenostní zkoumání právních řádů. Podobně jako Kantův kritický idealismus znamená popření a vyloučení jakékoli metafyziky, totiž poznávání jsoucna v jeho nejvyšších základech, tak je také normativní teorie práva (53), jako zvláštní projev právního pozitivismu, založena na kritickém idealismu: na popření možnosti filozofického poznání práva a vylučování právní filozofie. Její výměr

pozitivního práva jako souhrnu právních norem vydaných státní autoritou ulpívá na povrchu (54). Takový výměr pozitivního práva se může hodit na každou nespravedlivou normu, která je přes všechnu svou pozitivnost opakem práva.

Výsledkem působení těchto zmatených názorů a nejasného právního myšlení vědeckého i filozofického, na samo určité právo je to, že mnozí právníci (teoreticky vybavení vlastně jen pojetím práva zatemněným Kantem, Hegelem a pozitivisty) ospravedlňují četné zločiny různých kapitalistických podnikatelů a politiků. Přitom se farizejsky dovolávají na přirozeno-právní učení sv. Tomáše. Učení sv. Tomáše Akvinského ovšem neospravedlňuje výhradně soukromé vlastnictví jako nezměnitelné ani jako nezvratně dané, proti vlastnictví společnému; ta stránka vlastnictví, dle níž má samo užívání statků soukromě vlastněných jednotlivcem sloužit obecnému dobru všech, se vlivem liberálních nauk případně ve značné míře zatemnila.

Prudká odezva socialistického totalitarismu ve 20. století připomenula lidem na co zapomínali: na společenský rozměr vlastnictví. Východisko ze zneužívání soukromého vlastnictví některými jedinci musí být hledáno, nikoli ve zrušení soukromého vlastnictví, nýbrž naopak ve zveřejňování těch ochranných záruk a výhod, jež vlastnictví poskytuje lidské osobě. Nejde o to, aby osobní zájem a snaha jednotlivce o zisk byly potlačeny, nýbrž aby byly kultivovány; aby byly zachyceny v sociálně-kulturních strukturách, zaměřených k obecnému dobru, a současně aby byly vnitřně proměněny s ohledem na obec a bratrské přátelství (55).

Ačkoli vývoj právního fungování určité soc.-kult. struktury prochází ve 20. století nebývale rozsáhlou krizí svého růstu, cestu z této krize ukázalo právní fungování náboženství a církve. Tak se i dnes, jako doposud v dějinách, projevuje církev ve svém právním fungování průkopnický a stále vykazuje určitý předstih. Toto urychlování případného právního fungování příslušné soc.-kult. struktury se vyznačuje těmito znaky:

1) Úsilí o vyjádření církevního práva vyústilo normou (1917), v níž bylo podání dosavadních zákonů shrnuto do jasné a stručné podoby, použitelné v běžném působení. Teoreticky se kodex opíral o učení o církvi, chápající církev jako odstupňovanou strukturu.

2) Další kroky zahájil II. vatikánský koncil. Nejprve byl vymezen teoretický základ obnovy právního fungování náboženství a církve tak, aby se vyhovělo následujícím požadavkům:

- zachování návaznosti na právní povahu stávající normy,
- rozlišení vnitřní a vnější stránky právního fungování církve, ovšem při zachování jejich jednoty,
- jasněji rozlišit úřad zákonodárný, od správního a od soudního,
- důraz na praktickou použitelnost normy, aby vynikl důraz na lásku před strohou spravedlností, omezit tresty,
- zachovat stávající místní struktury v řízení, a podle potřeby jen doplnit novými,
- rozšíření pravomocí jednotlivých správců, a teprve tam, kde se nedostává jednotlivcům sil k naplnění práva, uplatnit zásadu podpůrnosti (subsidiarity),

- zdůraznit zásadu rovnosti jednotlivých věřících při současném rozlišení různosti služeb,
- uspořádat právní normu jako novou soustavu.

3) Úsilí podřízené těmto zásadám vyústilo v sestavení nové normy, vyjadřující právní fungování náboženství a církve, a v jejím prohlášení (r.1983).

Přes všeobecnou platnost tohoto normovaného právního fungování náboženství a mravnosti (v subjektivní duchovní podstatě), zůstává skutečná účinnost případně, sociálně poměrně dost omezená. Nespojili-li se však právní fungování sociálně-kulturní struktury společnosti s tímto vzorem právní funkce náboženství a mravnosti, vyústí tento proces do právní disfunkce, ohrožující celou společnost.

A 2. B) DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ ČINITELŮ STÁTU

Stát byl původně všestranně dokonale určen působením celku a jednotlivých složek soc.-kult. struktury společnosti, přičemž nepodléhal přirozeně daným změnám, které by jej měnily nebo narušovaly. Tyto změny se zahajují v souvislosti s dezintegrací lidské přirozenosti a zákonitým opuštěním pravěkého prostředí. V subjektivní duchovní podstatě rázem všeobecně ustalo působení sociálně-kulturních činitelů, včetně práva na stát; současně, v případném objektivně podmiňujícím vlivu sociálně-kulturních činitelů na stát byl zahájen přirozený vývoj. Během tohoto vývoje postupně slábl případný vliv práva, teorie, jazyka, výchovy, umění, mravnosti a náboženství na stát jako takový, a sílil případný, vnějškový vliv ostatních sociálních činitelů. Vlnovitost vývoje konkrétního starověkého státu byla dána střetáním nepřirozeně a nadpřirozeně daného vývojového směru.

Místní zrychlení přirozeného vývoje státní funkce určité starověké soc.-kult. struktury lze sledovat na příkladu antického Řecka a Říma. Pokud jde o případný vliv teoretického poznání na stát a občanskou společnost v Řecku, tedy jde zejména o filozofické pojetí vzniku a účelu státu. Východiskem řecké filozofie byl Sokrates. Po něm hledali vzdělání Řekové podstatu, smysl a přirozenost jevů v jejich účelu. Tím bylo umožněno klasické období řecké filozofie řešit spor, jímž vlastně za sofistů začalo uvažování právně a státně filozofické, totiž zda právo a stát jsou něco přirozeného a věcného, anebo je to jen výraz vnitřního snažení člověka (56). Plato začlenil názor na stát do širšího souboru světového názoru (57). V celku však podřizoval jedince státnímu celku. Jeho pojetí státu jako nutného zřízení vyjádřil soustavněji Aristoteles (58).

Prostřednictvím Cicerona tato nauka silně zapůsobila na římské právníky. Jejím provedením je jednak *ius gentium*, soubor norem společných různým národům, jednak *ius civile*, přizpůsobení daných zásad místním a dobovým podmínkám pozitivního právního řádu. Stát je pak výhradně právní společenství.

Na rozdíl od takových vzmachů povrchního, vnějškového státoprávního fungování nějaké sociálně-kulturní struktury se v dynamice sociálně-kulturních činitelů izraelského státu uplatňovalo zaměření dané nadpřirozeně. Vývoj od národní výlučnosti k všeobecnému pojetí se začíná prosazovat už v nejstarších dobách u vynikajících jedinců (59), vrcholí u proroků. Vzrůst politicko-vojenského útlaku Izraele tvoří případnou sociální podmínku, která zde do jisté míry usnadňuje rozvoj mesianismu a šíření Boží vlády. Zatímco u Božího lidu lze hovořit jen o náběžích k všeobecnému pojetí Božího království, jeho naplnění se dostává v Bohočlověku.

Dynamika státní funkce starověké sociálně-kulturní struktury přirozeně ústí v dokonalou disfunkci; projevuje se ve všeobecném a úplném oddělení státu od hodnot náboženských, mravních, uměleckých, výchovných, jazykových, teoretických a od vlivu samotného práva; a současně v úplném ryze vnějškovém vstřebání státu politikou a vojenstvím, hospodářstvím a technikou.

Pouze nadpřirozeným vlivem se skrze Krista ve společnosti obnovuje stát jako funkce sociálně-kulturní struktury. Sledujeme-li vývoj státní funkce teoretické substruktury vykoupěného Božího lidu v prvním tisíciletí po Kristu, vyniká zvláště státní působení sv. Augustina, který navázal na státně-filozofické myšlení Platona a Cicerona, a začlenil je do velkolepého učení o Božím státě (60).

Ve druhém tisíciletí došla tato teorie státu konečné podoby v učení sv. Tomáše Akvinského. Na rozdíl od antické filozofie není už cílem státu dosahování mravní dokonalosti ani vrcholného blaha, nýbrž stát má usilovat jen o etické minimum a blahobyť pouze pozemský; zatímco prostředky k dosažení lidské dokonalosti, ke skutečné blaženosti, Kristus jednou provždy svěřil církvi.

K zvětšení vlivu této teorie na občanskou společnost působil Dante, a to nejen svou Božskou komedií, ale i jako teoretik. (61) V myšlence všeobecného království nastínil pojetí světového státu, o jehož uskutečnění se v jistém - více či méně omezeném - rozsahu zasazovali četní státníci (62). Poté i Marsilius z Padovy začal hlásat, že státní moc nelze odvozovat výhradně od moci papežské, stát bezvýhradně podřizovat církvi, neboť každá z těchto autorit má své zvláštní poslání a smysl. Marsilius ovšem přešel do krajnosti, pokud tvrdil, že stát jako společenské zařízení je pro lidi, a lid že je zdrojem moci ve státě a nejvyšším rozhodčím o výkonu státní moci. Někteří učenci (např. Augustin Triumphus, Alvarez Pelagius aj.) ve snaze o překonání Marsiliovy jednostrannosti, upadli zase do druhé krajnosti: podřízenost státu je přímá, v mezích stejné moci; církev a stát tvoří podstatně jedinou společnost; státníci mají moc svěřenou výhradně od římského papeže, a jenom ji provádějí a nebo jí užívají. Jejich důvody však nebyly průkazné.

Ve skutečnosti platí zásada o nepřímé podřízenosti. Církev má totiž všechno řídit k nejvyššímu cíli. Pro dosažení daného cíle se musí někdy zabývat i záležitostmi společenskými, časnými, pokud patří do oboru státní moci. Tato podřízenost není pouze negativní, že totiž státní moc nemá právo rozhodovat za hranicemi své pravomoci, tedy v duchovních záležitostech, nýbrž také pozitivní: stát má povinnost na žádost církve přispívat a podporovat i prospěch církve.

Přes neprůkaznost důvodů se rozšířily jisté teorie, oddělující obor působnosti státu od oboru působnosti církve; mravnost a požadavek lidské dokonalosti byly přesunuty do oboru etiky a uloženy církvi. Macchiavelli pak podal obraz státu důsledně oprostěného od jakékoli etiky.

Oddělení určitého státu od církve je výrazem případného názorového převratu, který vyznačuje renesanci. Pro četné teoretiky stát přestal být prostředkem k lidské dokonalosti. Tím byla věřící církvi přenechána úloha odpovídat na otázku po cíli lidského života. V rámci nové, příčinně zaměřené filozofie byl stát ryze lidským výtvorem. K rozšíření případného oddělení jistého státu od církve přispěly názory a myšlenky protestantských reformátorů: veškerý život má být poddán Božímu slovu jako moci objektivně poznatelné a naprosto zavazující (Luther); ty zásady má provádět stát, ovšem na radu teologů jako povolanych vykladačů Písma svatého. Tím však bylo převráceno realistické pojetí. Stát se prodírá na vedoucí místo a církev jako samostatná právní společnost má ustoupit do pozadí. Stát rovněž přejímá etické úkoly, výchovu a vzdělání širokých vrstev společnosti.

Oproti těmto jednostranným pojetím nastínil představitelé obrozené scholastiky (Suarez, Molina, Lessius, Mariana, aj.) soustavnou filozofii státu. Jejich myšlenky se dočasně prosadily na všech tehdejších univerzitách, nejen katolických, ale i na protestantských. Nedokázaly však už v

žádoucím rozsahu zasáhnout a kultivovat určitou občanskou společnost. Naopak se zvětšoval počet států závislých na jiné teorii, totiž teorii hlásající, že stát vůbec nepochází od Boha, ale jen od lidí, uzavírajících společenskou smlouvu; účelem státu už není vytváření podmínek pro přítomnost Boží vlády ve společnosti, ale jen pro blahobyt sociálního celku. Stát se dle těchto teorií představuje jako naprosto svrchovaný a nadřazený církvi.

Hugo Grotius zdůraznil svrchovanost státní moci, jíž se nesmí nikdo vymykat, ani církev; rozlučka církve od státu byla nemožná, jinak by vznikly ve státě dvě moci. Grotius ovšem jasně rozlišoval církevní záležitosti vnitřní od vnějších; vnější podléhají státní moci, kdežto vnitřní (hlásání Božího slova, udělování svátostí, atd.) se státní moci vymykají.

Názor o naprostém státě dovedl do větší krajnosti Tomáš Hobbes, u něhož náboženská svoboda jednotlivce docela mizí. S Hobbesem souhlasil též Baruch Spinoza, který přiznává každému právo jenom na vnitřní zbožnost.

Vedle Hobbesovy teorie státu je to především teorie J.J.Rousseaua, která od 17. století vykazuje zvýšený vliv na mnohé státy. Chápe-li Hobbes původního člověka jako bezohledného sobce a prvotní stav společnosti jako válečný, pak Rousseau uznává dobrotu původního člověka, který se až vlivem společnosti stal zlým; teprve když sociálním pokrokem vznikly různé zlořády, byli lidé nuceni uzavřít společenskou smlouvu. Obě tyto teorie o původu státu byly dlouho četnými státníky považovány za správné. Značný podíl na této teoretické zmatenosti mnohých státníků měli také němečtí idealističtí filozofové, prosazující úplnou odluku státu od církve.

Převážná většina směrů ve filozofii práva a státu byla v 19. a 20. století nově zmatená a zatemněná pozitivismem. Předpoklad Augusta Comta a Herberta Spencera o výhradní platnosti induktivní metody poznání dala při použití na společenské jevy vzniknout určité sociologii; tato sociologie se snažila chápat stát a právo výhradně v mezích přímého dění, a tedy nikoli teleologicky, ani jako myšlenkovou nutnost.

Když I. světová válka usnadnila zřízení celé řady nových států (mj. i Českoslovenka), uplatnila se ve státním zřízení pozitivistická filozofie, rozlišující pojem státu ve smyslu právnickém a sociologickém, přesněji historicko-politickém. Pokud chyběly oprávněné důvody pro zřízení čs. státu, tedy se hlavní podněcovatelé této změny snažili před světovým veřejným míněním zdůvodnit své požadavky politicky (s využitím pozitivistické sociologie), ba podepřít je i vojensky (čs. legie). Budování demokracie v takto mocensky a vojensky prosazeném státě bylo ztíženo; měla spočívat na mravních, humanitních základech (63). Ve skutečnosti se však o tyto hodnoty opírala jenom navenek, protože mravnost zůstávala oddělena od náboženství. Demokracie První republiky měla chatrné i teoretické základy: Masaryk ve svých dílech často kladl proti sobě demokracii a teokracii (64). Proti tomu lze důvodně namítat, že demokracie není protikladem teokracie. Teokracie, uznávání náboženského základu, přesahující hranice státu, nevylučuje se s demokracií. Naopak, staré státy rušily svými cesaropapistickými nároky základ teokracie, pojaté v tom ušlechtilém smyslu, že totiž duchovní základ má znamenat víc než státní moc, že stát není posledním lidského snažení, jak se domníval Hegel (65).

Případné podřizování státoprávního dění pozitivistické filozofii přineslo v Československu podobné výsledky, k jakým vedlo působení pragmatistické filozofie v USA na začátku 20. století (66).

Rozmach teorií právního státu, za jejichž zvláštní podobu lze považovat i různé teorie státu blahobytu (Keynes, Galbraith, aj.), vede k dočasnému ustálení daného státního zřízení, ale málo se

změnilo na tom, že člověk je pouze přívěskem daného státu, který samočinně - bez přičinění jedince - zajišťuje blahobyť. Hlavní nesnází zde však není značný rozsah vlivu hospodářského činitele na stát, nýbrž rozsah případného oddělení tohoto státu od náboženství a mravnosti (67).

Podobné omezení případného působení náboženství a mravnosti na stát sledujeme v totalitárních pokusech ve 20. století, kdy případné pohlcení lidského jedince státem získalo ještě větší sociální zavedení a úřednické těleso (68). Za takových okolností se vztah daného státu k Boží vládě ve společnosti ještě více zkomplikoval. Proto je třeba začít u sebe, samostatně myslet, žít, jednat politicky v křesťanském stylu, a tím vnášet do společnosti život vnitřně křesťanský. Tak dojde k překonání krize růstu bez katastrofy (69).

Přes značný rozsah případné krize státního fungování určité sociálně-kulturní struktury, není krize naprostá. Proto při jejím překonávání má stále větší význam mezistátní organizace. Její trvání je případně usnadňováno technickým, hospodářským a politicko-vojenským rozvojem (70), ale bez působení hodnot náboženství a mravnosti zůstává činnost takového zařízení neplodná (71).

A 3. A) DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍHO FUNGOVÁNÍ PRÁVA

Jako bylo právo původně všestranně dokonalou funkcí složek a celku sociálně-kulturní struktury prvotně pospolné družiny, tak i zpětně, vůči jednotlivým složkám a celku soc.-kult. struktury právo dokonale fungovalo. To nelze vysvětlit pouze přirozenými činiteli. Přejít společnosti z prostředí původní spravedlnosti a svobody do starověkého prostředí nutnosti a násilí znamená přechod ke změně samotné povahy působení práva ve společnosti. Se ztrátou původní spravedlnosti člověka rázem přestalo právo v subjektivní duchovní podstatě jakkoli ovlivňovat soc.-kult. strukturu společnosti. Současně byl zahájen postupný vývoj případného, objektivně podmiňujícího působení práva na soc.-kult. strukturu. Tento přirozený vývoj případného, objektivního, vnějškového působení práva ve starověké společnosti měl na jedné straně povahu rozkladu (pokud šlo o stát, politiku, hospodářství a techniku), na druhé straně měl ráz rozvoje (pokud šlo o náboženství, mravnost, umění, výchovu, jazyk a teorii). Zatímco všeobecně se tento přirozený vývoj ubíral postupně, znenáhla, v určitých případech se uskutečňoval přerývaně, vlnovitě. To bylo dáno střetáním dvou trendů v sociálně-kulturní funkci práva ve starověké společnosti: jednoho směru daného nadpřirozeně a druhého směru daného nepřirozeně. Na jedné straně to byla sociálně-kulturní funkce práva v národě vyvoleném, kde byla nadpřirozeně obnovena podstatná funkce práva a případně podmiňující působení práva na společnost a kulturu bylo nadpřirozeně zakonzervováno na jisté úrovni. Tak tento směr ve starověké společnosti vždy způsoboval retardaci přirozeného vývoje. Naproti němu vždy působil nepřirozeně určený směr, znamenající akceleraci přirozeného vývoje.

Jestliže v ranných dobách starověké společnosti převažoval v případném sociálně-kulturním fungování práva směr daný nadpřirozeně nad směrem k nepřirozenému zvratu, tak v posledních stoletích před Kristem převládl směr daný nepřirozeně. Přirozeným cílem, k němuž dospěla dynamika soc.-kult. funkce starověkého práva byla nehybnost, statická a křečovitá strnulost. Tento přirozený vývoj nezadržitelně směřoval k vlastnímu konci, a byl by k němu zákonitě dospěl, nebýt Božího milosrdenství.

Ve vtěleném Synu Božím je nadpřirozeně obnovena spravedlnost ve všech svých funkcích. Ospravedlňuje každého, kdo žije z víry v Ježíše Krista (Ř 3,26). Tak je společnost skrze Krista v subjektivní duchovní podstatě rázem ospravedlněna, neboli právo v subjektivní duchovní podstatě dokonale funguje. Zároveň je právo jako případná, objektivní podmínka sociálního života uvedeno

na práh nového přirozeného vývoje. Během tohoto vývoje roste případné vnějškové působení práva na stát, politiku, hospodářství, techniku a celek příslušné sociálně-kulturní struktury společnosti, a slabně případné, vnějškové působení práva na ostatní složky soc.-kult. struktury.

Vývoj případné sociálně-kulturní funkce určitého práva je ve společnosti i po Kristu nerovnoměrný. Na jedné straně vývoj sociálně-kulturní funkce práva církevního vždy předbíhá přirozeně postupně dosaženou úroveň fungování práva. Do toho však stále znovu a znovu zasahuje nepřirozeně daný směr sociálně-kulturní funkce jistého práva, a to vždy ve větším a větším rozsahu; to způsobuje místně a dobově omezené případné zpomalování či zastavování přirozeného vývoje.

Druhý směr, svádějící k nepřirozeným vývojovým zvrátům, se prosazuje zejména ve druhém tisíciletí po Kristu. Tak mnozí renesanční a protestantští právníci (72) tvrdili, že právo je pouze zvykové. Od té doby musí být právníká studie, pokud chce být přijata právníky jako původní, laická a omezovat se pouze na rozumové poznatky. Určité právnictví se případně zbavuje jakýchkoli stop náboženství. Mnozí právníci si počínají, jako by žádný Bůh vůbec nebyl (73). Protestantští právníci se zajímali především o záležitosti, které vynesla do popředí soupeřivost různých národů, jež se živelně projevila od časů renesance (74).

Vlastní advokátní funkce se vyvinula jinak v těch sociálně-kulturních strukturách, kde se udržela převaha soudního řízení ústního, a jinak tam, kam pronikly ve větší míře a na delší dobu zásady převzaté z římského právního procesu písemného. Vynikající význam advokacie francouzské a anglické souvisí především s právní okolností, kdežto namáhavý vývoj advokacie v českém a německém prostředí má za příčinu přijetí řádů, v nichž nejenže převládalo neveřejné řízení písemné, ale také (v trestních záležitostech) vládla zásada neuznávající obžalovaného jako stranu. Za Rakouska, po odstranění předbělohorských právních řádů domácího původu, platných v českých zemích a zakládajících se na ústním řízení, ústní podání a veřejnost skoro zmizely. Teprve převratem 1848 byl o ně znovu zahájen boj a všechny rakouské ústavy je od té doby prohlašovaly za svou zásadu. Ve skutečnosti však byly zavedeny (r.1850) pouze v trestním řízení pro civilní osoby, ve kterém byl použit trestní řád francouzský.

Ve 20. století pozbývá titul advokáta svou někdejší zvučnost a zaniká v záplavě jiných titulů, jimiž společnost tak oplývá. V západní společnosti trvá proslulost a prestiž advokátního stavu déle a je méně přerušovaná, než ve střední Evropě, kde je nestálejší (75).

Právní pozitivismus, v němž bylo ve 20. století vychováno jisté pokolení advokátů, se spokojoval s vymezením, že právo je norma, s níž je spojena hrozba státního donucení. Nedbal na to, odkud bere stát oprávnění k donucování. Právní pozitivismus nedovedl dát uspokojivou odpověď ani na četné další otázky, které si člověk klade, jsou-li mu ukládány nějaké sebezápory. Odpoutání práva od transcendentna není plně možné (77).

Přes značný rozsah vlivu zvráceného směru v sociálním fungování určitého práva, způsobujícího zaostávání přirozeného rozvoje objektivního působení práva na stát, politiku, hospodářství, techniku a celek sociálně-kulturní, a oslabování ryze vnějškového působení práva na náboženství, mravnost, umění, výchovu, jazyk a teorii, jde o místně a dobově omezený směr. Dějiny potvrzují, že každý podobný směr se posléze vyčerpá, aby mohl být nahrazen směrem opačným, daným nadpřirozeným činitelem. Sociální učení církve však nespolehá na nějakou dějinnou samočinnost, nýbrž dosažení sociální spravedlnosti plně závisí na Boží milosti, o níž je třeba při všem sociálním snažení člověka neustále prosit v pokorné modlitbě (78).

A 3. B) DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE STÁTU

Pokud předpokládáme stát v pravěké společnosti, tedy šlo o zařízení všestranně dokonale funkční. Dynamický ráz fungování původního státu nebyl v rozporu s neměnností tohoto fungování. To nelze vysvětlit působením přirozených činitelů. Přirozené změny však zákonitě všeobecně zasáhly fungování státu v důsledku primární dezintegrace lidské přirozenosti.

Vývoj sociálně-kulturního působení státu ve starověku pak přirozeně vyústil do stavu, kdy se maximálně prosadil vývojový směr, určený nepřirozenými činiteli. Přejít z tohoto kritického stavu k dnešnímu rozvoji fungování státu nevede žádným přirozeným, samočinným dějinným procesem. Vede přes Bohočlověka.

Vtělený Bůh byl odsouzen k smrti, protože se náboženská a státní moc obávaly ztráty svých výsad ve spásu, v jejímž duchu přišel znovu povznést společnost. Jeho smrt měla nejen (kromě jiných) státně-politické příčiny, ale měla i státně politické důsledky. Jeho kříž nebyl vztyčen v soukromém prostoru jednotlivce, ani pouze v posvátné oblasti náboženského života, nýbrž také v jiné oblasti, než je oblast vyhrazená soukromému náboženskému životu. Trpěl za městskými hradbami (Ž 13,12), a v okamžiku jeho smrti se roztrhla chrámová opona. Spása, kterou přinesl, není jen spásou duše jednotlivce, nýbrž také probuzením nového občanského života.

Nejhlubší státoprávní význam Bohočlověka spočívá v tom, že posvětil státní politiku v samotných základech. Člověk byl osvobozen. Stát přestal zotročovat člověka a žádat od něho náboženskou věrnost. Stát už není nejvyšší a poslední skutečností. Představitelé státu už nejsou předmětem svrchované úcty a oddanosti. Křesťanství osvobodilo člověka od výhradního otročení časnému rádu a moci, jež mu dříve zaručovaly štěstí a naději pro život. Křesťanství zajistilo člověku nezávislost vůči státní politice. Spása už nepřichází od státu, ale také nikoli bez státu.

Vzhledem k tomu, že Boží pravda osvobozuje, a to s účinkem pro toho, kdo ji vykonává (Jn 8,32;3,21), pak se křesťanství musí zapojeným způsobem zabývat státní politikou. Příslib spásy a konečný výhled nestaví křesťany do záporného a jednostranného vztahu, nýbrž do vzájemného vztahu ke státně politické skutečnosti. Křesťané totiž vždy považují státně-politické uskutečnění za něco prozatímního, ale nikoli lhostejného. Jinými slovy, věřící nemůže zanedbávat veřejný občanský život, třebaže ví, že tvářnost tohoto světa pomine, neboť očekává spásu tohoto světa jako své konečné štěstí a podílí se na odpovědnosti za ni (79).

Církvi, resp. její viditelné hlavě, papeži se ve středověku dostalo širší pravomoci vzhledem ke státu a státníkům, než vyžaduje podstata obou, vyplývající z jejich cílů, a vzhledem k církvi také z Kristova ustanovení. Germánské volební právo krále a zřízení římsko-německého císařství byly dva dějinné prvky světského práva, které - v součinnosti s prvky církevního práva - tvořily podklad vynikající moci papežů ve středověké společnosti. Karlovcí rozšířili a upevnili církevní stát. Karel Veliký byl jmenován císařem římské říše a měl hájit církev. Toto císařství se podstatně lišilo od antického. Nebylo prostě přeneseno z antického Říma k Frankům či Germánům. Nebylo spjata jen s královskou hodností některého národa. Císař skládal přísahu věrnosti papeži, aniž se tím stával jeho vazalem. Málo výrazné rozlišení případně, podmiňující náboženské funkce určitého státu od vlastní funkce státu však v jistém ohledu omezovalo pravomoc církve (např. Otto I., Jindřich III.).

Nápravné úsilí (sv.Řehoř VII.) vyvrcholilo Wormským konkordátem (r.1122) a na I. lateránském sněmu (r.1123). Avšak touha některých státníků po neomezené moci (80) vedla k četným cesaropapistickým sporům. Pobýtem ve Francii, resp. případnou závislostí papežů v Avignonu na

francouzských státnících, se ještě více podnítily spory o vztahu státu k církvi. Mnozí státníci si během západního rozkolu zvykli jednostranně působit na církevní moc. Třebaže došlo k různým konkordátům, přesto nesprávné výklady bazilejského sněmu značně pronikly do jistého státního zákonodárství (Francie, r.1438), a četní státníci dbali více práva národního než církevního. Na to navázalo reformační hnutí. Jeho představitelé, upírající papeži a biskupům pravomoc v církevních záležitostech, přiznali ji státníkům. To se záhy prosadilo v některých státech (např. ve Francii gallikanismus, v Německu febronismus, v Rakousku josefinismus). Přehnané mocenské rozpětí některých států buď donutilo církve zřici se mnohých svých práv v podobě konkordátů, nebo způsobilo rozluky církve od státu, nebo vedlo k jednostranné, státní, ryze vnějškové úpravě vztahů mezi státem a církví.

Zatímco v 1. tisíciletí po Kristu se účinné fungování státu prosazovalo (kromě vlastní státoprávní oblasti) především na úrovni náboženské a mravní, kde působení státu má ryze případný, vnějškový ráz; ve 2. tisíciletí se ve značné míře oslabuje případná náboženská a mravní funkce státu, zpočátku ve prospěch zvětšující se případné umělecké, výchovné, jazykové a teoretické funkce státu, a konečně ve prospěch politicko-vojenské, hospodářské a technické funkce státu.

Sledujeme-li vývoj sociálně-kulturní funkce rakouského státu, ukazuje se, že habsburská dynastie byla většinou navenek katolická (kromě Marie Terezie a Josefa II). Josefinismus (71) hluboce zasáhl do církevního života tím, že smísl daný stát s církví ke škodě obou (72). Průvodním znakem tohoto případného, objektivně podmiňujícího působení rakouského státu na náboženství a mravnost, bylo rozšíření politického, hospodářského a technického fungování daného státu, urychlené politickými zmatky v letech 1848-49. Tyto politické zmatky objektivně podmínily vnitřní změny absolutistického systému, jež se projevíly mj. v oblasti hospodářské politiky státu. Od poloviny 19. století se daný stát snažil řadou opatření podnítit hospodářský rozvoj na základě soukromo-kapitalistického podnikání. Prosazoval neomezenost podnikání. Právě liberální buržoazii vyšel vstříc zrušením konkordátu s jeho zvláštními soukromo-právními a veřejno-právními dopady. Zrušení tradičních vlastnických vztahů a přeměna půdy ve zboží otvíraly cestu soukromému podnikání v zemědělství a vytvářely předpoklady pro celospolečenskou platnost kapitalistických a zbožně-peněžních vztahů.

Tak daný stát vyvolal podnikatelskou horečku, vrcholící ve třetí čtvrtině 19. století. Tento hospodářský rozmach si vynutil změny technologické a modernizaci dopravní sítě. Po hospodářských otřesech v 70. letech došlo ke vzrůstu usměrňujících zásahů státu do hospodářského podnikání (83). Rozvoj politicko-vojenského fungování rakouského státu (budování důmyslného policejního tělesa a modernizace armády) při současném oslabení případné mravní a náboženské funkce státu, přivodil labilitu daného státního zřízení (84).

Nově vzniklý československý stát uzákonil a začal provádět pozemkovou reformu, sociálním zákonodárství zlepšil hospodářské postavení pracujících, a záhy též podnítit národnostně zabarvenou soukromo-podnikatelskou činnost. Pokud však jde o případné působení státu na náboženství, přinesl ještě větší úpadek. Bez této duchovní podstaty mravního života zůstaly i jeho národně-humanitní programy povrchní a zpuchřelé. Proto tato demokracie při prvním politicko-vojenském náporu, jemuž byla vystavena během II. světové války a po ní, přestala řádně fungovat a podlehla vlivu živelných politicko-mocenských hnutí.

Případná totalizace a jednostranné rozšiřování fungování některého státu, k čemuž demokracie svádí, není důkazem slabosti demokracie jako takové. Demokracie totiž řádně funguje všude tam, kde jsou občané po stránce náboženství, mravnosti, vzdělání a teoretických znalostí státu a práva na úrovni vyspělosti k vymoženostem daného státního zřízení. Čím se sociálně-kulturní život národů stává členitějším, tím je potřebnější nejen účinné státně-politické těleso, ale také jeho souladné

sociálně-kulturní fungování, zahrnující též náboženskou, mravní a výchovnou funkci (školskou i pomocí hromadných sdělovacích prostředků), aby občané byli pro demokracii řádně kultivováni (86).

Po pádu totalitních zřízení v Evropě v roce 1989 hrozí nadále nebezpečí, že se pocity nenávisti a hněvu znovu vybijí a vyvolají vážné zápasy a velké utrpení, pokud poleví morální síla a cílevědomá snaha poskytovat svědectví pravdy. Staré útvary totalitarismu a autoritářství ještě nejsou poraženy a hrozí nebezpečí jejich opětného rozbujení (87).

B 1. A) SOUČASNÉ PŮSOBNÍ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ NA PRÁVO

Pokud jde o pronikání náboženských hodnot do oblasti práva, podstatně kultivující vliv náboženství na právo se projevuje už tím, že křesťan nemusí čekat na právní pokyny a zákonné směrnice, nýbrž sám, svým křesťanským duchem lásky proniká nejen myšlení a mravy, ale také zákony a zřízení té občanské společnosti, ve které žije.

Právní fungování náboženství má ovšem dvě úrovně: přirozenou a nadpřirozenou. Přirozená se projevuje tím, že náboženství v subjektivní duchovní podstatě vždy dokonale a nevyhladitelně, kdežto případně, jako objektivní podmínka pouze v jistém rozsahu (který se liší od národa k národu) formuje či strukturuje právo. Když mluvíme o nevyhladitelném právním fungování náboženství, znamená to, že odstraněním náboženského působení se v podstatě odstraňuje samotné právo. Nadpřirozená úroveň právní funkce náboženství se projevuje v církevním právu. Církevní právo není prostě nějaké právo, ani pouze jedno z různých druhů práva. Je totiž vnějším projevem vnitřního života církve. Je součástí a funkcí struktury církve založené Kristem v podmínkách společnosti. Církevní právo se liší od každého jiného práva podstatně, ale i případně, co do objektivní podmíněnosti. Každé právo v společnosti v době po Kristu je v subjektivní duchovní podstatě vždy dokonale kultivováno hodnotami náboženství, mravnosti, umění, výchovy, jazyka a teorie, kdežto politika, hospodářství, technika a sociálně-kulturní celek nemá nejmenší vliv na duchovní podstatu práva. Naproti tomu církevní právo je v duchovní podstatě vždy dokonale strukturováno všemi uvedenými složkami a jejich celkovým působením. Proto kodex církevního práva není jen pouhý zákoník. Mezi činiteli tohoto práva vyniká trojí:

- Bůh: jeho spásonosná a stvořitelská vůle,
- přirozený zákon a pozitivní zákon,
- zpřítomnění Boží spásné vůle v lidské skupině v Kristu a v církvi.

Struktura církevního práva vyplývá z trojí funkce církve - učitelské, kněžské a královské. Funkcí církevního práva je tedy učit (CIC III, kán.747-833), posvěcovat (CIC IV, kán.834-1253) a řídit (CIC VI, kán.1400-1752).

Co se týká právní funkce mravní substruktury, je nesporné, že k právu nestačí jen vůle k jeho provádění, nýbrž je třeba také jisté prováděcí pohotovosti, neboli svobodně a záměrně poměrně ustáleného uzpůsobení v člověku. Nedostatek mravních pohotovostí (ctností) v subjektivní duchovní podstatě vylučuje účinnost práva.

Samotná právní znalost bez žádoucích mravních postojů a pohotovostí má nepříznivý dopad. Snadno vede k právním pseudo-vědomostem, k obratnému obcházení zákona, k jednání zaměřenému protispolečensky, k sobeckému zneužívání právních znalostí.

Naopak lze často provést požadavky právních předpisů i bez jejich důkladnější znalosti, pouze na základě příznivých mravních postojů, pohotovostí a skutků. Tím je možno vysvětlit skutečnost, kdy se částečně nebere ohled na dobře známé právní normy, a naopak jedná-li se podle zákona ve vztahu k předpisům jednotlivci neznámým. Prolínání mravní normativní soustavy do právní normativní soustavy také umožňuje, aby míra ohledu na právo byla vyšší než odpovídá možnostem jednotlivců seznámit se s požadavky právních předpisů.

Lidské postoje a úkony jsou v podstatě určovány především duchovně-mravní vyspělostí člověka. Postoj člověka vůči právu je výrazně ovlivňován jeho celkovým hodnotovým zaměřením, které je ovšem koneckonců dáno hloubkou a opravdovostí jeho duchovního života, zejména jeho vztahu k Bohu, jakož i poměrně ustálením uzpůsobení člověka k dobru (88).

Důležitým předpokladem účinnosti práva je jeho teoretická znalost. Bez důkladné znalosti práva ze strany občanů není možné plnit některé jeho funkce (racionalizační, zajišťovací, řídicí, kontrolní, aj.). Právní znalosti jsou důležité nejen z hlediska určitého jednání ve společnosti. Zprostředkovávají také poznání o společensky uznávaných hodnotách, normách a zásadách řízení. Jsou do jisté míry učební pomůckou rozumného uspořádání mezilidských vztahů.

Teoretická znalost práva, osvojená ve školské výchově či pomocí hromadných sdělovacích prostředků, doplňuje stávající mravní ctnosti, a tak funguje ve smyslu provádění práva. Čím více právních znalostí má jedinec, tím více má příležitostí k nalezení mravně dobrého řešení konkrétních nesnází.

Jestliže znalost právních předpisů spolurozhoduje o účinnosti práva, potom proces sdělování mezi zákonodárcem a občanem má probíhat rychle, spolehlivě a bez rušivých vlivů a zkreslení. Splnění těchto požadavků závisí na jazyku a stylu právních předpisů. Nedostatky v tomto směru vyvolávají dlouhé náročné spory (oslabují tak racionalizační funkci práva), nejednotné provádění práva (jsou pak disfunkční z hlediska požadavků právní jistoty), zkreslené názory o povaze a funkci práva. Jazyk a styl podání práva umožňuje zákonodárci předávat užitečná poučení těm, kdo provádějí právo (89).

S rozvojem sociálně-kulturní funkce práva vyvstávají víc a více potíže se srozumitelností určitého právního jazyka širším vrstvám společnosti. Jazyk četných právních předpisů se pro svou krajní strohost stává překážkou šíření práva v širších vrstvách společnosti (90).

Přítom je ovšem nezbytná jistá výběrovost jazyka právních předpisů, který nemůže být totožný s běžným jazykem hovorovým. (91) Jazykový styl tedy musí být mírně stručný a v tomto směru hospodárný, ale jakmile přesáhne míru stručnosti, stává se nesdělitelným. Právní jazyk sice nelze přizpůsobit úrovni kteréhokoli z občanů, ale je třeba jistého rozlišování jazyka práva podle zvláštního okruhu občanů, kterých se týká.

Pokud jde o pronikání politicko-mocenských zájmů do oblasti práva, má toto pronikání povahu ryze případnou, neboť jako objektivní podmínka usnadňuje v nějaké míře výkon práva. K provádění práva v subjektivní duchovní podstatě není zapotřebí politické moci státu. Vyskytne-li se v některém státě živelné působení mocenských zájmů jedinců či skupin na právo, je to případně nebezpečné; má-li např. soudce vykonávat svůj úřad nezávisle, musí být zajištěno, aby soudce, který se případně

znelíbil mocným skupinám ve státě, nebyl proto ohrožen ve svém postavení a funkci. Jinak by soudcovská nezávislost zůstávala pouze na papíře.

Jedná-li se o sociální postavení soudců, vystupuje zde do popředí také otázka případné závislosti práva na hospodářském činiteli. Ačkoli pronikání hospodářských zájmů do oblasti práva má ryze případný, vnějškový ráz, nelze jej opomíjet. Např. otázka nákladů potřebných k dosažení nejlepších výsledků soudnictví je velmi závažná. Nicméně výdaje na soudnictví tvoří jen jednu z podmínek dosažení cíle, a nikoli měřítko jeho účinnosti. Rozsah práce soudnictví není samostatným měřítkem účinnosti jeho fungování, nýbrž jenom jedna z případných podmínek, objektivně usnadňujících dosažení jeho cíle.

B 1. B) SOUČASNÉ PŮSOBNÍ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ NA STÁT

Třebaže se v určité občanské společnosti uplatňují jednotlivé útvary a činnosti v nedílné jednotě s kulturními významy, obsahy a vůbec hodnotami, jakož i s jejich tvorbou a užíváním, z hlediska sociálně-kulturního pronikání do oblasti státu dlužno rozlišovat přirozeně podstatně dokonale strukturující, kultivující účinek působení hodnot náboženských, mravních, uměleckých, výchovných, jazykových, teoretických a právních, od vlivu ostatních složek a celku sociálně-kulturního, který se nedotýká subjektivní duchovní podstaty státu, a může jej ovlivňovat v nějaké míře jen jako jeho případná, objektivní podmínka, tedy sociální tlak určitého stupně.

Pokud jde o státní funkci náboženské substrukтуры, státní život je v podstatě pouze skrovnější část života náboženského. Vzhledem k tomu, že Bůh je původcem lidské přirozenosti, které udělil nadání ke společenskému životu, je třeba tento duchovní základ považovat za původce státu v poslední příčině a stát za část světového Božího plánu. Veškerá státní autorita vychází od Boha, který je jejím nadpřirozeným zdrojem. Představitelé vládní moci státu ovšem nepocházejí přímo od Boha, nýbrž od občanů. Svrchovaná autorita státu není vázána některým vládním zřízením, protože různé druhy vládního zřízení nepocházejí přímo od Boha, ale od lidí.

Ačkoli je státní autorita ve své oblasti objektivně nezávislá na náboženství, přirozeně na ní vždy dokonale závisí ve své subjektivní duchovní podstatě. Ani případná, objektivní nezávislost státu na náboženství není dokonalá, nýbrž se uplatňuje pouze v nějakém rozsahu. Náboženský činitel totiž působí na stát v jisté míře jako případná, objektivní podmínka, usnadňující jeho trvání a fungování.

Stupeň případného vlivu náboženství na občanskou společnost se liší od státu ke státu. Rozdíl mezi státem a náboženstvím dodává jejich vzájemným vztahům zdání jakéhosi napětí. V minulosti náboženství někdy působilo na určitý stát v takové míře, že jej skoro vsřebávalo; naproti tomu mnohý stát si dnes případně přisvojuje náboženství tím, že jej snižuje na prostředek upevnění své moci (92). Avšak jako náboženská, tak občanská oblast skupinového života má každá svou nezávislost a svou vlastní zákonitost. Proto vzniká zásadní spor, když stát překračuje své hranice. Obě oblasti se prodlužují v oblast mravní a prostřednictvím mravnosti se vzájemně ovlivňují, když se střetnou mravní požadavky, podstatně plynoucí z víry, a mravní požadavky, které jsou případně vlastní občanské činnosti (93).

Podobně je tomu i se vztahy církve svaté vůči občanské společnosti. Každá z nich má ve své oblasti všechny prostředky k dosažení všeobecného cíle: církev k dosažení spásy, stát k dosažení hmotného blahobytu. Obě jsou ve svém oboru svrchované a nezávislé, pokud jde o dosažení cíle. Přes odlišnost oborů a pravomocí jsou obě společnosti spojeny dvojitým svazkem: jednak mají stejný

materiální předmět, jednak stejný člověk, který je předmětem státní péče, je předmětem působení církve, a to po všech stránkách, které se týkají mravního řádu (94).

V sociálně-kulturním životě společnosti je řada činností a útvarů, které spadají do oblasti zájmu státu i do oblasti působnosti církve. Např. pozitivní zákony státu mohou odpovídat přirozenému právu nebo mu odporovat, a následně působit dobro nebo zlo jak v oblasti duchovní, tak v občanské. Církev působí na dané záležitosti jejich hodnocením, radou a doporučením státníkům, což plyne z její povinnosti duchovně-mravním základům, vycházejícím z evangelia. Stát, který bezpodmínečně přijímá toto stanovisko církve, nepozbývá svou autoritu, nýbrž naopak se mu dostává jejího posvěcení, posílení a zpevnění. Jedním z úkolů papežské moci je vždy usilovat o to, aby se mezi státem a církví v celém světě uplatňovaly, řádné, přátelské vztahy, aby věřící mohli žít pokojně ve víře, a aby církev mohla zároveň poskytovat státu pevnou oporu, kterou poskytuje všude tam, kde je jí dovoleno a usnadňováno svobodně konat své dílo (95).

Vzhledem ke své povaze a funkci se církev neváže pouze na některé státní zřízení, ústavu nebo vládu (96). Proto je schopná tvořit velmi těsné vazby mezi různými občanskými společnostmi.

S podstatnou státní funkcí náboženské substruktury těsně souvisí státní funkce substruktury mravní. Mravnost je přirozeně nezbytně nutná pro každou občanskou společnost. Funguje tedy státně v subjektivní duchovní podstatě vždy dokonale, a jako případná, objektivní podmínka státu pouze v určitém rozsahu, který je v každém státě jiný. Podstatná státní funkce mravnosti spočívá v samotné okolnosti, že stát se neobejde bez občana jakožto člověka. Avšak dříve, než se jednotlivec stane občanem, příslušníkem státní společnosti, stává se členem rodiny. Ve své rodině vyrůstá každý jednotlivec spontánně jako příslušník národa. Rodina i národ mají práva nezávislá na právech státu. Především ale jedinec sám, jakožto svobodná bytost, má jistá práva a povinnosti (97). Ježto tu jde o přirozené vlastnosti společenské povahy člověka, nemohou být potlačeny tím, že je člověk zařazen do občanské společnosti, nýbrž musejí být pojaty do státní soustavy bez podstatných změn. Cílem státu totiž není přetvářet lidskou přirozenost, nýbrž pomáhat jejímu plnému rozvoji.

Člověk je od přirozenosti svobodný a existující pro sebe. (98) Každý jednotlivec je obdařen vůlí, jíž je schopen svobodně se rozhodovat v občanské oblasti svého života. Lidská svoboda je svorníkem v klenbě každého rozumného uspořádání společnosti (99). Rovnost svobody spočívá obecně v tom, že všichni lidé podléhají stejnému božskému zákonu a jeho důsledku - přirozenému zákonu mravnímu, a mají vůči němu stejné závazky a práva. Rovnost svobody ve zvláštním smyslu - pokud jde o občanskou společnost - spočívá v tom, že všichni lidé jsou povinni řídit se pozitivním právem a zákony. Z toho obecně plyne, že vláda nad občany je vláda nad svobodnými bytostmi, resp. že směřuje k dobru ovládaných (100).

Každá svobodná volba ve státě vyžaduje cílevědomé zvnitřnění, vyzrálé podle mravních požadavků, které často převyšují sám zákon společenských nutností (Sk 5,29).

Přítomnost státu a jeho fungování nutně vyžaduje od jednotlivce poslušnost ve všem, co je spravedlivé a nezbytné k dosažení společného dobra (101).

Společenské založení člověka znamená, že občanská oblast jeho společenského života tvoří nedílnou součást jeho osobní důstojnosti; potom případné zotročování nějakým státem znamená potlačování této důstojnosti. Na druhé straně úsilí o dosažení plné lidské důstojnosti musí zahrnovat také dosažení plného práva v občanské společnosti, kde člověk projevuje svou důstojnost na úrovni života státního. Státní uvědomění, ke kterému se dnešní člověk pozvedl, je důsledek humanitních snah. Dějinně určené společenství si stanoví státní strukturu, aby pokračovalo a rozvíjelo se jako

společensví. Tím, že se navenek projevuje státně a utváří se ve státní těleso, společensví se do značné míry dává sobě samému za cíl (102).

Jako každý stát, tak i demokracie spočívá v subjektivní duchovní podstatě na náboženství a mravnosti, avšak demokracie, víc než kterékoli jiné státní zřízení, spočívá na těchto hodnotách také případně. Rozsah případného, objektivně podmiňujícího působení mravnosti v demokracii je větší, než v jiných státních formách, neboť její úřední aparát je rozsáhlejší a funkce rozmanitější. Skutečná demokracie spočívá na mravní vyspělosti nejširších společenských vrstev (103). Takto demokracii vyjadřuje nejlépe pojem lidství (104). V demokracii musí být každý brán jako samostatná osobnost (105).

Demokracie také předpokládá své příznivé hodnocení ze strany občana a z toho plynoucí postoj a účast na veřejném dění ve státě. Nějaký stát se tím snáze může zvrhnout v totalitní, čím méně se občané starají o politický život státu a čím více daným zřízením pohrdají (106). Mravním předpokladem trvalosti demokracie je smysl pro spolupráci, podnikavost a odpovědnost. (107) Mravní původ některých nedostatků demokracií spočívají tedy v nepříznivém vztahu člověka k nim, a koneckonců k druhému člověku, v nedostatku bratrství (108).

Tak se dostáváme k přirozeným, spontánně se utvářejícím společenským na základě příbuzenském a kulturním: rodina, národ, mezinárodní společensví. Přirozená samostatnost těchto společenskví vyžaduje, aby stát zachovával jejich práva a nesnažil se je nahrazovat; na druhé straně je však jeho přirozenou povinností pomáhat tam, kde si tato společensví sama nestačí (109).

Jako hodnoty náboženství a mravnosti v podstatě dokonale vtiskují řádnou strukturu občanské společnosti, a tak zhodnocují každý stát, podobně státně funguje také umění, výchova, jazyk a věda (110)

Naproti tomu vliv substruktur: politické, hospodářské a technické na stát je, přes svůj obrovský rozsah, ryze vnějškový, případný. Působí na občanskou společnost v nějakém stupni jako sociální tlak (111).)

B 2. A) SOUČASNÉ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNGOVÁNÍ PRÁVA

Funkcí práva jakožto zákona je určit, co přísluší každému občanu jako jeho vlastní; jde o to rozlišit, co náleží společnosti a co jejím příslušníkům. Funkcí zákona, a tedy i zákonodárce je celkově vést příslušníky společnosti k společnému dobru. V tomto fungování zákona lze rozlišit čtyři prvky: rozkazování či příkazování, zakazování nebo zabraňování, připouštění, trestání. (112)

Důležitým rysem fungujícího práva je vynutitelnost. Avšak pozor! Kantův názor, že vynutitelnost je sama podstata práva je scestný. Nejde přece jen o fyzickou vynutitelnost, protože pak by každý nátlak, i zločinný, byl oprávněný. Vynutitelnost práva je spíše dovolenost, a pouze v některých případech je to povinnost použít nátlaku k obhájení nebo uplatnění práva (113). Důvodem závaznosti zákona je zákonodárcova vůle, která nevyžaduje nic nespravedlivého (114).

Důležitost práva jako sociálního regulátoru vede některé sociology (např. P.A.Sorokin) k tomu, že považují právo za hlavní znak společnosti (115). Společenské fungování práva probíhá dvěma proudy:

- působením práva pozitivního, úředně platného a prosazovaného státní mocí,

- působením práva intuitivně poznávaného, které není vždy shodné s právem uznávaným v dané občanské společnosti (116).

Toto fungování práva má dvě stránky: příznivou, spočívající v sociální kontrole, a zápornou, zakládající se v odstraňování sociálního napětí. Podle toho se dá rozlišovat kontrolní, resp. ochranně-zajišťovací funkce práva od jeho funkce regulativní. Obě tyto funkce se vzájemně doplňují. Každé právní odvětví plní řadu zvláštních úkolů. Jednotlivá právní odvětví se liší podle vzájemného vztahu svých funkcí, dle způsobu, jak dochází k nejlepšímu řešení mezi jejich případně se střetávajícími požadavky (117). Právo zmírňuje případné napětí střetávajících se zájmů,. Tím sama soustava státního zřízení nabývá patřičné stálosti (118), neboť právo je podstatná forma státu. (119)

Naproti tomu působení práva na náboženství či mravnost má přes značný rozsah jen případný, objektivně podmiňující ráz. Právo jako sociální tlak jen v určité míře usnadňuje náboženský či mravní rozvoj člověka, ale v podstatě ho nemůže nijak ovlivnit. Může mu spíše jen sloužit (120). Působením právních norem lze docílit jen případných, dílčích změn v mravním životě člověka, třeba změn některých případných předsudků. Výzkumy ukazují, že např. projevy rasových či národnostních předsudků lze postupně oslabovat pomocí právních zásahů (121), ale v subjektivní duchovní podstatě nemůže zajistit dobré mravní jednání. Rovněž vliv práva na různé útvary mravního života, jako je rodina, národ, mezinárodní společenství, má jen případný, sociálně podmiňující ráz (122).

Stupeň společenského přijetí práva ovlivňuje to, zda se právo dodržuje ze strachu před trestem nebo jestli zde působí soubor hlubších kulturních činitelů, které snáze dosahují jednání v souladu s právem (123). Právo tedy předpokládá tyto kulturní hodnoty osvojené ve výchově, v teoretickém poznání, aj., takže vliv práva na tyto kulturní hodnoty se uplatňuje v nějaké míře pouze případně, jako objektivní sociální podmínka. Znalost práva občany se v právnické literatuře sleduje většinou pouze na úrovni neznalosti práva (124). Přitom by bylo záhodno spíše zkoumat kulturní činitele (náboženství, mravnost, výchovu, jazykovou kulturu, aj.), které mají podstatný vliv na utváření právního vědomí společnosti (125). Právní norma musí být zakotvená ve vědomí občanů, tozn.také správně hodnocená, uznávaná a dodržovaná (126),. To se neobejde bez náboženské a duchovně-mravní vyspělosti; jediné ve správně rozlišujícím svědomí může člověk zhodnotit, zda je či není nějaká právní norma v souladu s řádem vlastním jeho přirozenosti, a tedy přijatelná a hodná dodržování občanem jako člověkem, jako mravní bytostí.

K sociálně-kulturním předpokladům účinnosti práva patří:

1) Autorita zákonodárce: Uznávání zákonodárce z jakýchkoli pohnutek (náboženských, mravních, výchovných, vědeckých, aj.) má vliv také na uznávání právních pokynů. Uznání správnosti či potřeby nějaké právní úpravy neplyne v tomto případě jen z ní samé, ale je i výrazem uznání autority jejího původce.

2) Vztah mezi trestem (odměnou) a porušením (zachováním) práva: Pokud se tento vztah shoduje s tím vztahem, který je obsažen v právním vědomí občanů, a pokud se tento právní vztah uskutečňuje v působení soudů aj. zařízení, pak tento soulad posiluje účinnost práva.

3) Vztah jedinců či skupin k protiprávní činnosti: Nepříznivý vztah (vedený pohnutkami rozumnými či emocionálními) vůči protiprávní činnosti zvyšuje společenskou účinnost práva (127).

Ve vlastním fungování práva navenek nejvíce vyniká úloha soudnictví a zařízení, které s ním úzce souvisejí (např. advokacie). Pokud právo přizpůsobuje a řídí střetající se zájmy jednotlivců i skupin, tak úloha právníků spočívá ve sjednocování a usměrňování sporných mínění ohledně práva, a vyhledávání spravedlivých řešení (128), a to v souladu s celkovou soustavou zákonných pravidel, a ne snad pouze s jednou normou. Představují činitele, který zaručuje společenské trvání práva a jeho rozvoj. (129)

B 2. B) SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE STÁTU

Státoprávní substruktura je v subjektivní duchovní podstatě přirozeně všeobecně vždy dokonale funkční politicky, hospodářsky a technicky a celkově sociálně-kulturně (obecné blaho). To znamená, že v tomto směru působí jako činitel kulturně zhodnocující či strukturující; současně stát v tomto směru působí také v jisté míře jako případná, objektivní, sociální podmínka. Vedle toho je státoprávní substruktura přirozeně vždy dokonale afunkční v působení na subjektivní duchovní podstatu náboženství, mravnosti, umění, výchovy, jazyka a teoretického poznání. Proto zde nemůže působit jako kulturně zhodnocující činitel; může však fungovat v těchto oblastech jako případná, objektivní, sociální podmínka, a takto v nějaké míře sociálním nátlakem usnadňovat činnost v těchto oblastech jako katalyzátor.

Pokud jde o náboženskou funkci státu, stát je v náboženských záležitostech nekompetentní, postrádá pravomoc. Přesto není docela lhostejný. Povinností státu je zabezpečit, aby jednotlivci i skupiny mohli svobodně vyznávat Boha (130).

S ohledem na to, že vládní moc státu je požadavek duchovního řádu a pochází od Boha, potom jestliže některé státy či státníci ukládají zákony nebo něco nařizují, co odporuje tomuto řádu, pak jejich zákony a příkazy postrádají závaznou sílu pro svědomí, (131) protože více je třeba poslouchat Boha než lidí (Sk 5,29).

Vnitřní metafyzické prvenství člověka před společností vyplývá z toho, že člověk je v duchovní podstatě nesmrtelný, kdežto společnost je pouze případné bytí, síť vztahů utkaná mezi jednotlivými lidmi, bez nichž by neměla podklad a nemohla existovat.

Výrok, že náboženství je soukromá záležitost, je závěr vyvozený z všeobecné zásady, pod níž si stát a náboženství přiznávají pravomoci jen v oblasti, která jim přirozeně přísluší. Mocenská zařízení státu mají být v náboženských záležitostech neutrální. Zásada o neutralitě státní moci zahrnuje, že osobní názory těch, kdo jednájí jménem daného společenského celku, nemohou mít rozhodující vliv na státní správu; dále určuje způsob, jak se má chovat moc už ustavená vůči náboženskému vyznání a přesvědčení občanů. Neposkytuje však žádný příznivý náznak, jak určité vymezení veřejného blaha opravdu odpovídá přesvědčení občanů, ani jak toto přesvědčení ovlivňuje mocenské zařízení státu a jak se projevuje v činnosti vlády (132).

Jako náboženská funkce státu, tak i jeho funkce mravní má ryze vnějškový ráz. Názor občanů na daný stát, resp. prestiž daného státu nemůže být samotným státem podstatně ovlivněn. Občané totiž nejsou státu podřízeni ve všem, nýbrž jen v některých záležitostech. určitý stát si ovšem může zvýšit prestiž nepřímou, totiž prostřednictvím nějakého mravně vynikajícího státníka, který svou otevřeností i prostotou svého vystupování vzbuzuje úctu v nejširších vrstvách společnosti a ochotu následovat jej (133).

Vláda chrání rodinu, bdí nad spravedlivým rozdělováním majetku prostřednictvím zákonů o smlouvách, o práci, aj., a tak vytváří objektivní podmínky, za jakých se mohou občané všestranně a plně rozvíjet a dosáhnout zvláštního dobra ve shodě s dobrem všech. Občané ve státě jdou za svým přirozeným určením, cílem, za dobrem a štěstím - a jedině ve státě toho mohou dosáhnout. Státní rozměr lidského života vyplývá z cíle, který je v člověku, a jenž mu je dán jeho přirozeností (134).

Člověk žije opravdu svobodně tehdy, pokud zdokonaluje sám sebe. Autorita zase jedná oprávněně, pokud směřuje k celkovému dobru, tozn. když nařizuje to, co je prospěšné společnosti a přispívá k rozvoji všech občanů. Státní autorita je oprávněná, pokud nařizuje dobro, a svoboda zase, když toto dobro vykonává. Nemůže tedy být mezi oběma hodnotami zásadní rozpor (135). Ochrana lidských práv, v níž se projevuje případná mravní funkce státu, je zdůrazněna zejména v demokracii. Demokracie musí však dbát na to, aby sama nezasahovala do záležitostí týkajících se lidských práv člověka. Lidská práva čili přirozená práva plynou ze samotné přirozenosti člověka. Jsou tedy nezcižitelná, a nikdo se jich nemůže vzdát. Jsou nedotknutelná: nemohou být žádným zákonem potlačena. A jsou nevykořenitelná: i kdyby byla někým dlouhodobě porušována a tlumena, nepozbývají tím své platnosti. (136)

Na rozdíl od takovéto funkce státu, která má povahu pouze sociálního nátlaku, má působení státu na politické dění v občanské společnosti povahu kulturního zhodnocování. Stát funguje politicky především tím, že vládne. Stát není dočasná vláda, jež je naopak dočasným zařízením státu, který je sám trvalý. Cílem politického fungování státu je zajištění spravedlivého míru ve společnosti a ochrana občanské společnosti před vnějšími a vnitřními nepřáteli. Politická moc, síla policie či armády, pomocí kterých stát dosahuje tohoto cíle, tvoří případnou součást státu (137). Rozmach vojenského a policejního tělesa si po dvou světových válkách vynucuje potřeba politického ustálení světových velmocí, ale jedině státní či mezistátní autorita vtiskuje tomuto sociálnímu tělesu oprávnění a kulturně ho zhodnocuje a strukturuje, aby se toto zmohutnělé těleso nevymklo kontrole oprávněné autority (138).

Podobně kultivujícím způsobem působí stát také v oblasti hospodářství, a to uskutečňováním obecného blaha (139). Rozhodující pro hospodářskou funkci státu je zajištění životní úrovně nejširších vrstev občanské společnosti, a to úrovně důstojné člověka (140). Při státním zasahování do hospodářství však není důležitý jen cíl: člověk důstojný blahobyt ve všech vrstvách občanské společnosti, ale také způsob, jak se tohoto dosahuje. Hospodářské fungování státu musí být podřízeno zásadám solidarismu, který se vyhýbá krajnostem jak liberalismu s jeho dravým, živelným a bezohledným kapitalismem volné soutěže, tak socialismu s jeho popřením svobody jednotlivce (141).

Podstatné a kultivující je také technické fungování státu, neboť samotný živelný rozmach techniky nevede k žádoucímu obecnému blahu občanské společnosti. Samotný technický pokrok bez kultivace státní a mezistátní autoritou by vedl jen k prohlubování propastných rozdílů v životní úrovni do té míry, že by se většina společnosti nacházela na nedůstojně nízké životní úrovni, kdežto menšina by žila přepychu. Státní či mezistátní autorita přirozeně musí techniku podstatně strukturovat, a tak ji kultivovat (142). Pokud takto nějaká demokracie nefunguje, tak se dostává do jednostranné závislosti na technice, např. na hromadných sdělovacích prostředcích a dočasně se zvrhá v mediokracii. Odtud vede cesta jen pomocí zesílené náboženské a mravní funkce daného státu.

1) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologiae, I,94,1,2k4; 95,1; 96,1; I, II,81, 5k2; 82,3; 85,3k5; 89,3; II,II,62,1; 164,1; III,27,3.

2) Ř 5,18; 7,14-23.

3) Mi 4,1-3; Iz 60,1-15; 68,18-19.

4) G.Glotz, La cité grecque. L'évolution de l'humanité, Paris 1928 Michel.

5) W.G.Forrest, La naissance de la démocratie grecque, Paris 1966, s.66.

6) F.Senn, De la justice et du droit, Paris 1927 Sirey, s.61-66.

7) E.Chalupný, Sociologie, V., Dynamika, Praha 1935, s.60; E.Chalupný, Sociologie pro každého, Praha 1948, s.149.

8) Sv.Tomáš Akvinský, Tamtéž, I,II,196,1.

9) Tamtéž, I,II,98,1; 2k1; 107,1k2.

10) Mt 5,17-19; Lk 16,15-17.

11) Sv.Tomáš, Tamtéž, I,II,107,1k3 a 2; 108,1; II,II,104,6k2.

12) Mt 10,29-31, Lk 12, 6-7, 24-28, Mk 6, 26-30.

13) Mt 22,21, Mk 12,17, Lk 20,25.

14) Mt 16,18-19, Jn 21,15-17.

15) P.Fourier, G.le Bras, Histoire de collectionne caniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratian, Paris 1934, I, s.14.

16) Ch.Petit Dutailis, La monarchie féodale en France et en Angleterre, Paris 1950.

17) J.Tild, L'Abbé Grregoire, Paris 1946.

18) Např. v Rakousku se prosazuje třístupňová soustava soudnictví; přitom první stupeň (instance) je členěna dle stavů: pro šlechtu zemské soudy, pro měšťany magistráty, pro sedláky vrchnostenští justiciáři (kvalifikovaní právníci). Mezi zvláštními soudy vynikají vojenské, důchodkové, obchodní, směnářské, horní soudy.

19) Chalupný, Sociologie, V, s.61.

20) Podrobněji viz: G.Gurvitch, Traité de Sociologie, Paris 1958.

21) Sv.Tomáš, Tamtéž, I,II,97,2.

22) Tamtéž, I,96,4.

23) Chalupný, Sociologie pro každého, s.147.

24) I S 8,4-22; Oz 3,4; 9,15-17; 13,10-11.

25) Dt 17,14-20; I S 10,25.

26) 2 S 12; I Kr 21.

27) I S 13,14.

28) Am 9,11, Iz 11,1, Jer 23, 5; Ez 17,22; 34,23; 37,24.

29) Iz 65,17; Am 9,13; Iz 7,15-22.

30) Dan 2,44; 3,33.

31) Mt 8,11; 5,4-9; Mk 14,24-25.

32) Mt 13,39-49; 24,3.

33) Mk 13,34, Lk 12,36.

34) Přitom nejde jen o království, ale i o jiné způsoby uspořádání státu, vč. demokracie, pokud jsou její požadavky v souladu s duchem evangelia. Podrobněji viz: J.Maritain, Christianity and Democracy, London 1945.

35) Mt 3,2; 4,17; Mk 9,1.

36) Mk 3,22-27, Mt 12,24-29.

37) P.Pavan, Člověk a demokracie, Řím 1967 Studium, s.75.

38) A.Sauvy, La Bureaucratie, Paris 1956; M.Irish, J.Prothro, The Politics of American Democracy, 1979 Englewood Cliffs, s.458.

39) J.C.Livingstone, E.G.Thompson, The Consent of the Governed, New York 1963, s.137.

40) E.Mayntz, F.W.Scharpf, Policy Making, in the German Federal Bureaucracy, Amsterdam 1975.

41) W.A.Niskanen,Jr., Bureaucracy and Rpresentative Government, Chicago 1971, s.3; B.Geist, Sociologický slovník, Praha 1992, s.46-47.

42) Podrobněji viz: T.J.Bahounek OP, Křesťanská sociologie, Olomouc 1990 MCM, s.125.

43) R.Aron, Paix et guerre entre les nations, Paris 1961, s.113-116; R.Bosc, Sociologie de la paix, Paris 1965 Spés, s.105-113; R.Coudenhove-Kalergi, Vom ewigen Krieg zum grossen Frieden, Göttingen 1956, s.166-8.

44) T.J.Bahounek, Křesťanská sociologie, s.141-146.

45) Jan Pavel II, Encyklika Centesimus annus, V,46-51.

46) Např. Antisthenovi byla zdrojem práva příroda, kde vládne zákon silnějšího.

47) Od Zenona k Marcu Aureliovi, přes Epiktéta a Cicerona, s četnými obměnami uznávala škola stoické filozofie, že svět je proniknut neosobním rozumem, společným zákonem přírody, kteří stoici nazývali logos. Není to pro ně účinná příčina, ani vnější vzor tohoto světa, nýbrž jeho vnitřní pravidlo, zajišťující všemu, co je, tedy i vesmíru v jeho celku, že je to rozumné. Ač stoikové správně uvažovali o vnitřním rozumu ve světě, jejich omyl spočíval v tom, že se spokojovali s tímto rozumem a zapomínali ho napojit na vyšší, božský Zákon.

48) Podrobněji viz: H.M.Arquilliére, L'Augustinisme politique, Paris 1935, s.2-32; Hrabar, La cotrine de droit international chez St.Augustin; Viz: Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique, Paris 1932, s.420-8; L.Halphen, Charlemagne a l'empire carolingien, Paris 1949, s.136-8.

49) Sv.Augustin, De civitate Dei XIX, 217.

50) F.de Vitoria, De potestate Civ., §21.

51) F.Suarez, De legibus II/19,9; F.de Vitoria, De Inclis, III/1,2.

52) H.Grotius, De jure belli ac pacis, Prologomenes § 40, r.1625.

53) F.Weyr, Theorie práva, Brno 1936.

54) V.Kubeš, Právní filosofie XX. století, Brno 1947, s.51.

55) J.Maritain, Integroální humanismus, Řím 1967 Křest. akademie, s.177- 179.

56) Už podle Sokrata člověk nežije přirozeně, pokud se dává unášet nahodilými podněty, nýbrž teprve tehdy, když vystihuje podstatu lidství, a ta spočívá ve směřování k dobru. Tomu slouží i pravidla lidského soužití, zejména státní zákony. Proto poslouchat státní zákony není projev slabosti, nýbrž člověk naopak prokazuje své lidství. Tak už na počátku řecké filozofie je stát podáván jako výraz řádu a souboru věčných norem, které umožňují lidem naplňovat své poslání - žít mravně.

57) Platonovo objektivní jsoucnost, soustava idejí je zaměřena směrem k nejvyšší ideji - k ideji Dobra. Ta ovládá nižší ideje. Také stát má smysl ve službě dobru. Ovšem toto dobro není u Platona individuální dobro, nýbrž cíl, který lidstvo uskutečňuje jako celek. Ježto Platonovo chtění dobra splývá v jedno s poznáním dobra, dospívá ve své první utopii (Ústava) k požadavku vlády filozofů. Jeho vzorný stát je zřízen podle zásady, že spravedlnost ve státě znamená uložit každému takovou činnost, pro jakou je nejlépe uzpůsoben. Ideu státu - dobro, může uskutečnit teprve soubor občanů. ve druhé utopii (Zákony) uznává nemožnost vlády filozofů, protože nemůže najít lidi, kteří by žili jen pro dobro. A tak je nutno se spokojit s vládou zákonů. Zákon jako neosobní, věčný projev snahy o dobro, má nahradit filozofy, lidi usilující o věčné dobro. Záleží jenom na to, aby se ve státě žilo dle zákonů.

58) Aristoteles, Politika, I,1.

59) Gn 12,1-20; Ex 7-11.

60) Jestliže bylo Augustinovo učení o Božím státě posléze některými teology omezeno na představu církve svaté v Římě, tedy byl získán teoretický základ, jehož mnozí křesťanští vzdělanci využívali k jednostrannému vyvyšování církevní moci nad mocí světskou. Mírné působení církve na stát bylo ovšem vždy opodstatněné: nejde pouze o důstojnost a vznešenost církve, jako sice ne zcela dokonalé, ale přece jen církve svaté, založené Bohočlověkem; ani nejde jen o to, že svou učitelskou pravomocí je povolána radit také v řešení otázek sociálních; nýbrž jde o skutečnou pravomoc církve, které je každý stát podřízen a zavázán k poslušnosti.

61) Dante Alighieri, *De monarchia*.

62) W.H.Reade, *The Political Theory of Dante*, I, Oxford 1916; D.Nichols, *Dante Alighieri: De Monarchia and Three Political Letters*, New York 1954 The Noonday Press.

63) T.G.Masaryk, *Světová revoluce*, Praha 1925, s.268-9,409,532, 535, 566; T.G.Masaryk, *Demokratism v politice*, Praha 1912, s.15; E.Beneš, *Nesnáze demokracie*, Praha 1924, s.7; E.Beneš, *Je možný trvalý mír?*, Praha 1931, s.11-12.

64) T.G.Masaryk, *Světová revoluce*, s.550; T.G.Masaryk, *Cesta demokracie I*, Praha 1933, s.8-9.

65) A.Fuchs, *Křesťan a svět*, Praha 1948 *Universum*, s.84.

66) Přiznal to i sám president Wilson: Nyní jsme jednou z nejhůře řízených vlád civilizovaného světa - vládou podřízenou vůli a nátlaku malých skupin lidí, kteří mají v rukou moc... Spojeným státům vládnou skupiny kapitalistických podnikatelů. (Viz: W.Wilson., *The New Freedom*, London 1916, s.159,48.

67) J.Maritain, *Křesťanský humanismus*, Praha 1947, s.100,123, 125- 128.

68) A.Pimper, *Křesťanský solidarismus*, Praha 1946 *Universum*, s.120- 121.

69) Maritain, *Křesť.humanismus*, s.259.

70) F.Perroux, *La coexistence pacifique*, Paris 1958, I, s. 88, II, s.210, III, s.633; E.Reves, *Anatomie míru*, Praha 1947, s.129; J.Burnham, *Pour la domination mondiale*, Paris 1947.

71) P.de la Chapelle, *Církev a deklarace lidských práv*, Řím 1973 *Studium*, s.61-63, 66-74.

72) Viz např. A.Gentilis, *De iure belli*.

73) Viz např. H.Grotius, *De iure belli ac Pacis*, *Prolegomenes*, 11, 1625.

74) Podrobněji viz: Msgre J.Němec, *Vybrané kapitoly z dějin evangelizace světa*, II. díl, kap.3, Olomouc 1991 CMBT UP, s.29- 33.

75) K.Květ, *Advokacie*, Praha 1928 L.Mazáč, s.76-77,13.

77) Květ, *Tamtéž*, s.32-34.

- 78) Msgr. F. Rýpar, Sociální nauka církve, Brno 1991 Sursum, V, 60, 64-65, s. 52-53, 56-57.
- 79) B. J. de Clercq OP, Náboženství a společnost, Řím 1971 Studium, s. 123-125, 128.
- 80) Např. Bedřich Rudovous, Jindřich II. angl., Bedřich II., Filip Sličný, aj.
- 81) Němec, Tamtéž, III, 2/1, s. 137-138.
- 82) K. Henner, Poměr mezi státem a církví v Rakousku, Viz: Česká politika, 1906, s. 719-809.
- 83) J. Gruber, Průmyslová politika, Viz: Česká politika, IV., Praha 1911, s. 137-142; H. Matis, Österreichische Wirtschaft 1848-1913. Berlin 1972.
- 84) J. Bahounek, Sociální učení církve, Brno 1991 Petrov, s. 23-25.
- 85) A. Tardieu, La Révolution á refaire, Paris 1936, I, s. 115, 122, 273-281.
- 86) B. Vašek, Doba úzkostí a varu, Praha 1936 Vesmír, s. 177-180.
- 87) Jan Pavel II., Encyklika Centesimus annus, III, 27-29.
- 88) Sv. Tomáš Akvinský, Summa theologiae, II, II, 64, 6k3; 67.; J. A. Komenský, Všenáprava, XXIV/III, Praha 1950, s. 324-327.
- 89) W. Aubert, Einige soziale Funktionen der Gesetzgebung, Viz: Studien und Materialien zur Rechtssoziologie, Köln-Opladen 1967, s. 284.
- 90) A. David, Die soziologische Methode und die Methode der Gesetzgebung, Viz: Studien und Materialien zur..., s. 151.
- 91) G. Klaus, Síla slova, Praha 1975 MF, s. 141.
- 92) de Clercq, Tamtéž, s. 66-68, 27.
- 93) A. Dondeyene, La Foi écoute la monde, Paris 1964 Éd. Univ., s. 253.
- 94) Bahounek, Sociální učení církve, s. 5.
- 95) R. A. Graham, Vatican Diplomacy, Princeton 1959 Univ. Press, s. 157.
- 96) Jan XXIII, Pacem in terris, II. část, Praha 1969, s. 31.
- 97) Tamtéž, I. část, s. 9-19.
- 98) Sv. Tomáš Akvinský, Summa theologiae, II, II, 64, 2k3.
- 99) J. Maritain, Du régime temporel et de la liberté, Paris 1933 Desclée de Brouwer, s. 48-49.
- 100) Sv. Tomáš Akvinský, Summa theologiae, I, 96, 4.

- 101) Tamtéž, II,II,104,6.
- 102) de Clercq, Tamtéž, s.19-20,40.
- 103) T.G.Masaryk, Cesta demokracie, I, Praha 1933, s.264; II, Praha 1934, s.390,404; T.G.Masaryk, Demokratism v politice, Praha 1012, s.15; B.Vašek, Doba úzkostí a varu, Praha 1936, s.111- 116,170-180.
- 104) E.Beneš, Nesnáze demokracie, Praha 1924, s.6-7; E.Beneš, Je možný trvalý mír?, Praha 1931, s.11-12.
- 105) A.Einstein, Jak vidím svět, Praha 1966 Čs. spis, s.116, 120.
- 106) A.Fuchs, Autorita, Praha 1930 Melantrich, s.59.
- 107) Pavan, Tamtéž, s.111-115.
- 108) Beneš, Nesnáze...,s.6.
- 109) Podrobněji viz: Masaryk, Cesta demokracie, II, s.291; T.Vodička, Zásady sociální ethiky, V., Olomouc 1946 Krystal, s.125; Jan XXIII, Pacem in terris, III, Praha 1969, s.39, 47- 49.
- 110) Pavan, Tamtéž, s.110.
- 111) Tamtéž, s.108-110; A.Dahl, Pluralistic Democracy in the United States. Conflict and Consent, Chicago 1967, s.24; O.R.Young, Systems of Political Science, Prentice-Hall, 1968 Englewood- Cliffs.
- 112) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, I,II,90,2; 98,6k2; 100,2; 92,1- 2; 93,1; 96,2k2; 107,2; II,II,122,1k1.
- 113) E.Chalupný, Právní filosofie V.S.Solovjeva, 1921 Sb. věd právních a státních.
- 114) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, I,II,90,1k3; 92,1k4; 93, 3k2; II,II, 60,5k1.
- 115) J.Obrdlíková, Regulace sociálních činností, Viz: Malý sociologický slovník, Praha 1970 Svoboda, s.356.
- 116) Podrobněji viz: L.Petrażycki, Teoria Prawa i Państwa w związku z teoria moralności, Warrszawa 1959 PWN; L.Petrażycki, Wstep do nauki prawa i moralności, Warszawa 1959 PWN.
- 117) Podrobněji viz: R.D.Schwartz, Society and the Legal Ordes, New York 1970; D.Black, The Behavior of Law, New York 1976; K.Renner, The Institutions of Private Law and Their Social Functions, London 1949 Routledge.
- 118) T.Parsons, The Law and the Social Control, Glencoe 1962, s.58- 59.
- 119) T.J.Bahounek OP, Křesťanská sociologie, s.117.
- 120) T.J.Bahounek, Pastorální teologie, Olomouc 1991 MCM, s.167- 168.

121) M.Deutsch, H.E.Collins, The Effects of Public Policy in Housing Projects Upon Interracial Attitudes, Viz: E.Mocoby, etc., Readings in Social Psychology, New York 1958, s.612.

122) Např. o vlivu právu na rodinu viz podrobněji: Bahounek, Křesťanská sociologie, s.62-763; o právu národů na sebeurčení viz: I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968, s.252; o působení práva na mezinárodní soužití viz podrobněji: Bahounek, Křesťanská sociologie, s.141-142.

123) F.Šamalík, Úvod do sociologie politiky a práva, Praha 1964 SPN, s.13.

124) I.Szabó, Le rôle actuel de la maxime „nul n'est censé ignorer la loi“. Études en Droit Comparé, Budapest 1966 VII-o Congrès Internat.de Droit Comparé.

125) F.Studnicki, Przepływ wiadomości o normie prawa, Kraków 1965; B.Kutschinski, Law and Education, Viz: General Sense of Justice Sociologica, č.10/1, 1966.

126) Viz: Sborník Efektivnost práva v ekonomickej oblasti, Košice 1978 Práv. fak. ÚPJS, s.142-143.

127) Šamalík, Tamtéž, s.20.

128) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, II,II,71.

129) N.S.Timasheff, An Introduction to the Sociology of Law, Cambridge 1939, s.322; K.Květ, Advokacie, Praha 1938 Mazač, s.146,22,31-32,35-36; E.Chalupný, Advokát a advokacie jako zřízení právní a sociální, 1932.

130) Lev XIII., Encyklika Rerum novarum, Olomouc 1936. s.36.

131) Jan XXIII., Pacem in terris, II, Praha 1969, s.25.

132) de Clercq, Tamtéž, s.42-43,55.

133) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, I,II,21,4k3; II,II, 104, 5k2; De regimine principum, I.

134) de Clercq, Tamtéž, s.15-16.

135) Pavan, Tamtéž, s.97-98.

136) Tamtéž, s.10-12.

137) Bahounek, Křesťanská sociologie, s.121-122.

138) Ch.W.Mills, Mocenská elita, Praha 1966, s.251-258.

139) Pavan, Tamtéž, s.10.

140) Pius XII, Mír ve spravedlnosti, Praha 1947, s.111.

141) A.Pimper, Křesťanský solidarismus, s.119-132.

142) Jan XXIII, Pacem in terris, IV, Praha 1969, s.50-56.

8. SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA POLITIKY

A. V ČASE

1. DYNAMIKA POLITICKÉ SLOŽKY SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ STRUKTURY

Určité způsoby, jak si politické seskupení zařizuje své uspořádání a složení veřejné moci, se liší podle stupně dějinného vývoje (1). Politické postoje, činnosti, zařízení a organizace mají svůj historický rozměr. Směřují od primitivního stavu ke stále větší soubornosti a odbornosti, k samostatnosti i širší služebnosti (2). Politika se ve své struktuře vždy vyznačovala jistým dynamismem. Ovšem zdroj tohoto dynamismu nebyl vždy docela stejný. Zatímco původcem změn v politické substruktuře dnešní sociálně-kulturní skutečnosti je lidská přirozenost, tak dynamismus politické složky soc.-kult. struktury prvotně pospolné družiny měl nadpřirozený základ. Změny v politické činnosti příslušníků prvotně pospolné družiny nevedly ani ke zdokonalení ani k úpadku v politické činnosti. Původně byla lidem byla svěřena dokonalá moc a vláda nad celým životním prostředím (Gn 1,26-8; Ž 8,5-9). Vyplývalo to z integrity, kterou byl člověk nadán. Vláda příslušníků prvotně pospolné družiny nad životním prostředím okolním i vnitřním nebyla pouhou mocí (de facto), nýbrž byla současně pravomocí (de iure). Vyplývala bezprostředně z přirozenosti člověka, z perfektního Božího obrazu podle Boží podoby vtisknutého lidské přirozenosti(3).

Proto se moci a vládě příslušníka prvotně pospolné družiny vymykala pouze ryze duchová jsoucná; avšak okolnímu životnímu prostředí (např.zvířatům) duchovně vládl rozkazováním, kdežto přírodním silám, jakož i vnitřnímu životnímu prostředí (svému tělu, psychice, atd.) vládl užíváním, a to tak, že bez obtíží a překážek užíval jejich pomoci (4). Nadvláda člověka nad člověkem, jakou vládne pán svému otroku, byla v pravěké společnosti lidí všeobecně vyloučená. Moc člověka nad člověkem, směřující k dobru ovládaného nebo i ke společnému dobru vládnoucího a ovládaného, taková vláda, neodporující lidské důstojnosti ani přirozenosti člověka nelze v pravěké společnosti vyloučit, (5) stejně jako to nelze jednoznačně dokázat. Vývoj vynucený přirozeným zájmem a nedostatkem moci začal se uplatňovat v závislosti na primární dezintegraci přirozenosti člověka (6). Politická činnost byla v podstatě naráz nahrazena násilím, případně, co do objektivní podmíněnosti k tomu došlo poněkud vývojem. Ve společnosti vzniká poddanský vztah, určovaný stále jednostrannějším zájmem jedněch na úkor druhých (Gn 3,16). Společnost se v duchovní podstatě naráz dokonale, kdežto případně, co do objektivní podmíněnosti jen v určitém, stále se zvětšujícím rozsahu ocitla v naprostém poddanství. Odtud nevedlo žádné přirozené východisko (7).

Dynamika politické substrukтуры určité starověké společnosti měla dvojí tvářnost:

1) Na jedné straně se nadpřirozeným vlivem v duchovní podstatě rázem navěky dokonale sjednocuje určitá starověká politika s Boží mocí. Rovněž případně, objektivně se konzervuje stávající úroveň sjednocení dané politiky s Boží mocí, a aby tak celý daný politický celek vzdoroval rozkladným změnám přirozeného vývoje starověké společnosti. Proto dochází k politickému vyčlenění vyvoleného národa oproti ostatním sociálním skupinám lidstva. Izrael se vůči nim stavěl jako k cizincům (8).

Proti tomuto zjevně stacionárnímu mocenskému uspořádání starověkého Východu, pokud ho ovlivňoval Izrael, ostře vyniká politika ostatní starověké společnosti. Ta ovšem od této východní politiky není docela oddělena, nýbrž se ní někdy střetá (Např. Egypt, Assyrie, Řecko, Řím). Prolíná do ní, aniž ji dokáže zrušit nebo popřít. V rámci zápasu, který násilně podněcovalo assyrské panství v Přední Asii, znamenal okázalý politický rozmach vyvoleného národa za krále Davida a Šalamouna (na přelomu 2. a 1. tisíciletí) jen krátkou místní epizodu. Hospodin, který trestal svůj vyvolený lid assyrskou pohromou za úchylku od pravého kultu a řádu, je Bohem podstatně odlišným od ostatních božstev starověké společnosti, působících mocí úchvatných kouzel, vytržení a nemravných zábav. Smluvní pouto, kterým Bůh Izraele vázal k sobě své věrné, bylo mnohem pevněji spojeno pomocí příkazů, usměrňujících veškerý život podrobným nábožensko-mravním účetnictvím. Tato odlišnost uzpůsobila údobí starozákonních proroků k vyvrcholení smluvní věrnosti ve strohý monoteismus.

2) Na druhé straně se určitá politika v náhlých skocích, či křečích vyvíjí od poměrně větší shody s Boží mocí, ke stále menšímu souladu. Danou politickou moc zde nelze snadno odlišit od ozbrojené síly, protože s ní stále víc a více splývá. Tak první tisíciletí dějin Egypta vyplňuje doba staré říše, a v dolní Mezopotámii soupeření sumérského a akkadského živilu. Potřeba mocenského rozmachu se u Egyptanů projevila ovládnutím sinajského předmostí k Asii. Vedle toho v sumérsko-akkadském prostředí se mnohem živelněji prosazovala snaha po silném rozpětí; pevnější sjednocení shluku drobných městských mocenských útvarů vedla záhy k výbojům, jež nabyla za Sargona (2650 př.Kr.) velmocenského rázu.

Přelom 13. a 12. stol. přinesl náhlý ústup mocensky dosud vedoucích skupin - hamitské, hetitské a egejské. K význačnému politickému uplatnění se přihlásili Assyrové. Složitá spleť bojů a mocenských závislostí poutala však Assyřany k původnímu prostředí babylonskému. Proto vzniklo něco podobného, jako byl pozdější vztah vítězného Říma k ovládnuté Helladě.

V době, kdy se asyrská mocnost začala rozpadat (koncem 7. st.), vyhraňuje se již politicky a vojensky Sparta, kdežto v Athénách klade Solón základy pozdější tzv. „demokracie“. Antická „demokracie“ (řecká i římská) ostře rozčleňovala společnost na vrstvy a kasty. Vyznačovala se tedy něčím, co je pro nás vysloveně nedemokratické. Starověká demokracie byla ryze politická (9). Daný stát byl vlastně vstřebáván svou případnou mocenskou a vojenskou částí, v duchovní podstatě postrádal nábožensko-mravní základy. V římském prostředí vyrostlo ze svízelných vnitřních bojů politických svérázná řešení vůdcovství, které vymykalo z těsného rámce obvyklých uspořádání, jako byly aristokracie, demokracie či oligarchie. Náběh Římanů k moci přinášel ovšem také nebezpečí, že další zápasy budou už omezeny na měření sil s jediným hlavním odpůrcem. Přitom by ostatní společnosti kolem Středoziemního moře zůstaly nestranným divákem. Vedle tvrdé bojovnosti a velkorysého rozhledu prokázala nárok Římanů na velmocenské postavení také diplomatická obratnost, s jakou dovedli svých vítězství aspoň dočasně užít s vypočítavou zdrženlivostí.

Politický rozmach římského císařství ve 2. století přinášel vnitřní rozpory. Soustava adopte na římském trůnu se střetla s přirozenými sklony rodovými. Současně zprovincionalizované vojsko pozbývalo původní vztah k celku říše. Stávalo se snadno prostředkem různých místních uchvatitelů. Nejtěžší zkoušku však přinášely nárazy zvenčí.

Dříve, než se mohl projevit přirozený vývoj tíhnoucí k rozkladu římské moci, musela k tomu být otevřena cesta. Z naprosté převahy politických zařízení a vojenských sil nad člověkem nevedlo přirozené východisko. Třebaže se tyto mocenské síly, snahy a zařízení okázale projevovaly v politickém tělese a vojenském útvaru Říma, nebyli Římané jejich vlastními pány ani původci. Moc, které starověká společnost podléhala, nebyla přirozeně překonatelná (10). Politická činnost a její

zařízení byly nejen v duchovní podstatě, ale i co do případné, objektivní podmíněnosti dokonale odděleny od Boží moci.

Východisko z této všeobecné a úplné krize politiky se lidské skupině otevřelo v Bohočlověku (11) Kristus nebyl jen nějaký revolucionář, hájící zájmy svého národa či nějaké společenské vrstvy, a pouze vzdorující soudobým římským okupantům, nýbrž vtělený Boží Syn. Ježíš Kristus vyjadřuje zájmy kteréhokoli příslušníka lidského rodu a celé společnosti. Ba dokonce sám uspokojuje tyto nadpřirozeně znovu obnovené přirozené zájmy společnosti. Jeho prostřednictvím a v Kristu samém je politická činnost vykoupeného Božího lidu v duchovní podstatě navěky v dokonalé shodě s Boží vůlí a mocí. Případně, po stránce objektivních sociálních podmínek je všeobecně uvedena na počátek přirozeného vývoje; během něhož se postupně sjednocuje s Boží vůlí a mocí.

Tlak, vyvolaný stěhováním národů, urychlil vývoj. Během tohoto vývoje se mocenský okruh, který římské legie kdysi vytvořily kolem Středozevního moře, rozpadá na západní a východní část. Na přelomu 5. a 6. století po Kristu tedy dochází ke změně jeviště politického dění společnosti. Jestliže si římská moc postupně vytvořila jistou oblast svého vlivu kolem Středozevního moře, barbarské kmeny prolamují na různých místech tento politický útvar (12)

Starověký vývoj směřoval k vytvoření impéria, sledující spojení středomořských národů v jedinou říši. Toto pojetí vrcholící v císařství, nevyhaslo sice ani v evropském prostředí, ale nikdy už nepřevládlo. Naráželo na evropském východě i západě na podmínky zhola odlišné. Imperialistická snaha vrcholné moci císařské si dovedla uchovat jen velmi těsně vymezenou oblast přímé účinnosti v říši byzantské a svaté říši západořímské. Po boku těchto velmocí a v jejich vlastním dosahu vyrůstají pak osobité politické útvary. To vše tvoří z křesťanské Evropy celek výrazně odlišný od ostatního lidstva. Jeho dynamický ráz zesilovala tato neutuchající dvojakost mezi celkem a složkami, jejich sjednocením a rozlišením.

Po zhroucení impéria (5. stol.) se objevil první pokus o obnovu císařské moci; pokus vycházející z východu, kde se zachoval základ římské správy. Justinián I. usiloval o obnovu kruhu impéria, prolomeného na západě Germány. Jeho snahy však byly příliš kusé, protože nezasáhly nejsilnější z germánských útvarů - francké království.

Rozhodující složkou ve francké říši byly shluky velmožů, kteří ovládali úřady a přitom se opírali o rozsáhlé velkostatky. Určitá politická moc podléhala procesu rustikalizace, projevujícím se značným zhruběním. Velmožové se svými ozbrojenými družinami vymáhali na oslabeném království nároky své moci - tzv. svobody. Tyto nabyly v dalším vývoji Evropy značný význam jako základna společenského útvaru velké důležitosti - velmožného panstva, šlechty.

Souběžně vedle sebe vyvstalo dvojí císařství, výrazně se odlišující mocenským zřízením. Na východě zůstává císař vrcholkem mocenské pyramidy společnosti. Západní impérium zůstávalo převážně vnitrozemským útvarem, vyplněným docela rustikálním životem. Jeho ohnisky byly pouhé shluky vesnic a opevněné tvrze a kláštery, hostící vojensky silné velmože. Také západní panovnický dvůr měl převážně bojovnickou, volně pohyblivou družinu. Vládce se stává nositelem posvátného poslání, uloženého jemu a jeho říši. Říše Karla Velikého těsně splývá s církevní organizací. Ochranná moc, poskytovaná nástupcům sv. Petra franckou říší, se postupně mění v její skutečné panství nad římskými biskupy, zjevně se jen málo lišící od východního cezaropapismu (13).

V 9. století se objevují nové mocenské útvary mezi latinským a byzantským impériem: říše velkomoravská a bulharská. Politická vyrovnanost evropských mocností však byla ještě v tomto

století postižena krizí, mající příčiny vnitropolitické (např. vzrůst moci velmožů ve francké říši) a vnější (např. nájezdy bojových severanů do francké říše, muslimský tlak z jihu).

V mocenské struktuře západní Evropy končilo období s řády, vyznačujícími se poměrnou tuhostí příkrých rozdílů osobní svobody a nesvobody. Podrobenou vrstvu rolnictva mocensky převyšuje vrstva bojovníků. Vzájemné vztahy vyznačuje odstupňovaná struktura lenní závislosti v prostředí, kde se ukazovala být rozhodující silou ozbrojená moc ve svém nejdrušnějším projevu. Politické zřízení přitom zůstávalo poměrně volným rámcem pro spleť rozsáhlých lén, vévodství aj. útvarů, do jejichž vnitřního dění zasahoval panovník jen výjimečně. Z daného prostředí směřoval další vývoj k složitějšímu politickému uspořádání různými pokusy o dosažení nezávislosti a odstředivými podněty. Pod záštitou svého posvěcení a duchovní moci ovládlo především duchovenstvo rozsáhlý soubor zvláštních svobod. Církev sice zůstává držitelem rozsáhlých lén a četných drobných majetků, ale zároveň si vytváří ve svém zvláštním právu výsadní základnu života, prolamující svou všeobecností hranice politických celků a umožňující často i osobám z nižších společenských vrstev vzestup k moci.

V laicizované společnosti bojovníků způsobila průlom do starších hrází svobody a nesvobody zase ministerialita, vynášející nadané a schopné jedince z nižších vrstev k významné osobní moci. Zároveň křížila stroze svislý žebříček feudálních závislostí mocná síla družné vzájemnosti, zajišťující v soudu rovných a jiných skupinových zárukách také nižším leníkům ochranná omezení libovůle lenního pána. V tomto soc.-kult. prostředí se zvolna krystalizuje skupina vyššího panstva a nižší šlechty. Ta nalézají tradiční členění a ustálení v různých strukturách lenního a zemského práva (14).

V 15. století se vedoucí mocnosti v Evropě vyhraňují mnohem určitěji, než za předchozích dob. Mění se v rozsáhlé poměrně ustálené územní útvary, čelící susedům i veškerým dobovacím pokusům. Na evropském západě tak vyvstávají monarchie francouzská a anglická, kdežto na jihu se objevuje vedle Portugalska nový mocenský útvar španělský.

Úprava mocenských poměrů v Evropě, založená na rovnovážné souřadnosti několika větších útvarů národního zbarvení, narazila na povážlivou obnovu imperiálních snah, jež se pojily k rozmachu rodové moci Habsburků. Od časů Karla Velikého nebyla tak rozsáhlá území a bohatá panství spojena v rukou jediné rodiny. Skoro souběžně s tímto imperiálním ohrožením mocenské rovnováhy na západě, lze sledovat podobné dění také v oblasti blízkého Východu.

Doba osmnáctého století se po prvních dvou desetiletích hrdinského vypětí velikých válek stala dobou, kdy mocenský vzestup jde cestou nikoli meče, nýbrž diplomacie. Na jevišti evropské politiky zůstává pět mocností: Anglie, Francie, Rakousko, Prusko a Rusko. Jejich hledání vzájemné rovnováhy případně určuje dynamiku politické substruktury Evropy. Proti staré soustavě, dělicí (od poč. 16. stol.) Evropu na oblast západního soupeření mezi Francií, Rakouskem a Anglií, a východní, kde stál v popředí zase zápas o Baltické moře, byla tato nová soustava mnohem složitější a dosažení rovnováhy v ní bylo tím obtížnější.

Evropa vstoupila do údobí osvícenského absolutismu. Rozumí je tím jevy nejrozmanitějšího rázu. Společná je jim snaha tlakem s výše trůnu - někdy až s revoluční horlivostí - měnit stávající poměry bez ohledu k dosavadním zvyklostem a základům politického zřízení. Ustálení tří velmocí - Rakouska, Ruska a Pruska, krvavě zajištěná sedmiletou válkou, zesílila ještě více satelitní rysy mocností v jejich susedství (zvl. Turecka a Polska). Bronzová skála novodobého absolutismu nebyla osvícenskými náběhy upevněna, nýbrž se rozkolísala živelnými záchvěvy (15).

Ponenáhlu se vyčleňoval profesionální politický vůdce - politik z povolání, pobírající plat od svého politického centra. Aparát stranických funkcionářů, který se rychle rozrůstal, měl původně

sloužit účinnému zvládnutí rozsáhlé administrativy „hromadných“ politických stran. Placení funkcionáři postupně rozšiřovali oblast svého vlivu. Organizovali se ve vlastní stranický klub a rovněž upevňovali svou pozici jako privilegovanou. Během tohoto procesu se sociálně-demokratické strany začleňovaly do stávajícího parlamentního systému (16). Po vydání encykliky Rerum novarum (1891), která ukázala cestu mezi krajnostmi liberalismu a socialismu, došlo k náhlému zakládání katolických stran jako samostatných politických útvarů s vlastním programem. Okolnost, že iniciativa Vatikánu přišla v okamžiku mladočeského vítězství, urychlila politickou diferenciaci katolíků z křesťansko-národního hnutí (17).

Politická struktura české společnosti se od posledního desetiletí 19. stol. výrazně rozčlenila. Na jedné straně docházelo k vyčlenění podnikatelských vrstev, k prosazování stavovských zájmů a oživení činnosti maloburžoazních vrstev, na druhé straně se socialistické hnutí utvářelo jako organizované, avšak odcizené hnutí národnímu. Tak bylo postavení české buržoazie v národně politickém životě vyrovnáváno. Proto lze dané období ve vývoji české společnosti označit jako dobu poměrně politické rovnováhy.

Přesto se však už od konce 19. stol. objevují v politické struktuře Evropy příznaky rušící rovnováhu. Rozpínavá politika Rakouska sice posunula habsburskou monarchii do řady mocností, jejichž vliv byl v Evropě nejvíce patrný, ale vůdčí politikové nedokázali již pružně vyrovnávat vznikající nerovnováhu (18). Během I. světové války se politická diferenciaci evropské společnosti velmi zrychlila. Liberální demokracie, jež usnadnila živelný rozmach soukromého kapitalismu, je odpovědná za následnou hospodářskou krizi, v níž stranická soustava demokracie byla zdiskreditována a v mnoha státech nahrazena autoritativním režimem. Široké vrstvy středních liberálů a demokratů byly téměř všude zmateny bolestnou nutností obrátit se buď ostře „doprava“ nebo ostře „doleva“. Pohodlný střed se začal hroutit. Tam, kde byli občané politicky zaostalí či nepřipravení k demokracii, dostávají se k moci silní jedinci (Hitler, Mussolini, Gil Robles, Gömbös, Kemal Atatürk, Živkovič, král Zog, aj.). V Itálii rozbujel fašismus. Jugoslávie, Maďarsko, Bulharsko, Polsko, Albánie, Turecko se octly v zajetí diktatur fašistických, pokud fašismem rozumíme zvláštní korporativní organizaci politiky. (19)

Mussolini sám nazval fašismus reakcí kvality proti rovnosti v zájmu všech tříd. Jeho jádrem byl mocný ústřední aparát, udržující rovnováhu mezi zájmy všech vrstev společnosti. Cílem je politicky řízený stát, postavený jak proti individualismu demokracie, tak proti komunistickému kolektivismu.

V Německu se projevil nacismus. Jeho hlavní zásadou bylo, že politická moc, ovládající daný stát, je prostředkem k cíli, jež prozřetelnost přičkla německému národu (20).

Mimořádný stav ohrožení státu mohutně rozbujelou organizovanou politickou moci si v USA vynutil dočasné propůjčení rozsáhlých pravomocí prezidentovi. Zatímco Roosevelt udržoval Kongres pohromadě až k provedení celého programu, nezakázal žádné noviny ani stranu, nedeformoval jediný článek ústavy, Hitler rozpustil všechny strany, uvěznil politické odpůrce, zavedl cenzuru, vytvořil ze své stranické armády novou policii, odňal Židům občanská práva. Zatímco se Roosevelt snažil ovládnout přílišné panství bohatých, Hitler je upevňoval (21). Nelze však přehlédnout, že Rooseveltova politika byla silně poznamenána liberalismem. To se odrazilo i v jeho postoji k válce: „Máme-li tuto válku vyhrát, musíme udržovat nesnadný svazek a jednoho ze spojenců podporovat, zatímco druhého nechat klesat.“ (22) Před vstupem do II. světové války se vláda USA v zahraniční politice řídila zásadou napodobování Velké Británie, která nastoupila na místo Francie jako hlavní mocnost ve Společnosti národů, když se ujala vůdcovství v sankcích proti Itálii (23).

Mnichovskou zradou a okupací Československa byla definitivně narušena rovnováha Evropy, protože ten, kdo si podřídil toto „srdce Evropy“ ohrozil mír celé Evropy. Zdá se proto přirozené, že tento úpadek demokratismu a neprozíravého vůdcovství Francie a Velké Británie v zahraniční politice, který nelze slovy a prohlášeními omluvit (24), vedl k jejich úpadku jako předních mocností (třebaže to nepochybně bylo podmíněno ještě jinými než právními a mravními činiteli).

Po II. světové válce se politická pozice Evropy ve světě pronikavě změnila. Z dominantního postavení se dostala do závislosti na dvou politických velmocech. Její kontinent se politicky rozpoltil. Změnila se politická mapa Evropy. Sovětský svaz vyšel z války mocensky posílen. Vojensky a svými frázemi o internacionalismu zachytil do oblasti svého mocenského vlivu:

1) vlnu panslovansky zbarvené odezvy socialistů na výboj pangermanismu,

2) budovatelské nadšení politicky zaostalých národů, jež získaly nezávislost po zhroucení tradiční koloniální soustavy v Asii a v Africe.

Po dohodě mezi SSSR a USA s cílem dočasně politicky řízené obnovy demokracie zejména v Evropě, skutečně však vymežující oblasti jejich mocenského dosahu, nastal výboj rudého fašismu. Sovětský svaz budoval nekoloniální soustavu zemí, které si podmanil.

Různé západoevropské demokracie, které zůstaly mimo oblast vlivu Sovětského svazu, zatím po politické stránce převzaly četné rysy amerického politické soustavy: soutěžení dvou stran, soustavu nátlakových skupin, nalézání jednotné zájmové platformy a odhlížení od názorových rozdílů. Takovou demokracii často politicky oslabuje jednostranná byrokratizace politických stran a přílišný růst moci nátlakových skupin. Není-li věnováno dost péče výběru řídicí elity, pak tyto snahy usnadňují prosazení se průměrnosti v politickém životě společnosti, což může způsobit vážné politické otřesy (25).

Doznívající zavržené snahy a zvláštní moderní proudy se spojují ke zdůvodnění politické soustavy, která je ve svém účinku autoritativní, ač jako takový nebyl zamýšlen. Strach ovládá vůli, takže se velký počet lidí zříká účasti na politickém dění. Utíkají od svobody, která znamená zodpovědnost. Neděje se v podstatě nic nového. Parlamentní zařízení trvají dále, aniž by byly naplňovány životem, pro který byly původně zamýšleny. Také jinak se dbá na procedury demokracie, které se často stávají pouhým rituálem, za nímž se ztrácí politická skutečnost. Pokud se jedná o principiální historičnost všeho sociálního a o to, že správa téhož trvale nezpůsobuje totéž, je zřejmé, že ani tento autoritativní režim nemůže mít trvalejší stabilitu. Přirozeně se v něm stále vynořují protitlaky, a ty ho opakovaně ohrožují (26).

Demokracie zůstává uchráněna od nutnosti řešit takovéto následné politické krize, pokud soustavně buduje mechanismus přirozeného výběru potenciální mocenské elity, pokud jej neustále zdokonaluje a přizpůsobuje specifickým místním a dobovým požadavkům. Rozsah a způsob uplatňování moci příslušníků řídicí mocenské elity se totiž v průběhu dějin mění. Názor, že všechno se slepě žene vpřed, je z velké části osudové promítání vlastních pocitů bezmocnosti. Názor, že celé dějiny jsou výsledek spiknutí snadno odhalitelné skupiny ničemů - nebo naopak hrdinů - je rovněž ukvapený únik od nesnadného úsilí pochopit jak přesuny v sociální struktuře, poskytující různým elitám vhodné příležitosti, tak i to, jak různé mocenské elity daných příležitostí buď využívají nebo nevyužívají. Kdybychom přijali některý z těchto dvou názorů a spatřovali v celých dějinách buď spiknutí nebo neovladatelný tok dění, vzdali bychom se možnosti poznat pravdu o moci a o prostředcích, kterých mocní užívají.

Okolnost, že se mocenské prostředky nesmírně rozrůstají a soustřeďují, nutně znamená, že rozhodnutí řídicích elit mají stále závažnější důsledky. Novodobá mocenská elita může změnit sociální strukturu, svou pozici v této struktuře či způsob využívání dané pozice. Novodobá elita už není tolik závislá na struktuře institucí, jako tomu bývalo dříve. Proto může rozmetat jednu strukturu a vybudovat jinou, v níž hraje docela odlišnou roli. Na vrcholku vyspělého mocenského aparátu je mnohem více jednoty i moci, na nejnižších stupních je zase mnohem více roztříštěnosti a také více neschopnosti, než předpokládají ti, kdo jsou mateni působením druhořadých či středních mocenských útvarů, jež ani nevyjadřují skutečnou vůli nejnižších stupňů, ani zásadně neovlivňují rozhodování mocenské elity (27).

Poválečná zahraniční politika USA, omezující se na taktiku „zadržování“ šíření se vlivu totalitarismu (tím zachránila demokracii v záp. Evropě aj.), měla vážné trhliny (vých. Evropa, Čína). K úpravě této nedůsledné politiky došlo až po vypuknutí korejské války. Eisenhowerova politika byla již podnikavější v zajišťování bezpečnosti USA, totiž v udržování smluvně zakotvených politických vztahů mezi USA a více než 40 státy světa (28). Účinnost tohoto politického postoje USA se zajišťovala hrozbou „totální odvety“. (29) Zmohutnění vojenského potenciálu Sovětského svazu však oslabilo účinnost zahraničně politického stanoviska USA. Hrozba odvety zbraněmi hromadného ničení, mající statický ráz, byla tedy doplněna dynamickým prvkem - hrozbou „pružné reakce“. Další vývoj udržování účinnosti zahraničně politického působení USA vedl k „tříbení“ hrozby a zvětšování „pružnosti reakce“. (30)

V 80. letech se postupně rozpadly v některých zemích třetího světa diktátorské režimy, jež se vyznačovaly útlakem. Jinde začal obtížný, ale úspěšný přechod k spravedlivějším a demokratičtějším politickým strukturám. V roce 1989 začal rozpad sovětské nekoloniální soustavy. Bylo dosaženo pádu tohoto mocenského bloku, a to nenásilným bojem - cestou jednání, dialogu a svědectví pravdy. Nebezpečí však trvá: v letech komunistické nadvlády a již i předtím byla na národech Evropy spáchána četná bezpráví. Nahromadilo se mnoho nenávisti a hněvu. Hrozí nebezpečí, že se po pádu diktatury tyto pocity nenávisti a hněvu znovu vybijí, a vyvolají vážné neshody a velké utrpení, pokud poleví morální síla a cílevědomá snaha poskytovat svědectví pravdy. Staré struktury totalitarismu a autoritářství nejsou zdaleka poraženy a hrozí nebezpečí jejich opětného rozbujení(31).

Nacionalismus je problém Evropy už mnoho desítek let, bez ohledu na to, že komunismus přikryl nacionální hnutí umělým příklonem v naději, že jeho panství bude trvat navěky a národní cítění zanikne. Sotva byl příklon odstraněn, vystoupily na povrch staré křivdy a nevyřešené problémy, a nacionalismus. Nacionalismus se v některých případech znovu stává nosným prvkem stran, které sledují docela jiné - totiž politické - cíle (32). Koncem roku 1991 se rozpadl Sovětský svaz. Západní demokracie v čele s USA k tomu zaujali postoj „dominujícího uvolňování eskalace“, mající mj. zpomalovat a vyrovnávat procesy po rozpadu SSSR. Po zániku Sovětského svazu postrádají nejen jeho zbytky, ale i státy odpoutané ze sovětské nadvlády pevnou politickou strukturu, fungující demokraticky. Občanská společnost je zaměňována za shromáždění občanů na náměstí. Země, které se vymanily z reálného socialismu, si místo něho ještě nezvolily nějaký jiný systém, nýbrž společnost otevřenou různým cestám k svobodě. Mnozí zde sní prostě o připojení k Evropě. Zde však je třeba zbořit další mýtus. Evropa není nějakou „třetí cestou“ mezi Východem a Západem. Není vůbec žádnou „jedinou“ cestou (33). Otevřenost k světu a k různým cestám svobodného rozvoje je příznivý rys dneška, pokud to není jen gesto, ale postoj, opřený o duchovně-mravní připravenost.

Ačkoli se sociální demokraté dokázali plně začlenit do politiky demokratického systému, přesto je jejich působení u konce. Velká vítězství sociálních demokratů v 70. letech, která přinesla některým západoevropským státům blahobyť, odeznívají. Byly totiž završeny proměny sociální struktury průmyslových zemí, provázené vznikem nové široké, střední vrstvy. Sociální problémy, spojené s

přílišnými rozdíly v rozdělení majetku, byly vyřešeny, ale veřejnost zase neochotně nese přílišnou závislost na zvěcnělých strukturách. Zatímco je v 80. letech sociální demokracie v západoevropských státech nahrazována novým konzervativismem, ve státech východní Evropy, uvolněné ze závislosti na Sovětském svazu se ještě uplatní. Ani zde však nemá delší uplatnění. Velké nebezpečí spočívá dnes ve fašismu. (34)

Společnost se v případných podmínkách vývoje své politické struktury ocitá na rozcestí: buď lidský individualismus se zákonitým vyústěním do nějakých zhoubných novotvarů a totalitních křečí, nebo obrát k Bohu a cesta organického růstu s Boží milostí k vyšší, nadpřirozeně stabilní, totální integraci, k růstu superorganickému. Tyto změny neproběhnou samovolně, bez lidské angažovanosti, nýbrž jako výsledek vytrvalého úsilí konkrétních politiků (35), soustavně si k tomu vyprošujících Boží milost. Politická struktura společnosti přirozeně všeobecně směřuje k postupné integraci a hybridizaci (36), avšak v konkrétní praxi je vždy náchylná k totalizačním zvrátům a zhoubnému bujení. Tato náchylnost je tím větší, čím ušlechtilější hybridizace a kulturnější integrace je přirozeně dosaženo. Proto přirozená integrace světové politiky musí jít současně s vyšší integrací danou Boží milostí, v modlitbě očekávanou člověkem.

V současnosti probíhá jakýsi „koperníkovský převrat“ v chápání politické činnosti. Člověk přestává být spokojen s tím, aby se v tomto řádu jednalo ve stylu světa a tedy i s tím, aby se ze světa dobývalo nějaké zřízení zevně a zdánlivě křesťanské. Je nutno začít u sebe, začít samostatně myslet, žít, jednat politicky v křesťanském duchu, a tím vnést do světa život vnitřně křesťanský (37). Důležité aspekty demokracie přirozeně zůstanou zachovány i poté, co světové velmoci konvergují (38). Politika budoucnosti nebude spočívat v hádkách mezi funkčními skupinami s různými zájmy, ale v úkolech integrované společnosti. Takové úkoly budou namířeny na vštěpování svědomí a vědomí sociální odpovědnosti mocenské elitě za její rozhodování a činy. To si vyžádá mj. diferencovanější systém vzdělávání a zdokonalování kultury (39), a to zejména na cyrilometodějských základech. Integrace politické struktury Evropy a celého světa nemůže být totiž nikdy natrvalo dosaženo pouze ryze přirozenými prostředky. Další stupňování vývoje na cestě nastoupené průmyslové společností hrozí zkázou. Signálem je zde ekologická krize, po ní následuje kolaps životního prostředí. Návod řešení problémů nelze již čerpat z jediné teorie (40). Církev to dává jasně najevo už od II. vatikánského koncilu.

Koncem 20.století je scéna světa bipolárně rozděleného na „Východ - Západ“ vyklizena, aniž došlo k totální válce. Svět bipolarity „Východ-Západ“ sebou nesl břemeno stupňujících se nákladů na zbrojení. Krvavé srážky se mu dařilo vytlačit do oblasti třetího světa. Nad světem politicky a národně rozdrobeným se vznáší neblahý stín rozpolcení světa na bohatý, bílý Sever a chudý, barevný Jih (41). Z hlediska narůstajícího rozporu „Sever-Jih“ by sjednocená Evropa jako ostrov kultury, založené na základech cyrilometodějských, měla jedinečnou příležitost k dokonalejšímu osvobození lidstva v Kristu. Vždyť evropská unie, Panevropa není v rozporu s žádným národním ideálem, nýbrž teprve ona umožňuje uskutečnění každého jednotlivého národního ideálu (42).

Pluralistická struktura společnosti, k níž společnost přirozeně směřuje, se vyznačuje dvěma rysy:

1) Místo převážného úsilí o jednotu, jež se nám jeví tak příznačným pro středověkou společnost, je to spíše návrat k jisté organické struktuře, obsahující v sobě pluralismus mnohem rozvinutější, než byl pluralismus středověký. Jde o pluralistické pojetí společnosti, jež ve své organické jednotě sdružuje rozmanitost skupin a sociálních struktur, ztělesňujících různé politické svobody. Funkci jednotícího a formujícího činitele, kterou před obcí zastával křesťanský panovník, by zde vůči danému novému politickému řádu plnila politicky nejnस्पělejší a nejjoddanější část křesťanského laictva a elity z řad národa.

Pluralistické řešení je právě tak vzdáleno pojetí liberálnímu (protože uznává pro časnou společnost nutnost mravní, a tedy koneckonců také náboženské specifikace), jako pojetí středověkému (protože tato specifikace připouští vnitřní různorodost). Pluralistická společnost rozmnožuje svobody; jejich míra není stejná a mění se podle zásady poměrnosti. Na druhé straně toto řešení přivádí jednotu časného společenství zpět k tomu, čím je tato jednota svou podstatou a přirozeností: prostou jednotou přátelskou.

2) Druhý charakteristický rys daného politického zřízení se týká toho, co lze nazvat křesťanským pojetím státu světského či laického; bylo by zde zdůraznění autonomie politického řádu jako cíle prostředkujícího či druhotného. Politický řád by byl podroben řádu duchovnímu nikoli už jen jako činitel hlavní; nižší nikoli proto, že by pozemské dobro a zájmy byly pojímány hlavně jako pouhý prostředek k věčnému životu, nýbrž že by byly chápány jako to, čím po této stránce skutečně v podstatě jsou, totiž jako prostředek nebo druhotný cíl. Podřízení skutečné a účinné - v tom tkví rozdíl proti liberálním koncepcím; avšak podřízení, jež nemá formu pouhého spravování - v tom je rozdíl proti pojetí středověkému (43).

A. 2. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ POLITIKY

Původně byla politická činnost člověka po všech stránkách dokonalou funkcí celku a částí soc.-kult.struktury společnosti. Ačkoli působení soc.-kult. činitelů na politiku všeobecně nepodléhalo přirozeným změnám, přesto mělo dynamický ráz. To nelze vysvětlit jinak, než působností nadpřirozeného činitele. Teprve v důsledku dezintegrace lidské přirozenosti se v politickém fungování soc.-kult. struktury společnosti začaly projevovat změny, dané přirozenými činiteli.

Zatímco zpočátku byla politika ve starověké společnosti přirozeně objektivně pod vlivem náboženství, mravnosti, umění, výchovy, jazyka, teorie, státu a práva, postupně tento vliv slábl, a byl převážen ryze vnějškovým působením hospodářství, techniky a sociálně-kulturního celku na politiku. Vývoj politické funkce určité soc.-kult. struktury starověké společnosti byl ovšem poznamenán četnými výkyvy. Bylo to dáno dvojakostí či rozeklaností určitého vývoje. Střetaly se v něm a prolínaly se snahy dané nadpřirozeně se směry, určenými nepřirozeně (choroby, dědičná degenerace, atd.).

Tak na jedné straně bylo působením nadpřirozeného činitele znovu obnoveno v duchovní podstatě dokonalé působení soc.-kult. činitelů na politiku vyvoleného národa (44). Současně zde byla rázem konzervována stávající úroveň případného, objektivně podmiňujícího politického fungování náboženství, mravnosti, umění, výchovy, jazyka, teorie, státu a práva. Proto soc.-kult. struktura vyvoleného národa působila neopakovatelnou zvláštností svého politického fungování vždy ve smyslu retardace tempa přirozeného vývoje politické funkce soc.-kult. struktury starověkého lidstva.

Zvláště náboženství bylo ve vyvoleném národě udrženo vysoko nad úrovní polyteismu, do něhož u mnoha jiných národů upadlo. V Izraeli si zachovalo přesažnost, jednotu a souvislost. Lidské oblast tedy zůstala ostře odlišena od božské. Tím si uchovala zvláštní nezávislost a důstojnost. Náboženský růst vedl Izraelity k jejich povýšení (45), a to i k mocenskému vzestupu. Naopak náboženská zaostalost cizinců či nepřátel Izraele vedla k jejich úpadku (Dt 39,29). Jahve byl vyvolenému národu od počátku jeho vyvolení Bohem politického sjednocení národa (46), jakož i Bohem zahraniční politiky; úcta k Bohu zahrnovala i politické zájmy. (47)

Po vzniku království (David, Šalamoun) postrádal Izrael dostatečnou politickou pevnost. Brzy došlo k rozdělení na severní a jižní část. Na vrcholu Šalamounovy moci šlo spíše o malou monarchii s národním chrámovým kultem, vrstvou patricijů, dědičným typem soustředěné byrokracie, základní právní soustavou, polo-svobodnými rolníky a řemeslníky, a okrajovými nomádskými skupinami, které čas od času představovaly ohrožení politické bezpečnosti (48). Třebaže byl Izrael poměrně malý ve srovnání s antickými velmocemi, přece jen šlo o monarchické spojení více kmenů a později městských politických útvarů. Tento národ mj. také politicky naplňoval monoteismus a Bohem daný řád (49). Tento národ byl tvůrčím úkonem Božím nadán božským posláním, takže žádný politik si sám nemohl osobovat nějaké zdání božství. Lidské bylo ostře odděleno od božského. Politik byl jen vůdce společnosti, který neměl účast na božském, a postrádal kněžské znaky. Obětní kult, vykonávaný zprvu patriarchy (50), se v dobách politicko-mocenského rozmachu soustředil v jeruzalémském chrámě. Za politicko-mocenského úpadku (babylonské zajetí) se vyvolenému národu, nábožensky žijícímu v diaspoře bez okázalého chrámového kultu, odhalil nový rozměr jeho víry. Bylo to pochopení zákona, oproštěného od kultu, a přesvědčení, že hlavní náboženskou povinností je spíše poslouchat Boha, než ho uctívat. Byli to i pochopení zákona, oproštěného od kultu. Znamenalo to hlubší proniknutí Mojžíšova Desatera jako Božího. Obsahem Boží vůle, adresované vyvolenému národu není jen výkon panovnickovy moci, nýbrž sama Boží příkázání. Proto řád, kterým se řídili lidské vztahy, byl poznán jako nezávislý na jakékoli organizaci politické moci. Ač se politický vůdce musel řídit tímto řádem a musel být hybnou silou v jeho plnění v občanské společnosti, nebyl jeho původcem.

Až do doby proroků bylo židovství vázáno na politicky nezávislé společenství,. To mělo velmi chatrné postavení mezi velmocemi, Egyptem a Babylonem (51). Politický postoj proroků zahrnoval rezignaci na program politické samostatnosti: např. dobytí Izraele Babylonem bylo uznáno jako nutné, ba i žádoucí, jako výraz Boží vůle: trest za odklon Izraelitů od Boží vůle. Proroci sice vystupovali proti zlořádům určité vlády a mocným jedincům, ale neusilovali o jejich pozice; spíše se snažili zpomalit či zabrzdit tempo rozvoje ryze vnějškové politické závislosti na hospodářství (bohatství) a technice, a tempo rozkladu objektivního působení ostatních složek soc.-kult. struktury na politickou moc.

Vůči těmto snahám, daným nadpřirozeně, stále víc a více vynikaly snahy, určené nepřirozeně. Např. politické obce v Řecku se zprvu utvářely pod silným vlivem jazyka, umění (52), pověr a polyteismu (53). Řekové nechápali nejvyšší autoritu jako Boží vůli, nýbrž jen jako řád, zavazující samotné bohy (54). Muži, představitelé horní vrstvy společnosti si byli rovni (55). Jejich účast na vládě nebyla jen dobrovolná, nýbrž povinná. Pokud si taková starořecká demokracie měla udržet politickou stálost, blížila se často diktatuře (56). Takovýto křehký útvar, jako byla řecká polis, mohl vzniknout a trvat jen za podmínek takřka skleníkových, v politickém závětrí. Rozpadl se pod náporu Peršanů a později Makedonců (57).

Když Plato pojednával o ideální politice jako o funkci náboženství (58), mravnosti a umění (59), ale především filozofie (60), tak bylo toto jeho teoretické dílo nesmírně vzdálené stávajícím politickým poměrům. Už jeho učitel Sokrates byl zosobněným důkazem politické nezapojenosti. Když mu ta neúčast byla vytýkána, odvolával se na hlas svého daimonia, a na obavy ze zneuznání (61). Ostatně i Plato, ač své filozofické názory na politiku veřejně hlásal, a tak vlastně politicky působil, měl vůči politickému působení svého díla skeptický postoj (62).

Přirozeně se stupňující krizi případného, objektivního působení soc.-kult. činitelů na určitou politiku starověké společnosti teoreticky zaznamenal Aristoteles, pokud zdůrazňoval prvenství hospodářství před politikou (63).

Dynamika politického fungování soc.-kult. struktury starověké společnosti všeobecně vyústila do naprosté krize. Politické zřízení starověké společnosti se všeobecně zvrátilo v úplný totalitarismus, kdy hospodářské, technické a celkově sociálně-kulturní působení ryze vnějškově, ale bezvýhradně určovalo politiku. Z tohoto naprostého poddanství a úplné podřízenosti člověka mrtvým, zvěčnělým strukturám vede východisko k dnešní politice jedině skrze Bohočlověka. Pokud uvažujeme o politickém rozměru Kristovy činnosti, tedy u něho a v jeho nebeském království nadpřirozeným zásahem dochází k všestranné a dokonalé obnově působení složek a celku soc.-kult. struktury na politiku (64).

K naprosto dokonalému dovršení Kristova díla vede vykoupený Boží lid ekonomie spásy, Kříž a druhý Ježíšův příchod (Lk 22,16). Kristus svou mocí přesahuje jakoukoli moc ve společnosti (65). Rovněž svým postavením převyšuje každé postavení a pozici v společnosti (66).

Vývoj případných, objektivních podmínek politické funkce určité soc.-kult. struktury vykoupeného Božího lidu však neprobíhá plynule a jednotejně, nýbrž přerývaně a cyklicky. Jde o výsledek střetání se nadpřirozeně daného směru se směrem určitého zvráceného vývojového směru, svádějícího k totalizaci politické funkce některé soc.-kult. struktury, která ovšem po Kristu už přirozeně nemůže být ani naprostá ani všeobecná. Proti tomuto místně a dobově omezenému křečovitému zpomalování přirozeně ponaáhlého vývoje, působí vždy urychlující směr, který je dán nadpřirozeně a vede k naprosté a úplné integraci politické funkce určité soc.-kult. struktury.

V tomto vývoji případného politického fungování evropské soc.-kult. struktury lze rozlišit cyklus rustikalizační (přibližně do konce 1. tis.po Kr.), laicizační (přibližně v první pol. 2. tis. po Kr.) a cyklus demokratizační, rozbíhající se vrcholící zejména ve 20. století (67).

Nábožensko-mravní základ středověké společnosti jako historický ideál středověku lze shrnout ve vzoru svaté říše. Nejde tu o Svatou říši jako dějinnou skutečnost. Přísně vzato - lze říci, že se této skutečnosti dosud podařilo existovat pouze v Církvi, nikoli ovšem zásluhou lidí, nýbrž díky jejímu božskému Původci. Ve společnosti jde o svatou říši také jako o dějinný ideál, který usměrňuje a pozvedá kulturu. V tomto ohledu je třeba říci, že středověká společnost žila z ideálu svaté říše. Chápeme-li tento ideál dost široce - v celé jeho hodnotě - pak vládne všem středověkým politickým strukturám, ba i rozporům, jež zabraňovaly dokonalému uskutečnění tohoto svatého impéria. Ve smyslu konkrétního dějinného ideálu proniká svatá říše do našich představ. Proto je důležité z tohoto hlediska podrobit naše představy revizi. V zemích latinské kultury vykonává skrytý vliv na katolickou koncepci obnovy křesťanství či druhou christianizaci. V zemích germánské kultury působí dále představa svaté říše ve své formě přímo vladařské. Konkrétní dějinný ideál středověku či symbol svaté říše odpovídá tomu, co lze nazvat posvátným křesťanským pojetím politiky. Toto pojetí má pět rysů :

1) Především je zde úsilí o organickou jednotu, která nevyklučuje ani rozmanitost ani pluralismus. Vyžaduje, aby jednotu politického společenství byla soustředěna na co nejušlechtlejším základě lidského života, resp. na duchovní jednotě. Toto úsilí o jednotu je dobře patrné v nitru každé z politických jednotek vykoupeného Božího lidu. Příkladem toho je dílo vykonané francouzskou monarchií a lidem, nebo lidem a králi kastilskými. Jakmile toto úsilí o národní jednotu přestalo být udržováno v rovnováze duchovním úsilím o jednotu Božího lidu, hned přešlo v absolutismus a v jednotu spíše mechanickou než organickou, kde politické zájmy ve skutečnosti vládly nad duchovními hodnotami. Ať jde o kterýkoliv národ nebo o celý vykoupený Boží lid v jeho vyšší jednotě, politická jednotu, k níž středověk tíhnul, byla jednotou maximální, jednotou rázu nejnáročnějšího a nejsvrchovanější monarchického. Její formující a udržující střed byl umístěn vysoko v hodnotovém žebříčku člověka, nad rovinou časných hodnot, přímo do onoho duchovního řádu,

jemuž podléhá řád časný a časné blaho celku; tak byl její zdroj zakotven hluboko v lidském nitru a jednota národních politických struktur toliko zjevovala tuto jednotu základní a prvořadou. Kromě náboženské a mravní jednoty však časná jednota křesťanské Evropy měla svůj zdroj ještě jinde. Nesla v sobě též mocnou jednotu jistého obecného souladu myšlení a naukových principů, třebaže jednotu dosti všeobecnou a slučitelnou s nejostřejšími rozdíly, úsilí o velmi vysokou a velmi dokonalou jednotu struktury intelektuální a politické struktury. Taková byla ona velká, vznešená koncepce středověkých papežů. Chtěli podle jistého, dokonale jednotného vzoru vybudovat křesťanskou Evropu, a přitom krásný a pronikavý odraz Božího království v společnosti. Věděli, že k vybudování takového sociálně-kulturního prostředí je zapotřebí vyspělé jednoty naukové, teologické i filozofické. Rovněž věděli, že je třeba vyspělé jednoty národů, jednoty císařské, nadřazené různým královstvím, tak, jako je jednota moudrosti nadřazena různým vědám: nadnárodním politickým středem křesťanské Evropy měl být římský císař německý.

2) Druhým charakteristickým rysem středověkého historického ideálu je převaha správní funkce politického (časného) zřízení. Ve středověké sociálně-kulturní struktuře ty věci, které „jsou císařovy“, protože jsou jasně odlišovány od záležitostí Božích, plnily vzhledem k těmto správní funkci: až potud byly nástrojnou příčinou vzhledem k posvátnu a jejich vlastní cíl měl význam pouhého prostředku vzhledem k věčnému životu.

3) Třetím rysem středověkého historického ideálu je (souběžně s onou správní funkcí politické moci) používání prostředků vlastních politickému řádu; používání zavedeného politického aparátu k duchovnímu dobru lidí a k duchovní jednotě samotného společenského tělesa - k té jednotě, pro kterou kacíř nebyl pouze kacířem, nýbrž napadal i samo časné obecnství v jeho kořenech. Takové politické zřízení, schopné vydat někoho na smrt pro zločin kacířství, v jistém smyslu projevovalo větší péči o dobro duší a ušlechtilější myšlenku o vznešenosti lidského společenství, zaměřeného k pravdě, než takové společenství, jaké dokáže trestat pouze za hříchy proti tělu. Jenže ovšem právě do toho musel člověk osudně vnést poklesky největšího zneužívání. Ty se stávaly stále nesnesitelnějšími, když po zhroucení středověkých struktur přestal stát působit jako prostředek duchovní autority zákonné a vyšší než on sám, a uchvátil sám pro sebe pravomoc působit na duchovno - josefinismus, osvícenský despotismus, atd.

4) Další rys středověkého ideálu spočívá v tom, že v základech společenských funkcí a autoritativních vztahů lze rozeznat jistou různost jakoby podstatnou (mezi řídícím a řízeným), totiž jistou rozdílnost dědičných společenských kategorií. Politická autorita byla brána především podle typu autority otcovské přímo v posvátném pojmání rodiny. „Heterogenost“ byla ve středověké společenské výstavbě vyvažována organickou pružností a familiárností autoritativních vztahů (mnohdy hrubou a násilnou, ale přece jen lepší, než lhotejnou a pohrdavou) a postupným spontánním vznikáním různých svobod a volných výsad lidu.

5) Pátý rys dějinného ideálu středověku se týká obecného díla, na kterém společnost pracuje, totiž politického zřízení a vůbec společenské stavby, postavené do služeb Spasitele, a to mocí člověka pokřtěného, a politiky posvěcené.

Tehdejší Boží lid budoval nesmírnou pevnost, na jejímž vrcholu měl sídlit Bůh. Při všem vědomí mezi a rozporů, pocházejících z časného řádu, a bez upadání do teokratické utopie, bylo to čímsi jako obrazným a symbolickým zpodoběním Božího království (68).

Bez pochybností a právem přijímali současníci karolínské impérium jako podstatný krok na cestě k realizaci ideje Evropy. Karolínská fáze zrodu Evropy může být lépe pochopena právě s pozadím bývalého římského impéria, jeho rozdělení s přesunem těžiště do Cařihradu, jakož i mocenského

vakua, jež z toho vyplynulo v oblasti starého Říma. Tím lze odhalit některé případné politické podmínky pro ustálení zvláštní role římského biskupa, jemuž připadly také politické úkoly. Karolínská integrace Evropy se uskutečňovala na základě hodnot křesťanství, jež se sociálně a kulturně rozvíjely v návaznosti především na římské právo, dále na hellénskou moudrost a vzdělanost, a konečně na „slovanské srdce“. Vznikla Velkomoravská říše - sociálně-kulturní útvar, založený na hodnotách křesťanství, odlišující se od francké říše i od Byzance. Skrze sv. Konstantina a Metoděje zde však byla uznávána jak autorita římského papeže, tak byly pěstovány oboustranně oplodňující styky s Byzancí. Zrození Evropy bylo dovršeno: Západ i Východ byly v „slovanském srdci“ integrovány do nového evropského společenství myšlení a víry (69). Tak se už tehdy, třeba jenom nakrátko, ukázalo, že realizace ideje říše neznamena pouze jednolitý mocenský blok, nýbrž něco, co organicky vyrůstá z buněk, z nichž každá obsahuje tutéž jednotu.

Humanismus, renesance a reformace daly základ politickému individualismu. Absolutismus se snažil zachránit duchovní a intelektuální jednotu a zároveň s ní také jednotu politickou. Politická jednotu se však stala hlavním cílem států, stále žárlivějších na svou svrchovanost. Jednota byla čím dál tím méně jednotou Evropy. Uzavírala se stále víc dovnitř hranic jednotlivých států. V teorii se nadále hlásalo prvenství duchovního řádu, prakticky se však mnohde uplatňovalo prvenství politiky. Politika čím dál tím více přecházela v prostředek, kterému bylo všechno dobré pro konečný úspěch politika, i právo lidí a úcta k němu. Kartesiánská filozofie, liberalistická filozofie anglická, francouzští encyklopedisté vytvářeli teoretické předpoklady rozmachu politického individualismu. Výsledkem byla anglická, americká a francouzská revoluce.

Idea liberalistické svobody je ovšem ubohou karikaturou ideje svaté svobody (70). Pokus o její zavedení do konkrétní politické praxe nepřispěl k rozšíření svobod občanů, nýbrž k rozšíření řad hospodářsky zbídačených, politicky ponížených a mocensky závislých proletářů, náchylných ke vzpourám a anarchii.

Sledujeme-li vliv křesťanství a církve na německou a rakouskou politiku, neboť především tam se v 19. stol. soustřeďoval politický život Božího lidu, ukazuje se zde případný pokles a úpadek působení. Napětí mezi Římem a německým císařstvím se vyhrlo v prudký politický boj. Jeho jevištěm se stala vnitropuská politika. Když se katolíci (skupina „Centrum“) pokusila prosadit svůj politický vliv v pruském sněmu (po r.1866), odpověděl na to Bismarck omezením vlivu církve ve školství a prosazením zrušení působení jezuitů v Německu, ba jejich pronásledováním. Jeho vzrostlé pruské sebevědomí se srazilo se zájmy Říma. Přesto politický vliv katolíků mohutněl. Větší význam než silná opozice parlamentní, měla tuhá pasivní resistance. Takto katolické duchovenstvo v Prusku čelilo provádění proticírkevních zákonů. Bismarck se ji marně snažil zlomit sesazováním nepohodlných církevních hodnostářů a jejich vězňením. Tento boj se přenášel i za hranice Německa. Zejména ve Francii se vynasnažili biskupové, mnišstvo i klerikální strana, aby nepřátelské zaujetí Francie vůči Německu ještě stupňovali okázalým odsuzováním Bismarckova postupu vůči církvi (71).

Ač opatření rakouského státu vůči nárokům církve nebyly tak drastické jako v Německu, vedly i zde různé zákony k omezení případného, podmiňujícího vlivu křesťanství na politiku a k objektivnímu podřizování politického fungování církve státní kontrole.

Během 80. let 19. stol. se v celé Evropě nadměrně rozšiřoval vliv hospodářství a techniky na politiku. Rostlo napětí mezi dělnictvem a podnikateli. Mlhavý chiliaismus komunistických hesel a přesvědčení o kouzelné moci „ohnivé lázně“ revoluce se tu stýkala s docela střízlivými cíli odborářství. Dědictví mazziniovského pučismu s jeho tajnými sekcemi i Bakuninovo „evangelium destrukce“, zvolna přerůstající ve vyhraněný anarchismus Kropotkina, zápasil s revolučním běsněním

Karla Marxe.(72) Křížením se rozličných hledisek rázu individualistického i kolektivistického, vznikala pestrá spleť podivně se tříšticích hnutí. Vedle nich se rozvíjely také útvary čistě odborářského rázu. Veřejnost se ovšem dozvídala poměrně málo o povaze těchto zápasů. Zachvívala se zejména, když se účinky socialistického hnutí projevovaly v demonstracích, v drobných střetech dělnických fanatiků s policií, ve stávkách nebývalého rozsahu, stále častěji se opakujících, nebo dokonce v anarchistických atentátech, přenášejících „příšeru“ ruského nihilismu nebo irského fenjanství do jiných států.

Na sklonku 19. století se stalo módním heslem tvrzení, že dějiny lidstva vstoupily do „imperialistického“ období. Přitom slovem „imperialismus“ se rozumělo něco docela jiného, než v době předchozí. Dříve se tak označovala snaha po vytvoření nejvyšší autority ve vykoupeném Božím lidu, jež měla evropskému kulturnímu společenství dát jednotnou soustavu veřejné moci. „Imperialismus“, o jakém se mluvilo koncem 19. stol., byl teoreticky definován poněkud jinak : např. A.Seillière ztotožnil pojem „imperialismu“ s pojmem touhy po moci a s vůlí k moci; jeho projevy hledal nejen v dobových politických zápasech a hospodářských rozporech nýbrž ve všech upřílišněných projevech sociálně-kulturního života (romantický titanismus, mesiánské sny, socialistické utopie, rasová či národnostní výbojnost, atd.). Síly, podporující tento novodobý „imperialismus“, projevovaly při každé příležitosti nenávist k Církvi katolické jakožto katolické, tedy už pro její všeobecnost a celosvětové zaměření.

Zatímco v minulosti imperialismus v Božím lidu obracel svůj zřetel především k Evropě, stala se nyní skoro celá zeměkoule jevištěm velkého zápasu. Přitom cílem boje již není soustředění nejvyšší autority nad kulturním lidstvem v jednotlivci posvěceném starou tradicí. Zápasí se o novou mocenskou rovnováhu v lidstvu, opřenou především o několik mocenských útvarů, z nichž se každý při této dělbě světa snaží zajistit maximální podíl pro sebe. Četní teoretikové si navykli označovat snahu o takové řešení lidských záležitostí jako „imperialismus“. Je nesporné, že teprve překotný rozmach technických vymožeností, s nimiž člověk snáze překonával vzdálenosti, vytvořil podmínky pro vznik těchto velkorysých, nicméně pojmově zmatených koncepcí.

Poznání sociálních a kulturních činitelů tohoto „imperialismu“ 19.století nevystačí jen s výkladem, upnutým k činnostem a útvarům hospodářským a technickým. Je nutno sledovat i jiné činitele. Mezi nimi vyniká činitel mravní, přičemž zvláště výrazný je činitel národnostní. Idea národnostní byla nepochybně nejzvučnější strunou 19. věku. Její základní tón však nezůstával trvale beze změny. Zněl jinak, když se vzepřela jako spojenec legitimních snah po napoleonském rozmachu, než později, když ruku v ruce s revoluční náladou a svobodomyšlnými hesly bojovala za ideál „Mladé Evropy“ a snila o možnosti bratrského soužití svobodných národů ve světě bez utlačovatelů a utiskovaných. Když pak úsilím jedinců, jako byl Bismarck, Cavour aj. se některé evropské národy přiblížily ideálu národního státu nikoli silou revolučního vzruchu, nýbrž diplomatickým uměním a krví i železem, měnil se zde ráz národnostní ideje velmi pronikavě.

V téže době mnozí podnikavci hledali zisk a účelnou investici svých rostoucích jistin. Přitom pohotově využívali pro své zájmy pokud možno opory o státní moc. Vítili každé rozšíření její oblasti. Dovedli však také kráčet svou vlastní cestou - bez ohledu na státní hranice. Výbojný nacionalismus „imperialistického“ ražení nalezl naproti tomu mnohem určitěji svůj ideál ve vytvoření říše, jež by byla hospodářsky tak rozsáhlá a všestranná, aby nezávisela na jiných mocnostech. Proto neváhali stoupenci těchto „imperialistických“ snah zaměnit stanovisko ryze národního státu za touhu po větší vlasti; za touhu po vlasti, kde by se vládnoucí národ zároveň všemožně opíral o jiné, drobnější etnické celky, a vytvářel tak zvláštní oblast svého svrchovaného vlivu bojem; bojem, ve kterém jde o to, aby celé světadíly byly jevištěm mocensky vzrostlé síly rasové. Všelidské zájmy zde pak ustupovaly před

stupňovaným národním sebevědomím. Nezmizely však docela. Nejednou se projevovaly v rouchu jakéhosi mesianismu, dávajícího „imperialistickým“ sklonům iluzi mravního ospravedlnění.

„Imperialistický“ přístup, opírající se původně o názory liberalismu a romantismu na politickou funkci národa se spojoval s domněnkou, že stát je především útvar politické moci a vůbec ne instituce práva. Odtud pak plynulo vyšší hodnocení vojenské výzbroje státu a diplomatického vybavení státu, než jaké připouštěl liberalistický názor. Tak „imperialistické“ zaměření některých jedinců a skupin zasahovalo hluboko do politického života konkrétních států. Snažili se šířením příkladem nekompromisního vlastenectví nadchnout širší vrstvy společnosti a učinit je prostředkem k prosazení svých zájmů a rozšíření své moci. Přitom však nalézali podporu ještě u jiných sociálních vrstev, kterým posílená moc státu odedávna poskytovala značné výhody. Tyto úzké vrstvy opíraly onu moc nejen o zájem národní, ale ještě více o hodnoty jiné, poznamenané starou tradicí (dynastické, aristokratické výsady, atd.)

Šlo o proud širokého rozpětí. Jeho řečiště se často rozbíhalo do širokých ramen. Navíc měl tento proud u těch několika velkých národů, jež se staly jeho hlavními nositeli, velmi proměnlivé rysy. Někde totiž „imperialistické“ tendence navazovaly na státně-absolutistickou základnu (Rusko), jinde se prosazovaly zase v rámci demokratické republiky (USA), někde se spojovaly s činitelem populacionistickým (Itálie, Japonsko), jinde zase spíše s motivy vojenskými (Francie).

Jestliže tento „imperialismus“, tvořící osu jisté světové politiky 19. a 20. stol., byl u všech velkých mocenských útvarů, které se k němu hlásily, těsně spjat se základnou jistého nacionalismu (stupňovaného hospodářskými zájmy a kulturními snahami), habsburská říše nejenže neměla takové, pevné základy, nýbrž nacionalismus byl u ní naopak nejmocnější pákou rozvratu a vleklého oslabení. Proto také „imperialistické“ snahy zde působily jako nebezpečná výbušná látka (73).

Náboženským činitelem rozšíření těchto tendencí a jejich převahy za I. světové války i za II. světové války byl úpadek náboženství, zejména mezi německy hovořícím obyvatelstvem (74). „Elita“ vysoce inteligentních, avšak nábožensky a mravně zaostalých či zvrácených jedinců se tu ujala moci (75). Podobná situace nastala v bolševickém Rusku. Během II. světové války se však v Sovětském svazu stala hybnou silou „imperialismu“ panslovanská odezva Rusů na výbojný pangermanismus. K tomu se jako činitele rozpínavé politiky SSSR vázalo národní sebevědomí Rusů, spolu s jistým, uměle jitrěným mesianismem, majícím předurčovat „velkorusy“ k celosvětovému poslání mezinárodnímu, pojatému ryze materialisticky, tedy jako vojenský výboj.

V USA byl zatím „imperialismus“ jako důsledek nadměrného nárůstu případného působení technického a hospodářského činitele na strukturu politiky poněkud korigován státem. „New Deal“ jako jistá státní politika vytvořil ve sféře korporací konkurující mocenská centra, vzdorující moci vlastníků podniků. Zatímco před II. světovou válkou bylo politické zřízení v USA pod silným vlivem drobných zámožných farmářů a obchodníků, během „New Dealu“ se pokusili proniknout k moci velkopodnikatelé. Proto byla moc podnikatelů státními zásahy částečně omezena. Byla vyrovnávána mocí jiných složek : stala se významnou mocí uvnitř mocenské struktury, kterou však řídili politikové (76).

Působení sociálních a kulturních činitelů na politickou strukturu USA prodělalo do konce prvé poloviny 20. století pronikavé změny. Podle nejvýraznějších změn politické funkce mravních hodnot, jakou je mj. životní názor člověka lze ve vývoji v USA metodologicky modelovat tři typy:

1) typ tradičně řízený - politicky lhostejný,

2) typ niterně řízený - moralista,

3) typ vnějškově řízený - sběratel informací (77).

V politické struktuře USA v polovině 20. století sledujeme některé závažné změny:

1) Ve velkých korporacích vznikla velká střední vrstva úředníků.

2) Síla organizovaného dělnictva, mohutníci od první třetiny 20. stol. byla podřízena státní kontrole. Přímá účast odborových svazů námezdních pracujících na důležitých politických rozhodnutích pozbyla na svém významu, a proto se také zmenšila.

Tato neutralizace působení hospodářství a techniky na politiku ovšem tvoří jenom prvou fázi, po níž následuje fáze další. Bez další fáze by ani fáze první nedosáhla trvalého účinku, a vedla by jen k nerozlišenému splývání mocenské elity se širokými vrstvami společnosti, s „průměrem“. Nejčastějším příslušníkem vyšších mocenských kruhů v americké společnosti v polovině 20. století byl člověk s průměrným intelektem, někdy svědomitý, ale většinou jen průměrný. Byl přístupný spíše zhuštěným a zvlgarizovaným, předem zpracovaným, povrchním představám (78).

Jestliže vzrůstá blahobyt dané společnosti tak, že z hospodářské oblasti přichází stále méně a méně podnětů ke změně stávajícího politického zřízení, a široké společenské vrstvy se spokojují s kulturou jen průměrné hodnoty, potom nezbytně musí: 1) vzrůstat státem podporované působení hodnot náboženství, mravnosti, umění, výchovy, jazyka, teorie (vědy a filozofie) a práva na politiku;

2) vždy v předstihu před úrovní širokých vrstev společnosti mají vzrůstat nároky na příslušníky mocenské elity po stránce jejich vyspělosti náboženské, mravní, esteticko-umělecké, jazykové, vědecké a filozofické, a právní;

3) souběžně s tím se musí zdokonalovat aparát testování, výběru a rozmíst'ování mocenské elity, jakož i kontroly její činnosti, registrování závad či úchylek příslušníků mocenské elity a pohotového vysunutí nevhodných jedinců či skupiny z mocenské elity, jakož i jejich nahrazení vhodnějšími.

Zřídka ovšem dokáže postřehnout a uznat to, že vyrovnání případného napětí mezi námezdními dělníky a kapitalisty v důsledku bezuzdného liberalismu v ekonomice a politice bylo dosaženo především také soustředěným působením Církve v sociálních encyklikách od *Rerum novarum* (1891) ke *Quadragesimo anno* (1931).

Stalo se tak rozvojem střední vrstvy ve sféře služeb a okleštěním přílišné politické funkce majetku kapitalistů vznikem korporací řízených manažery. Právě torazil Pius XI. v sociálním učení církve (79).

Tento nábožensko-mravní činitel měl významný podíl na zániku politického novotvaru sovětského „impéria“. Samotný tento projev politické deformace rozbujel a parazitoval na útlumu politické funkce náboženských hodnot (ateismus) a hodnot mravních (porušování lidských práv nejen v táborech nucených prací, ale v samotném základu socialistického zřízení), a konečně na nepřiměřeně zmohutnělém politickém fungování hospodářského činitele (nevhodnost hospodářského systému, militarizace průmyslu a celé ekonomiky). (80)

I přes zdolání těchto ohnisek politického napětí ve světě nelze předpokládat delší trvání sociálního konsensu a harmonie. Objevují se totiž nové rozpory. K činitelům napětí v průmyslové

společnosti patří prohlubující se rozpory mezi jednotlivými oblastmi společnosti. Nároky ekonomizace a technokratického řízení se střetají s požadavky rostoucí participace, harmonického rozvoje osobnosti, uvolnění od přílišné závislosti na úřednických tělesech, apod. Toto napětí ve společnosti nelze překonat na úrovni západního individualismu (81), ani na rovině východního, čínského kolektivismu. Jedinou cestou, která v sobě obsahuje příznivé momenty obou těchto krajností, je cesta křesťanského solidarismu, jak ji zdůrazňuje sociální učení církve. Nejde tu však o nějaký program střední cesty mezi dvěma krajnostmi, protože se nejedná jen o nějakou teorii. Je to též hodnota nábožensko-mravní - tozn. musí být osobně prožívána a opřena o Boží milost, trpělivě vyprošovaná v modlitbě.

Totéž platí také pro řešení rozsáhlejšího rozporu mezi bohatým, bílým Severem, na jehož zprůmyslnění ekologicky doplácí celé lidstvo, a mezi chudým, zaostalým, barevným Jihem, v němž probíhá populační exploze. Perspektivu ovšem nelze vidět ve společnosti masové spotřeby, v níž by se výrobci spojili proti spotřebitelům, ani v bezbřehé demokracii. Perspektivu má jedině proces růstu Božího lidu v Kristu, a to v sociálně-politickém životě znamená : proces demasifikace, decentralizace a rozčlenění (82). Perspektivní společnost vyznačuje vláda nábožensko - mravně vyspělých a vůbec vysoce kultivovaných mocenských elit, polopřímá demokracie a dělba rozhodování.

Růst členění společnosti případně podmiňuje to, co v podstatě vyžaduje rozšiřování Boží vlády v lidských poměrech: nové promyšlení pojmu a praxi demokratického pluralismu (83).

Vývoj případných objektivních podmínek politiky přirozeně směřuje ke stavu, v němž bude politika všestranně dokonale kultivována (nejen v subjektivní duchovní podstatě, ale také objektivně) hodnotami náboženství, mravnosti, umění, výchovy, jazyka, teorie a státoprávní složky, a současně se bude dokonale vymykat sociálnímu tlaku hospodářskému a technickému, jež má ryze vnějškový, objektivně podmiňující ráz. V souvislosti s důsledky primární dezintegrace lidské přirozenosti, jimž se někteří jednotlivci a skupiny svobodně poddávají, se vývoj případného, objektivního sociálního a kulturního působení na politiku sám o sobě - pouze vlivem přirozených činitelů - nemůže dobrat vrcholné integrace. Jeho postup přibližování se tomuto přirozenému určení je stále přerýván jistými zvraty k nepřirozené totalizaci. Při této místně a dobově omezené, přece však stále rozsáhlejší totalizaci politiky, jde o stupňující se retardaci až stagnaci rozvoje případných podmínek politické funkce náboženství, mravnosti a ostatních kulturních hodnot; současně jde o retardaci až stagnaci klesání případného působení ekonomiky, techniky a celku sociálně-kulturní reality na jistou politiku. Přirozeně nedostižným vzorem v politické funkci náboženských a mravních hodnot zůstává také pro společnost dalšího tisíciletí věčně se vlivem Ducha svatého progresivně obnovující kultivující působení Církve sv. na politiku. Její předstih v tomto směru se ve 20. století výrazně projevil na II. vatikánském koncilu (84). Proto právě pod duchovním vedením Církve sv. a s Boží pomocí, v modlitbě očekávané člověkem, může přirozený vývoj politické funkce sociálně-kulturní struktury společnosti natrvalo dojít k naprostému sjednocení.

A. 3. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE POLITIKY

Tak jako odedávna patří sama politika k člověku jako tvorů společenskému (85), podobně politické jednání vždy fungovalo sociálně a kulturně. Během doby se však tato funkce politiky měnila. Přitom samotný smysl změn sociální a kulturní funkce politiky se měnil, resp. jiný byl v době před Kristem, a jiný po Kristu. Cílem, k němuž přirozený vývoj sociální a kulturní funkce politiky starověké společnosti zákonitě dospěl, byl stav, ve kterém politika ryze vnějškovým způsobem, jako pouhá případná, objektivní podmínka v maximální možné míře určovala kulturní hodnoty (totiž

náboženství, mravnost, výchovu, jazyk, teorii, stát a právo). Rubem této vnějšíkové kulturní hyperfunkce politiky byla její krajní celkově sociální disfunkce, krajní úpadek působnosti hospodářské a technické. Přirozené činitele dynamiky sociálně-kulturní funkce politické struktury starověké společnosti se vyčerpaly. Z této „mrtvé polohy“ nevedlo přirozené východisko. Spojení mezi sociálně-kulturní funkcí politiky starověké společnosti a fungováním politiky v novodobé společnosti se uskutečňuje v Bohočlověku.

Životem, smrtí a jejím nadpřirozeným překonáním byla v subjektivní duchovní podstatě rázem navěky dokonale obnovena hospodářská, technická a celkově sociální funkce politické struktury vykoupeného Božího lidu. Současně byla lidstvu v Kristu otevřena perspektiva nové přirozené evoluce. Během tohoto vývoje se postupně rozvíjejí případné, objektivní podmínky hospodářské, technické a celkově sociální funkce politiky. Současně podléhá postupnému rozkladu krajní ryze vnějšíková, objektivně podmiňující závislost kulturních hodnot (náboženských, mravních, výchovných, uměleckých, jazykových, teoretických a státoprávních) na politice. S ohledem na lidskou svobodu se však tento vývoj neprosazuje rovnoměrně a jednotejně v různých částech Božího lidu, nýbrž probíhá vlnovitě, cyklicky.

V prvním výrazném vývojovém cyklu, kterým prošla sociálně-kulturní funkce politické struktury vykoupeného Božího lidu během prvního tisíciletí po Kristu, politicko-mocenské poměry usnadnily vzestup duchovenstva do vyššího postavení a usnadnily růst jeho prestiže. Nejmocnější ze světských velmožů vystupoval a jednal jako ochránce Církve. Záhy však do vyšších mocenských pozic pronikli jedinci, kteří svého postavení zneužívali. Počínali si vůči Církvi spíše jako páni, než jako její ochránci. Jejich moc byla pak tím zhoubnější, čím svévolněji byla vykonávána. Biskupové a ostatní duchovenstvo ve francké říši podléhali v trestních i civilních záležitostech světskému soudu feudálů. Značné statky a důchody biskupství byly však pro jejich držitele zdrojem moci a vlivu. Proto je králové propůjčovali jen svým příznivcům, bez ohledu na jejich náboženské a mravní kvality. Právě tyto poměry usnadnily krystalizaci kolem duchovně-světského typu biskupa s pastýřskou holí v jedné ruce a s mečem v druhé, udělujícího požehnání a zároveň si vynucujícího respekt. Kanonické právo ovšem zapovídalo příslušníkům duchovního stavu užívat zbraní. Ale podle germánského pojetí měl každý svobodný muž brannou povinnost. Tento názor měl pro nižší duchovenstvo neblahý důsledek. Způsobil totiž, že někteří příslušníci duchovního stavu klesli do nesvobodného stavu, resp. zaujímali jen podřadné politické postavení. To bylo příznačné zejména pro první, kritickou fázi následujícího, laicizačního vývojového cyklu.

Pokud frančtí majordomové šířili zprvu náboženskou víru tím, že nařídili podrobenému obyvatelstvu přijmout s franckým panstvím křest, bylo to z hlediska dynamiky případných, vnějších, objektivních podmínek náboženské funkce politiky dokonalejší, než když někteří pozdější majordomové nutili obyvatelstvo obrácené franckými misii na křesťanskou víru, aby proto dobrovolně přijalo nadvládu francké říše. Tak tomu bylo např. na Moravě, kde sice přijali křest, ale odmítali se stát proto politicky závislými na francké říši. Kníže Rastislav zatoužil kultivovat velkomoravský lid v duchu evangelia, aniž by tím však pozbyl politickou moc a svobodu. Obrátil se tedy pro křesťanské věrozvěsty na Východ. Dané politické poměry se staly nábožensky funkčními do té míry, že následující velkomoravský rozmach dovršil a překonal soudobý cyklus vývoje sociálně-kulturní funkce politické struktury Božího lidu.

Koncem 1.tisíciletí po Kristu se objevují příznaky laicizační krize sociálně-kulturní funkce politiky. V náboženském fungování jisté politiky se tato krize projevila tím, že se papežství ocitlo v moci římských šlechtických stran. Jeho moc slábla a prestiž upadala. Ačkoli se nehodí na každého papeže 10. století fráze o „špatných papežích 10. století“, jisté je, že všichni byli vystaveni sociálnímu nátlaku „spoletské“ a „tusijské“ šlechtické strany, jež ovládly Řím a církevní stát, a jimž úpadek

císařství vyhovoval, aby mohly bezohledně prosazovat své sobecké zájmy. Politická moc přitahovala šlechtu. Sváděla ji k obsazování biskupských stolců bez ohledu na kanonické předpisy. Šířící se projevy touhy mnohých světských velmožů po rozšíření své moci a neochoty sloužit zájmům Církve, se brzy přenesly také do nižších vrstev společnosti. Tam byly pohotově napodobovány a snadno vedly k úpadku náboženského života.(kathaři, valdenští, albigenští,aj.)

Působení dané politiky případně nepříznivě zasáhlo do oblasti teorie. Tato laicizační krize se mohla v teorii uplatnit pouze proto, že měla podporu světských velmožů. Zejména učení o nutnosti zrušení světské vlády duchovenstva (Jakoubek ze Stříbra, Mikuláš z Drážďan, aj.) mělo sympatie šlechty.

Úpadek ústřední státní moci, selhání orgánů veřejné moci, odbojný postoj a jednání šlechty, jež se přikláněla k hnutí, vyhovujícímu jejím zájmům, to vše šlo ruku s rukou s politickými zmatky a vzpourami. Posléze to vedlo k úpadku moci a prestiže jak Církve, tak státu. S vystoupením Luthera na veřejnosti se přihlásilo pojetí ústředního věroučného problému, jež sice nebylo veskrze nové, nicméně s novým, drsně přesvědčivým přednesem rozvlnilo myšlení širších společenských vrstev. Za těmito jadrnými slovy šla značná část německého národa až k rozchodu s Římem. Následovalo vytváření územně omezených „církviček“. Okolnost, že právě v Německu mělo vystoupení reformátora trvalejší účinek, než např. husitství v Čechách, vysvětluje především mocenská neústrojnost říše, jež ve své příliš rozdrobené podobě nedovedla sice čelit římskému centralismu a fiskalismu tak, jako jiné státy (účinnými konkordáty), ale tím více se měnila pod jeho nadvládou.

Příznaky blížící se demokratizační krize, zakrývané a tlumené mocenskými prostředky, projevíly se otevřeně ve francouzské revoluci. Rozšíření politické zvůle, anarchie a revolučních zmatků případně objektivně podměnily proletarizaci šlechty a duchovenstva. S Napoleonem se krize sociálně-kulturního fungování dané politické struktury začala šířit z vnitrofrancouzských měřítek do okolí. Snaha zvýšit prestiž svého násilně dobytého panství vedla Napoleona ke konkordátu s Římem. Sotva však už papeže nepotřeboval, obsadil Řím a kardinály i s papežem dal uvěznit. Francouzská revoluce a její obrat k zahraniční expanzi objektivně podměnily úpadek prestiže i pokles moci, jakož i zbídačení duchovenstva v Německu. Současně tyto činitele podměnily také narušení výchovně-vzdělávací soustavy v Německu zrušením katolických škol. Proto byl u německých katolíků přes polovinu století patrný pokles ve vzdělanosti. Protestanté získali sekularizací politickou převahu, jaká neodpovídala procentuálně jejich počtu. Z knížat, jež představovala německý spolek a později novou německou „říši“, se ke katolické církvi hlásili pouze dva : král bavorský a král saský. Miliony katolíků, kteří byli dosud poddanými katolických vlád, se dostaly pod protestantskou vrchnost. Mimoto celá církevní organizace byla zřetelně narušena.

Jestliže se pozice katolické Církve začala poněkud stabilizovat a zvedat z politického ponížení po spoušti, zanechané francouzskou revolucí a jejím následujícím napoleonským „exportem“, jisté politické snahy v 18. a 19. stol. vytvářejí podmínky pro další rozšiřování proletariátu - tentokrát z námezdních dělníků. Leckterý stát se tehdy dočasně dostal do závislosti na upevněné moci skupiny podnikatelů, považujících někdy dělníky za pouhé pracovní síly.

Ve 20. století, zejména po I. světové válce, kdy se změnila geopolitická mapa světa, a velmocensství se ujaly především USA, tehdy se zde stát současně s růstem demokratických zařízení mocensky upevnil. Svými zásahy do hospodářství vytvořil podmínky pro společnost hojnosti, kde dělník není považován za pouhou výrobní sílu, ale také za spotřebitele svých výrobků (86). Došlo k oslabení politického vlivu velkopodnikatelů na stát. Politického vedení se zde ujala mocenská elita. Její složení podléhá stálým změnám. S pokračující institucionalizací dané společnosti se cesta jednotlivce či skupin k bohatství víc a více otevírá především skrze politickou moc získanou v

institucích a jejich prostřednictvím (87). Takové okleštění člověka institucemi vzbuzuje obavy z nedůstojného manipulování i odpor k anonymně se prosazujícímu působení korporací.

Rozdrobení bipolárně mocensky rozpolcené Evropy koncem 20.st. vyvolalo jeden příznivý účinek. V některých zemích se sblížila Církev s dělnickým hnutím. Dělnické hnutí vyúsťuje v obecnější hnutí pracujících a lidí dobré vůle za osvobození člověka a potvrzení jeho práv (88).

Případný růst technického, hospodářského a celosociálního fungování politické struktury tvoří důležitý předpoklad příznivého kulturního působení politiky, projevujícího se v podpoře a ochraně kulturního rozvoje v jeho národních zvláštnotech. „Kultura pod politikou“ je vztah, uplatňující se v některých společnostech, kde mocenské a iracionální tendence dočasně převládly nad humanitou a rozumem. „Nedokrvení“ kulturních, zejména náboženských, mravních a uměleckých snah mají za následek deformaci motivů: mocensko-politické jednání se stává samoúčelem, lidé i kulturní hodnoty pak služebnými prostředky. Tato nepřirozená totalizace sociálně-kulturního fungování některé politické struktury má stále větší a větší místní rozsah. S přirozeným vývojem sociálně-kulturní funkce politiky, všeobecně směřujícím k integraci, je řádné a adekvátní sociálně-kulturní fungování konkrétní politiky stále choulostivější, obtížněji zastitelné, a čím dál tím náchylnější k totalizačním zvrátům. Toto riziko vyvstává také jako nepříznivý důsledek rozpadu sovětské neokoloniální soustavy. V drobnějších mocenských útvarech, odpoutaných od závislosti na SSSR, jakož i v samotných pozůstatcích této mocnosti zůstává nebezpečné napětí. To se může vybíjet v dočasné násilném návratu k totalitním strukturám (88). Nejde tu totiž zdaleka jen o nebezpečí, plynoucí z tohoto politického neklidu, ale také o to, že zde nadále působí ďábelská mocnost usilující o světovládu. Nebude-li demokracie budována na Boží vládě a na mravních principech plynoucích pro člověka z této Autority, bude jen prostředkem ďábla k rozšíření jeho světovlády (90). Bez víry se mu ubránit nedá (I Petr 5, 8-9). Cílová sjednocená sociálně-kulturní skutečnost, v níž politika v dokonale řídí celosociální blaho společnosti, jakož i vyrovnaný chod ekonomické a technické substruktury, a současně jako případná objektivní podmínka slouží rozvoji kultury, však v konkrétní praxi nemá dlouhého trvání, pokud by se opírala výhradně o přirozené činitele. Opřena o ryze přirozené činitele, záhy by upadla do totalitní křeče nebývalého rozsahu, v níž by veškerý kulturní život podléhal politice. K dovršení a trvalému udržení všestranné a úplné, dokonalé sociálně-kulturní funkce politické struktury je třeba, aby se ke snahám, navazujícím na lidskou přirozenost, připojila Boží milost, lidskou skupinou v modlitbě očekávaná.

B. 1. SOUČASNÁ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ MOBILITA POLITIKY

Stabilita a harmonické fungování politiky předpokládá neustálé proudění kulturních hodnot a tvorby a sociálních činností a útvarů do politiky, ale i naopak z politiky do společnosti. Nejde tedy o jednostranné proudění, nýbrž oboustranné, o cirkulaci. To však neznamená prosté otevření se politické struktury živelnému proudění těchto útvarů, činností a hodnot do politiky, tedy nikoli maximalizaci sociální a kulturní mobility. Opačná krajnost je politika ryze kabinetní, a docela uzavřená jak přílivu podnětů ze sociálně-kulturní reality, tak zcela utajená před veřejností. Řešením je optimální sociální a kulturní mobilita. To vyžaduje cílevědomě řízené a ovládané harmonické proudění kulturních hodnot a tvorby a sociálních činností a útvarů do výstavby politiky, a rovněž řízené proudění informací a jiných podnětů do společnosti. Taková kultivace politiky se neobejde bez poznání povahy sociálních a kulturních faktorů politiky. Samo toto vědecké poznání a teorie vůbec je činitel kultivující politiku. Není to však jediný činitel, ani to není nejdůležitější faktor politické kultury. Věda a teorie vůbec však může objasnit okolnost, že některé činitele politiku kultivují, tozn.

dávají jí hlubší význam, obsah, smysl a hodnotu, (např. činitel mravní) zatímco jiné (např. hospodářský faktor) působí na politiku pouze jako sociální tlak, tedy ryze vnějškově.

Při zkoumání pronikání sociálně-kulturních činností a útvarů do struktury politiky metodologicky rozlišujeme mezi faktory, které zušlechťují či kultivují politiku v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy dokonale, a případně, jako objektivní, zevně působící podmínka pouze v jistém stupni (náboženství, mravnost, umění, výchova, jazyk, teorie, stát a právo), a mezi faktory, které nemají vliv na subjektivní duchovní podstatu politiky a mohou do politiky zasahovat toliko zevně, tedy jako případná, objektivní sociální podmínka politiky, a to pouze v jistém stupni (hospodářství, technika, válka, celek sociálně-kulturní reality). Stupeň případného podmiňujícího působení uvedených faktorů na politiku se mění od společnosti ke společnosti, a také se liší v téže společnosti v různých dobách.

Mezi faktory zušlechťujícími politiku jako kulturu vyniká na prvním místě náboženství. Náboženství je v každé společnosti velkou duchovní silou. To je jeden z důvodů, proč se demokracie jako politický systém nemůže stavět proti náboženství. Má-li náboženství „nadvládu“ nad politikou, plyne to z titulu duchovního a nikoli z politického principu. Každá politická moc a vláda postrádá kulturní význam, jestliže není podložena vnitřně hluboce prožívanou vírou (91). V tomto smyslu už T.G.Masaryk opodstatněně tvrdil, že politika má nutně vždy náboženský ráz. (92) Náboženství není jen soukromá záležitost, protože ten, kdo opravdu věří, musí projevovat víru také politicky. To však neznamená, že by se člověk beze zbytku vyčerpával pouze v politice, nýbrž do politické oblasti zasahuje jen částí své bytosti (93). Je proto nutno říci, že působení náboženských hodnot v politice má dvojí ráz - podstatně formující či strukturující, a případně, nepodstatně, vnějškově podmiňující. Zatímco v subjektivní duchovní podstatě nelze přirozenými prostředky vykořenit a odstranit vliv náboženství z politiky, aniž by přitom politika nepozbyla svou vlastní strukturu, případně, objektivně podmiňující působení náboženství na politiku není dokonalé, nýbrž se uplatňuje pouze v jistém stupni či rozsahu. Rozsah případného vnějškového usnadňování politiky je v každé společnosti jiný, ba může být dočasně někde i krajně omezen, třebaže vývoj směřuje k jeho růstu. Mezi různými náboženskými systémy je to pouze křesťanství, které odstranilo iluzi, že v politice jde o záchranu, ba dokonce vykoupení lidí. Po Kristu už politika není něco, co by zahrnovalo celého člověka a dávalo všemu smysl. Proto také po Kristu už není možný dokonalý totalitarismus: zde může být spoutáno jen tělo, ale duch zůstává svobodný. Po Kristu už může být jakýkoli totalitarismus jen místně a dobově omezený, a může se dotýkat pouze nepodstatné stránky lidské existence. Křesťanství vždy odporovalo nárokům na politickou totalitu : stavělo se proti obětování celého člověka císaři v antice (Mt 22, 2) stejně jako dnešním politickým mocipánům a totalitarismům. Ve středu politiky už nestojí spása, nýbrž blaho člověka. Tématem politiky už není celý lidský osud, nýbrž jeho pozemské podmínky. Nezastupitelná služba křesťanské víry je zde v tom, že odmítá falešné nároky v politice (94).

Všichni křesťané mají vlastní povolání v politickém životě. Musí být zářným příkladem smyslu pro odpovědnou službu obecnému blahu. Mají tak dokázat i jednáním, jak se autorita dá spojit se svobodou, osobní odpovědnost se soudržností sociálního celku, vhodná jednota s plodnou rozmanitostí. Mají tolerovat různost názorů a postojů, a jednat ohleduplně s občany a s jejich sdruženími, jež tyto názory a postoje zastávají (95). Z křesťanů jsou to především laici, křesťané žijící ve světě, pro které politika představuje vlastní pole evangelizační činnosti (96). Laici jako křesťané žijící a působící ve světě jsou zosobněným křesťanským činitelem politické existence a politické činnosti, a to na všech úrovních (97). Laici nesmí rezignovat na to, aby se zapojili do politiky, to znamená do mnohostranných a rozličných iniciativ, sloužících podpoře obecného blaha (98).

Křesťan se má účastnit organizování politického života společnosti. Politický program a jednání křesťana se neomezuje na jednostranné politické programy a „ideologie“, nýbrž je převyšuje. Uznává

totiž přítomnost transcendentního Boha. Jestliže se dnes ukazují tendence k ústupu těchto „ideologií“, naznačuje to, že se dostavuje velká příležitost pro účinnou přítomnost křesťanství (99). Tváří v tvář kolektivistickému a individualistickému programu čerpá křesťan z vlastních pramenů své víry. Sociální učení Církve mu ukazuje zásady a přiměřená praktická kritéria, aby se nedal svést a současně uzavřít do nějakého systému, jehož omezenost a totalitní zaměření by mohl objevit pozdě, pokud by se nedal včas poučit (100).

Církev ve sféře politiky vždy plní důležité funkce :

1) osvěcuje mysl lidí tak, aby jim pomáhala najít pravdu a orientovat se mezi různými politickými programy;

2) zapojuje se do činnosti a k opravdovému úsilí o účinnou pomoc lidem;

3) podněcuje věřící k naplňování politické činnosti a politických zařízení duchem porozumění a evangelia; .

4) vede věřící k spiritualizaci a kultivování politických činností a zařízení tak, aby se jejich struktury zdokonalovaly ve svém fungování a přizpůsobovaly skutečným současným potřebám (101).

Proto Církvi musí být vždy a všude povoleno s opravdovou svobodou hlásat víru, učit své sociální nauce, hodnotit z mravního hlediska také ty věci, které patří do oblasti politiky, vyžadují-li to základní práva lidské osoby nebo spása duší (102).

V dnešní situaci už ovšem nestačí, aby křesťané jen obstavovali politiku příkazy typu „Není dovoleno!“. Církev se především musí snažit osvojit si věcnou kompetenci ohledně problému dnešní politiky, státu a jeho ekonomiky a kultury; dále nutno pěstovat pastorační přístup k jednotlivým politikům (103).

Od věřících, kteří se na první pohled zdají, v důsledku různých postojů, stát proti sobě, Církev žádá, aby se každý snažil mít porozumění pro stanovisko toho druhého a ochotně naslouchat jeho důvodům. Osobní příklad upřímného přezkoumávání správnosti vlastního postoje a jednání vnukne každému laskavější postoj, a přispěje přes existující rozdíly k jejich sblížení. Vždyť mocnější je to, co věřící spojuje, než to, co je rozděluje. (104) Pozemské záležitosti, vč. politických zájmů jsou totiž těsně spojeny s tím, co v člověku převyšuje tento svět, a přesahuje i člověka a společnost. Sama Církev užívá pozemských věcí, pokud to vyžaduje její vlastní poslání. Neomezuje se však na výsady, které jí případně uděluje politická moc. Vzhledem k svému poslání a poli působnosti, nesplývá Církev svou činností s žádným politickým společenstvím, ani se naváže na konkrétní politické uspořádání (105). Boží vláda je pro tento svět nepostižitelná. Nemůže být proto ztotožňována se žádným dočasným zřízením. Boží Slovo má význam pro celé dějiny a poslání Církve je pronést toto Slovo tak, aby se vždy mohlo stát politickým činem (106). Nicméně politická angažovanost není jejím vlastním posláním. To ovšem nebrání jednotlivým věřícím v jejich účasti na politickém životě. Naopak - katolíci musí užívat i prostředků, jež poskytuje veřejný život, aby jako duchovní „prospektoři“ přispívali k budování Boží vlády ve společnosti lidské (107).

Křesťan je povinen účastnit se hledání cesty z dosud nejednotného úsilí pro vybudování dokonalejší demokracie, a organizování politického života společnosti (108). Církev příznivě hodnotí demokratický systém, protože zajišťuje účast občanů na politickém rozhodování, zaručuje ovládaným možnost volit a kontrolovat své vlády a v případě potřeby je pokojnou cestou vyměnit (109). Pokud se i katolíci politicky organizují, stanoví si takový akční program a takové prostředky k jeho dosažení,

jaké poskytují záruku, že potřeby náboženského života společnosti budou zabezpečeny. Jestliže některá politická strana vystupuje ve svém programu nebo v prostředcích jeho realizace protinábožensky či nábožensky neutrálně, potom je křesťan povinen opustit její řady, třebaže mu některé prvky jejího programu vyhovují (např. národnostní, hospodářské, mírové, atd.). (110)

Křesťan, který chce prožívat svou víru v politické činnosti pojaté jako službě pro dobro jiných, nemůže se stát příznivcem jednostranného programu socialistů s jeho dialektikou násilí a jeho způsobem, jak umlčuje osobní svobodu v kolektivu, a přitom upírá jakoukoli transcendentnost člověku a jeho osobním i společenským dějinám. Nemůže se stát ani příznivcem liberálního programu, který sice vynáší svobodu jednotlivce, ale přitom nepřipouští jakékoli její omezení; podněcuje jednotlivce k honbě za podnikáním a za mocí a společenské vztahy považuje za samočinný výsledek soukromé iniciativy jednotlivců. Politický postoj a jednání křesťana se neomezují na tyto jednostranné programy či „ideologie“, nýbrž je překonává (111).

Vztah Církve k držitelům moci je složitý. Někteří duchovní snadno chybují tím, že jejich politické názory, řeč, postoje a jednání nejsou dost diferencované. Užívají např. slova „svět“ k označení protějšku Církve. To je mlhavé a mnohoznačné. Chceme-li zodpovědně politicky myslet a jednat, musíme rozlišovat „svět“ sociologicky. Ten se pak člení na souseda, město, stát, politické strany, jiné církve, atd. Vždy je třeba mít jasno, podle jakých hledisek dělíme okolní realitu. Je nutno volit přesné pojmy. Pokud si Církev formuluje vztah k „světu“, a sleduje především odpovědnost vůči vlastnímu společenství, pak musí rozlišovat konkrétní adresáty. Svět se jí hned začne diferencovat do několika hledisek. Teprve když rozlišíme ve svém protějšku přímé i nepřímé adresáty - ty, se kterými se očitáme v bezprostředním styku, od těch, kdo jsou opodál, začne být naše konfrontace se světem smysluplná. Se samotnými všeobecnými pojmy málo spravíme. Pokud voláme „svět“ k odpovědnosti za stav životního prostředí, za hlad a bídu obyvatel jižních kontinentů, a nevyslovíme adresně, koho máme na mysli, je to marné počínání. Řešením není únik do svátostného prostoru Církve. To platí i o vztahu k politice. Politiky není třeba se obávat. Je však třeba se obávat politického intrikování. Účast na politickém dění, ve kterém platí předem dohodnutá pravidla, je svůdné pokušení. Taktizování totiž patří k řemeslné výbavě profesionálních politiků. Duchovenstvu však nepřislouží lstivé taktické jednání a tím méně nějaké intriky (112). Z politického postoje, řeči a jednání křesťana musí být za všech okolností patrné houževnaté lpění na pravdách evangelia, zásadách spravedlnosti a přirozených lidských práv.

Třebaže v dobách politických zmatků a revolucí, dochází k dočasným posunům v politických postojích a jednání křesťanů, v podmínkách řádně fungující a stabilizované politické struktury společnosti se vyhraňují některé trvalejší rysy politické funkce křesťanství. Okolnost, že křesťanství má své místo při utváření a zdůvodňování různých politických programů, vyvolává obvykle dojem, že být katolíkem znamená totéž, jako po stránce politické setrvávat na „pravici“, resp. být konzervativní (113). Strany s náboženskou základnou mají snahu být konzervativní, protože brání tradiční hodnoty společnosti (114).

Ještě pronikavěji a trvaleji než nějakými rozdíly však působí Církev v duchu integrace politické struktury svou jednotou (115). Existuje nutná spojitost mezi politickými celky ve světě a Světovou radou církví (116) Církve má být svátostí a prostředkem jednoty mezi lidmi a mezi lidmi a Bohem. Po II. vatikánském koncilu je koncepce „politického katolicismu“ překonána. Univerzální poslání Církve ve světě se dnes neprojevuje imperiálními politickými rysy. Světodějná úloha křesťanů již nemůže být diskutována a realizována pouze vrchnostmi. Dnešní Evropa nebude spravována nějakým císařem, který by vyjednával s papežem, ani nebude mít nějaké velmože, kteří by uzavírali dohody s biskupy. Jako ztratily smysl „křesťanské“ strany, tak dosloužily též koncepce ústupu do ghett, kde by se mohly uchovávat tradiční struktury katolicismu. Dosloužila také koncepce katolické uzavřenosti,

koncepcce takové Církve, jež chce být silná svou disciplinovaností a nekritickou pokorou svých členů místo na základě jejich přesvědčení a soudu svědomí (117).

Dnešní lidé se neptají, jaký úřad v Církvi má ten, kdo zvěstuje evangelium, ale jak se jeho víra promítá v kultuře a společnosti, tedy také v politice. Lidi nezajímá kolik laiků, kněží a řeholníků se angažuje, ale jaká je svoboda, ke které osvobozuje evangelium, (Jan 8,32) a zda mají srdce citlivě vnímavé pro znamení doby a ochotu pomoci. Přitom vyniká velké poslání slovanských národů, tj. těch, kdo jako kulturní národy vstoupily po přijetí víry od sv. Cyrila a Metoda do Evropy také politicky (118). Nejde o nějaký slovanský mesianismus. Jde o to, zda být či nebýt národem, vyznačujícím se „slovanským srdcem“ jako zvláštním povahovým rysem. Na tomto základě se Evropanům objevuje úkol do budoucna. Pokud jde o český národ, čeští katolíci žili nejméně jedno století v prostředí, které vnímali jako nepřátelské. To je poněkud poznamenalo podezřívavostí vůči okolí, neochotou odpouštět, sklonem uzavírat se do skupinového ghetta, až k zakřiknutosti. Pocity ublíženosti mu ztěžují být solidární i s těmi nekatolíky, jež můžeme pokládat za lidi dobré vůle. Svou zakřiknutost někdy překonává triumfalistickým gestem. Pak se ale znovu stahuje do svého bezpečně oploceného kraje. (119). Má-li český národ spolu s ostatními slovanskými národy naplnit své evropské a světové poslání, vyžaduje to obnovu národní sebedůvěry v duchu velkomoravského odkazu sv. Cyrila a Metoda. K tomu ovšem nestačí jen úsilí několika teoretiků. Musí se to dostat do škol, do sdělovacích prostředků, do umění, a v neposlední řadě i do politiky. Naše křesťanská výpověď nesmí zůstat jen filozofií. Musí se projevovat se všemi důsledky v praktickém životě. Kdo bere svou víru vážně, musí se o ni zasadit, a to zejména v oblasti, jež má dnes rozhodující význam pro všechny, ale je také nejriskantnější: v politice (120). Posláním Evropy, založené na křesťanských, zvl. cyrilometodějských základech, je zvláštní péče o mír na celém světě (121).

Toto poslání, posilující sebedůvěru slovanských národů, ovšem není ničím mlhavým, nýbrž se realizuje v konkrétních lidech. Církev podporuje kvalitu lidských postojů, které dávají kultuře míru přednost před modely, jež ponižují člověka k lidské mase, podceňují úlohu jeho iniciativy a jeho svobody, a jeho velikost spatřují pouze v zápasech a válkách. Církev koná tuto službu a hlásá radostnou zvěst o tom, že Boží Syn spasil všechny lidi a zároveň je spojil tím, že je učinil odpovědnými za sebe navzájem. (122) Křesťanství učinilo politické dění odpovědným - před Bohem a svědomím. Odpovědnost je formulována nově a striktněji: tak, jako musí člověk před věčným Soudcem skládat účty z celého svého života, tak i politická oblast se stává prostorem osobní zodpovědnosti (123). Politika je zaměřená na osobnost a společnost. Nalézá své základní kritérium v úsilí o obecné blaho jako o blaho všech lidí a každého člověka. Politika, zaměřená na člověka a společnost, nachází svou plynulou linii v obraně a podpoře spravedlnosti. Plodem solidární politické činnosti je mír. Proto křesťané ve světě spolupracují se všemi, kdo hledají v pravdě mír a užívají zvláštních národních a mezinárodních organizací k procesu vytváření vědomí, jež by na všech úrovních podporovalo kulturu solidarity (124)

Politika v křesťanském stylu neznamená pouze to, že jejími subjekty jsou křesťané. Jde především o to, že ji provádějí osoby, jimž je radostná novozákonní zvěst podnětem pro politickou zapojenost. Je jim zdrojem hodnoty a normy politické činnosti, cílů a prostředků. Pevnou vůli a nadšení k zapojení do veřejno-politického dění čerpá politik podnětený vírou z modlitby, svátostí a společenství víry. Moc, již se účastní, by měl chápat a uskutečňovat v souladu s pojetím moci, jak je představena v sociální nauce Církve, tedy jako službu politickému společenství. Katolíci působí v politice v křesťanském stylu nejen tím, že upřednostňují Církev, ale už samotným jednáním v duchu sociálního učení církve (125).

V bezprostřední návaznosti na kultivující pronikání náboženských hodnot do struktury politiky probíhá zušlechťující působení hodnot mravních. Politika se musí zakládat na mravnosti (126), která

se opírá o náboženství (127). Zejména demokratická politika je možná pouze na základě správného pojetí člověka (128). V politice je totiž nezbytné nejen věcné posuzování, nýbrž i mravní hodnocení. Jedině na mravních základech lze zdůvodnit nějaké politické snažení. Stačí-li pouhá moc, tozn. prakticky silnější moc, resp. je-li moc „pravdou“ a „právem“, pak se ovšem daná politika stává částí - zoologie. (129) Výkon politické moci ve společnosti se musí provádět v mezích mravního řádu (130). I s nedokonalými a špatnými institucemi lze spravedlivě vládnout, nikdy však s mravně zlými lidmi (131). Mravním základem veškeré politiky je humanita (132).

Politika směřuje ke společnému dobru společnosti. Toto společné dobro je neslučitelné s jakýmkoli prostředkem vnitřně špatným. Vyžaduje však také (s ohledem na to, že jde o seskupení lidí slabých a hříšných), aby se k jeho dosažení umělo používat zásady nejmenšího zla a dovedlo snášet taková zla, jejichž potlačení by přivodila zla větší. Konečně pak politika nemá co dělat s entitami ryze abstraktními. Dobro a zlo, s nimiž má co činit, jsou ztělesněny v pevně určených historických silách jisté intenzity, rozsahu a trvání. Pokud jde o síly, působící na jevišti dějin, není úkolem politiky posuzovat jejich hodnotu jen co do pravdy a nesprávnosti, pojatých o sobě a abstraktně, v jejich nadčasovém významu. Musí též u dobra i zla takto přivozovaného hodnotit sílu jeho dějinné realizace a jeho „koeficient budoucnosti“. Toto hodnocení může politiku vést k praktickým důsledkům velmi odlišným od těch, k jakým by byla sama od sebe došla uvažováním ryze abstraktním (133).

Konkrétní politické jednání jako každá lidská činnost může být dobré a spravedlivé nebo také zlé a křivdící. Je spravedlivé, pokud politik respektuje práva všech a neusiluje o zájem svůj či své mocenské skupiny na úkor zájmů celku. Spravedlivá politika je politikou lidí, zohledňujících svobodu a práva všech lidí. Ukřivděná politika je politikou manipulovaných mas. Vlastním znakem spravedlivé politiky je svoboda. Znakem nespravedlivé politiky je anonymní dav, manipulovaný pomocí násilí, zastrasování a sugesce hromadných sdělovacích prostředků (134). Podřízení politiky mravnosti je podřízení praktické a proveditelné. Vše, co je v nás lidského, k nám volá, že politika je něčím vnitřně mravním; věrolomnost, křivda spáchaná v mocenském zájmu, je politická chyba. Mravním předpokladem dobré politiky je být spravedlivý. Snadno však lze vidět, že ctnost spravedlnosti často v politickém životě nepřináší úspěch. Je snad tedy nutno uznat rozpor mezi prospěchem, k němuž tíhne sama od sebe politická rozvaha, a mezi politickou moudrostí, jejímž předpokladem je spravedlnost? K řádnému řešení této otázky nelze dojít, pokud nepřipustíme nejvyšší vládu nad vesmírem, kterou je právě i v tomto řádu Boží vláda (Bůh je totiž prvá příčina také tohoto zvláštního řádu mravního); tato vláda způsobuje, že lidu, obcím, národům, státům přináší dobro a zlo své důsledky už v současnosti. Třebaže vykonávání spravedlnosti a jiných ctností v politice navenek způsobuje v dané chvíli spíše ztráty a škody, dříve nebo později se naplno ukazuje přínos obecnému blahu společnosti. To je úvaha nadzkušenostní, a řešení pro dnešek zůstává nadále zahaleno tajemstvím, protože dobro, které je výsledkem spravedlnosti ve společnosti, má pramálo společného s bezprostředním a okamžitým docela zjevným výsledkem. Je nutno počítat s trváním. A právě proto, že tu působí vláda první příčiny, mohou jak časné dobro (jako výsledek spravedlnosti obce) tak časné zlo (jako výsledky nepravosti obce) být docela jiné než očekávané bezprostřední okázalé výsledky (135).

Politický humanismus je povinností člověka. Jsme svobodni pouze při výběru možností, které nejsou odlidšťující. Bez ohledu na zájmy, které případně rozdělují některé lidi, musí všichni uznat, že autonomie politiky je omezena její závislostí na mravnosti. Pak budou stanoviska, která zaujímají křesťané, mnohem více sjednocena, než když se vyhlásí úplná autonomie na zájmové či společenské úrovni. Důležitějším problémem dneška jsou mravní otázky volby a jednoty na úrovni volených cílů, nikoli však nedostatek prostředků k jejich dosažení (136).

Výraznou známkou naší doby je vedle politické zapojenosti muže, také vstup ženy do veřejného života; také u ní je živé vědomí vlastní důstojnosti. Jako muž, také žena si je vědoma, že nemůže dopustit, aby byla považována za neživou věc nebo za prostředek či snad druhořadou bytost. Žádá, aby byla považována za plnoprávnou osobnost, tak, jak je to ve shodě s její důstojností, a to jak v rodině, tak i ve veřejném životě (137).

Realistické pojetí lidské osobnosti zdůrazňuje schopnost člověka ovládat jak svůj vlastní život, tak život politický a sociální vůbec, a vtiskovat mu strukturu shodnou se strukturou vlastní přirozenosti. Vliv takto uvědomované svobody se musí projevit nejen v osobním životě, ale i v okolí, kde tento člověk žije, tedy i ve veřejném politickém dění. Proti bezpráví a útlaku, panovačné zvlí a nesnášenlivosti jedince nebo některé politické strany mají lidé vystupovat s veškerou rozhodností, ale i s rozvahou (138). Je pohodlné přenášet odpovědnost za případné zvrácené politické poměry na jiné, pokud se současně neodhaluje osobní vina za tento stav věci. Musí se současně vyžadovat především osobní obrácení (139). Jestliže např. v USA v pol. 20. stol. měla politickou moc v rukou elita, jejíž příslušníci nebyli ani představiteli národa, ani svých pozic nedosáhli mravní ušlechtilostí, postrádali jakýkoli dlouhodobý politický program, byli snadno přístupní pouze zhuštěným a z vulgarizovaným, povrchním představám, svědčilo to mj. o nedokonalosti výběrového aparátu dané mocenské elity. Ke zlepšení situace pak nevedla vlna anarchistického vystoupení americké mládeže v 60. letech, nýbrž veřejné hodnocení mravního profilu mocných jedinců a odhalení jejich případných nectností. K tomu však nedošlo nějak živelně, nýbrž na podkladě hloubkové analýzy a objasnění mechanismu daného mocenského aparátu, který umožnil, že se k moci dostali jen průměrní jedinci. Tyto analýzy také ukázaly na nebývale zvýšenou funkci veřejného mínění v konkrétní demokracii (140) a na nezbytnost jeho soustavné formace v duchu mravních hodnot (141). Veřejné mínění jako zvláštní útvar mravního života demokratické společnosti utváří zápas politických stran a ovlivňuje tak politickou moc a její strukturu. Nejvýrazněji se veřejné mínění projevuje ve volbách, kdy se rozhoduje o vítězství té či oné politické strany. Vedle veřejného mínění je to však především rodina, a pak národ, které mravně formují politiku. (142)

Vedle mravnosti je to pak zvláště umění, které může přispět k rozvoji politické kultury. Politika úzce souvisí s uměním a estetikou (143) Kdo je nebo se může stát způsobilým k obtížnému a zároveň vznešenému umění, jímž je politika, musí se k tomu také takto připravit (144). Politika je v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy závislá na umění právě pro jeho harmonii, z hlediska politika vždy vzornou, ale také pro pronikavost intuice umělce (145). Politické zařízení společnosti se hodnotí také esteticky. Mluvívá se obrazně nejen o politickém aparátu, nýbrž také o výstavbě, budově či architektuře politického uspořádání (např. o architektuře „Evropského domu“). Požadavek rovnováhy politických sil a harmonie mocenských zájmů v sobě obsahuje prvek estetický, umělecký. Demokracie vyžaduje eleganci, prostou krásu obcovací formy, nikoli škrobenost a vyumělkovanou formálnost. Umělci všech národů intuitivně předjímají a názorným způsobem vyjadřují politické tendence. (146).

Na rozdíl od pronikání hodnot náboženských, mravních a esteticko-uměleckých do politiky, jež se dá obtížně celosociálně řídit a organizovat, a také nejvíce vyžaduje individuální lidský přístup (a proto také tím větší podporu hospodářskou, politickou, státoprávní aj.), představuje výchova (jak školská, tak pomocí hromadných sdělovacích prostředků) tu složku sociálně-kulturní struktury, ve které lze lépe v širokém rozsahu organizovat a řídit kultivaci politiky. Přesto však se politické působení výchovy má prolínat s fungováním náboženství, mravnosti a umění, ba doplňuje je a v podstatě se neobejde bez svobodného proudění náboženských, mravních a estetických hodnot. Politická výchova má vliv na sociální funkce, jimiž se věřící podílí na životě Církve. Sociální chod Církve ovšem směřuje ke konsensu, jenž předpokládá nikoli vyrovnání v normativní linii, kterou

určuje nejvyšší autorita, ale společný úkon víry. Mezi účastníky vzniká jiný typ vztahů. Menšina a většina nemohou být chápány jenom jako dvě soupeřící síly, z nichž jedna může získat převahu pouze na úkor druhé (147)

Neobyčejný význam v politickém fungování výchovy v demokracii nabývají hromadné sdělovací prostředky (HSP), utvářející nejen děti a mládež, ale také dospělé (147). Vztah sdělovacích prostředků k politice je tak úzký, že snadno splývají. Je však v zájmu politiky dobře rozlišovat rozdíl obou oborů. HSP, zejména ty z nich, které každodenně pohotově reflektují události, stávají se krystalizačním centrem politických hnutí a stran. Veřejná kontrola je předpokladem demokratické politiky (148). Působením školského a akademického vzdělání je společnost případně dočasně do jisté míry rozdělena na dvě „fronty“: na jedné straně stojí ti, kdo díky své rychle nabyté moci tvoří politicky vedoucí vrstvu společnosti. Na druhé straně školsky a akademicky vzdělání, kteří se cítí povolání reprezentovat kulturu proti pouhé moci. Vzhledem k tomu, že široké vrstvy společnosti vyžadují kvalifikované vedení, musí mít inteligence odvahu k vládě. Přitom se však nesmí ponížovat k nižší kulturní úrovni (ovšem bez nějakých projevů sociální povýšenosti, odstupu nebo dokonce arogance), nýbrž musí důstojně obhajovat postavení, která jí přísluší (149).

Politická kultura společnosti je závislá také na pronikání hodnot jazyka do struktury politiky. Znamení řečníka je všeobecně pokládán za dobrého politika. Třebaže je jazyk podstatně nutný k politické činnosti vůbec, přesto nelze vyloučit, že některý politik případně zneužívá jazyka k demagogii a k falešné politice (149).

Vzhledem k tomu, že myšlenky a programy politiků musí být vyjádřeny slovně, má sloh politického projevu velikou důležitost. (150).

Politika se přirozeně nemůže kulturně uplatňovat bez hodnot teorie, tedy bez vědeckých objevů a filozofického poznání. Musí se zakládat na poznání pravdy (151). V určité politice dneška je zapotřebí nápravy tím, že do ní vneseme jasné pojmy, logiku a mravnost, a to ne, aby jí sloužily, nýbrž aby ji řídily a zušlechťovaly. Má-li politik s úspěchem provádět svou činnost jako kulturně hodnotnou, musí se opírat o podrobnou analýzu dění hospodářského, technického a celkově sociálního, ale také o znalosti filozofie, umění, ba celé duchovní situace dané společnosti (152).

Předpokladem k tomu, aby se politik dokázal správně opírat o vědecké poznatky, je to, že jeho politika musí být podložena určitou filozofií. Zdárné vyřešení politických úkolů se totiž neobejde bez přesné, podrobné a soustavné analýzy, a na ni navazujícího syntetizujícího objasnění těchto fakt z hlediska filozofického. Nezbytnou podmínkou k tomu všemu však je, aby člověk důkladně ovládal nejen řádnou metafyziku, nýbrž také řádnou sociální filozofii a řádnou filozofii dějin. Velká, filozoficky podložená politika neulpí na okamžiku, nedá se zmást tékavostí okamžiku a hodnotí vše pod zorným úhlem časové i prostorové celistvosti. V tomto duchu se nemýlil Plato, když tvrdil, že bez vlády filozofů se nemůže stát dokonalou ani obec, ani jednotlivý člověk. Politika je tedy vždy také úsilím o správné rozeznání současné skutečnosti a možné skutečnosti zítřejší. Politický boj je tedy také ohromné úsilí o poznání reality. Pro uvážlivého politika je to boj za pochopení onoho poznávání úkolu, v čem vlastně spočívá skutečnost, jak ji vzít na vědomí a vymezit, co je skutečným faktem, a co je prostě lidskou nadsázkou či jen omylem toho či onoho jedince, co je přeháněním některých nekritických jedinců nebo i nekritických širokých vrstev společnosti, a konečně jak se má na takovéto projevy a na takovéto ověřené zjištěné věci odpovídat. Zkušený politik naléhavě potřebuje vytríbený smysl pro tento filozofický úkol a potřebuje filozofické vzdělání. Pouze tehdy, jestliže se skutečnost správně pozná a vysvětlí, teprve pak je možno na různé ty projevy sociálního a politického života správně odpovídat, čili prostě správně „dělat politiku“. Rozdíl mezi jednotlivými určitými politikami je tedy v neposlední řadě také rozdílem filozofickým (153). Dnes se projevuje

sklon k tvrzení, že agnosticismus a skeptický relativismus jsou filozofiemi, jež odpovídají politickým strukturám demokracie, a že všichni, kteří jsou přesvědčeni, že znají pravdu, a trvají na ní, nejsou z demokratického hlediska důvěryhodní, protože neakceptují, že pravda je určována většinou, resp. že kolísá podle rozdílné politické rovnováhy. V této souvislosti je třeba říci, že neexistuje-li žádná konečná pravda, která řídí politické jednání a dává mu orientaci, lze ideje a přesvědčení snadno zneužít pro mocenské účely. Jak dokazují dějiny, demokracie bez hodnot se snadno mění v otevřenou nebo skrytou totalitu, v mediokracii. Církev nezavírá oči ani před nebezpečím fanatismu nebo výstřednostmi těch, kteří se domnívají, že ve jménu pseudovědecké „ideologie“ mohou jiným lidem vnutit svou představu o tom, co je pravdivé a dobré. Křesťanská pravda taková není. Křesťanská víra, která není „ideologií“, nechce pestrou sociálně-politickou skutečnost vtěsňovat do přísného rámce. Uznává, že se život člověka v dějinách odehrává v rozdílných a ne vždy dokonalých podmínkách. Proto patří k přístupu Církve, která vždy potvrzuje transcendentní důstojnost lidské osoby, respektování svobody (154). Dnešní sociální učení Církve se zaměřuje zejména na člověka, který je vázán složitým předivem vztahů novodobé společnosti. Společenské vědy a filozofie slouží k výkladu ústředního postavení člověka ve společnosti; díky nim je člověk schopen lépe chápat sebe sama jako „společenskou bytost“. Avšak pouze víra mu odhaluje jeho pravou totožnost. Z této totožnosti vychází sociální nauka Církve. Jejím cílem je za přispění věd a filozofie pomáhat člověku na jeho cestě ke spáse (155).

Třebaže se veškerá politická činnost a útvary s ní související objektivně nevyčerpávají státně-mocenskou činností a jeho aparátem, nýbrž je případně dalekosáhle přesahují, přesto stát a právo jsou hodnoty, bez kterých se politická činnost v subjektivní duchovní podstatě přirozeně nemůže vůbec projevat. Právo volá politickou moc, aby se stalo účinné, avšak pouze státní moc se pokaždé snaží stavět na právu. Státní politika spočívá v neustálém úsilí nastolit řád a spravedlnost, stanovit společné blaho v dané době a podporovat je navzdory nátlakům soukromých zájmů a ambicím jednotlivců a zájmových seskupení. Státní politika představuje vzájemné prolínání práva a moci; právo činí státní moc oprávněnou čili pravomocí a státní moc prosazuje právo (156).

Na rozdíl od působení uvedených složek sociálně-kulturní reality, které v subjektivní duchovní podstatě přirozeně dokonale utvářejí strukturu politiky, a tak ji kulturně zhodnocují, (případně, jako objektivní podmínka však ovlivňují politiku nedokonale, jen v určitém stupni a rozsahu, jež se liší od skupiny ke skupině), má hospodářské, technické a celkově sociální působení na politiku povahu ryze případnou, nepodstatnou, povahu vnějšího sociálního tlaku. Pokud jde o vliv ekonomiky na politiku, je třeba jasně rozlišovat hospodářskou „moc“, plynoucí přímo z vlastnictví či majetku, od moci politické (157). Politická moc totiž bezprostředně a samovolně nevyplývá z vlastnictví či z bohatství. Dokazuje to politicky mocné, třebaže nepřiliš majetné vrstvy manažerů např. v USA, a současně přítomnost úzké sociální vrstvy vlastníků, kteří přes obrovský majetek nedisponují tak velkou politickou mocí jako třeba profesionální politikové, ředitelé velkých korporací, aj. (158) Kolísání politických postojů obyvatelstva není dokonale závislé na hospodářském činiteli a nemůže jím být plně vysvětleno. Rozdíly mezi předpokládanou linií rozštěpu hospodářských zájmů a přidružení se k různým politickým stranám a postoje k nim rovněž naznačují volnost předpokládané závislosti. Samotné hospodářské zájmy nemohou objasnit rozdělení a změny politických postojů obyvatelstva (159).

Ačkoli má dnes pronikání technologických postupů, vynálezů a jiných technických útvarů do struktury politiky nebývalý rozsah, přesto ani tato technika přirozeně neovlivňuje politiku v její subjektivní duchovní podstatě, nýbrž působí jen jako vnější sociální tlak. Není pochyb o tom, že rozšíření nějaké technologie a techniky může objektivně zaměřit společnost nějakým směrem, nicméně její dopad podstatně závisí na politice, která určuje a koriguje její využití. Okolnost, že se jistá technika (např. sdělovací technika, vojenská technika) případně v nějaké míře vymyká politické

kontrole, je přes svůj nepodstatný ráz, znepokojující a nebezpečný jev. Velký rozsah případné, ryze vnějškové závislosti nějaké politiky na technice nevytváří příznivé objektivní podmínky pro pokojnou politiku a budování mírového soužití. Hrůza a zvrácenost války se vlivem techniky nesmírně zvětšily. Použitím zbraní hromadného ničení mohou být způsobeny tak ohromné a všestranné škody, že se stírá rozdíl mezi obráncem a útočníkem. Proto válka v důsledku přítomnosti těchto zbraní přesahuje meze spravedlivé obrany. Církev proto s rozhodností odsuzuje každou válečnou akci, směřující bez rozdílu k zničení celých měst i s jejich obyvateli jako zločin proti lidskosti i proti Bohu. Závody ve zbrojení, k nimž se některé mocnosti uchylují, nejsou bezpečnou cestou k trvalému míru, a tzv. „rovnováha vojenských potenciálů“ není zárukou spravedlivého míru. Všichni lidé dobré vůle, zejména křesťané se musí přičinit o zastavení závodů ve zbrojení a o další odzbrojování. Samozřejmě nikoli jednostranně, nýbrž podle dohod zúčastněných mocností. Odzbrojování vyžaduje důslednou veřejnou kontrolu a zajištění účinnými zárukami (160).

Pokud jde o celkově sociální působení na politiku, vyniká dnes tím výrazněji, že celkové životní prostředí společnosti je vlivem jednostranného zprůmyslnění výrazně narušeno. Ucelené chápání politiky se nemůže obejít bez úvah a hodnocení, vztahujících se k využívání přírodních zdrojů, k důsledkům jednostranného, živelného zprůmyslnění a k obnově životního prostředí (161).

B. 2. SOUČASNÁ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE POLITIKY

Současné sociálně-kulturní fungování politické substrukтуры představuje složitě členěný soubor činností, které se liší jak rozsahem či stupněm své působnosti a účinnosti, tak i podstatně. Politika totiž ve svém vlivu zasahuje některé útvary a činnosti sociálně-kulturní reality přímo v jejich subjektivní duchovní podstatě, tedy tak, že je formuje, strukturuje, kulturně zhodnocuje, a zároveň na tytéž útvary a činnosti působí jako jejich případná sociální podmínka, která je v jisté míře usnadňuje jako „katalyzátor“. Sem patří oblast hospodářství a techniky. Mimoto však existuje řada činností a s nimi souvisejících zařízení, jejichž subjektivní duchovní podstata se přirozeně vymyká politické působnosti. Politika zde působí pouze jako případný, vnější sociální tlak, který může v nějaké míře objektivně podmiňovat a usnadňovat tyto činnosti a fungování jejich zařízení, nebo je znesnadňovat. Tak třeba vliv politiky na náboženství má ryze případný, vnějškový, objektivně podmiňující ráz. Vzhledem k tomu, že posledním cílem všeho sociálního a kulturního života člověka je dosáhnout věčné blaženosti s Bohem a v Bohu, proto je nejvyšším a posledním cílem politické činnosti rozvíjet a udržovat takové politicko-mocenské uspořádání společnosti, v jakém by se lidem nejlépe usnadňovalo dosažení spásy. K budování takových podmínek ovšem přispívá jen taková politika, která usiluje o to, aby občanská společnost a zejména její vláda plnily důsledně všechny své povinnosti vůči občanům, vůči Bohu a vůči Církvi. Tozn., že prospěch občanů, který je bezprostředním cílem každé občanské společnosti, musí být neustále vztahován a zaměřován k nadpřirozenému cíli člověka. Vždy a všude má být Církvi dovoleno s opravdovou svobodou (tozn. nejen formálně, v ústavě, nýbrž i mocenským zabezpečením a prováděcími zařízeními) šířit náboženskou víru, učit sociální nauce, bez překážek plnit její poslání mezi lidmi a hodnotit z hlediska nábožensko-mravního také ty záležitosti, které náleží do oblasti politiky, jestliže to vyžadují základní práva lidské osoby nebo spása duší (162).

Podobně, ryze případným způsobem funguje struktura politiky ve sféře mravnosti. Politika směřuje ke společnému dobru sociální skupiny. V tom je její měřítko. Toto společné dobro je dobrem hlavním, a proto je neslučitelné s jakýmkoli prostředkem vnitřně špatným. Vyžaduje však též (už tím, že jde o přímý pospolitý život množství bytostí slabých a hříšných), aby se k jeho dosažení umělo použít zásady minimálního zla tam, kde lze odvrátit zlo větší (163). Politická moc, která je

přirozeným a nezbytným pojivem k zabezpečení soudržnosti společenského útvaru, má tedy vlastní cíl v uskutečňování obecného dobra. Proto se politická moc musí snažit o to, aby při respektování přirozených svobod jednotlivců, rodin a subsidiárních skupin účinně zabezpečila podmínky potřebné k dosažení skutečného a úplného dobra člověka, vč. jeho duchovního cíle. Rozvíjí se v mezích své kompetence. Tyto meze se mohou případně značně lišit od jedné společnosti ke druhé (164). Politická činnost zaměřená na pomoc člověku i společnosti nachází trvalou orientaci v obraně a podpoře spravedlnosti, kterou chápe jako „ctnost“, k níž musí být všichni vedeni, a jako morální „sílu“, podporující úsilí o uznání práv a povinností všech a každého na základě osobní důstojnosti člověka. Styl a prostředky k uskutečňování politiky, která vidí svůj cíl v pravém rozvoji člověka, jsou dány solidaritou. Ta žádá aktivní a odpovědnou účast všech na politickém životě - počínaje jednotlivými občany až k různým skupinám, od odborů po politické strany: společně i jednotlivě jsme všichni objekty i činitelé politiky. Solidarita v tomto smyslu není pocit neurčitého soucitu nebo povrchního dojetí nad utrpením tolika vzdálených i blízkých lidí. Naopak je to pevná a stálá odhodlanost zasazovat se pro společné blaho, tj. pro blaho všech a každého, protože jsme odpovědni jeden za všechny a všichni za jednoho (165).

Pokud jde o případný vliv moci v mravním profilu jednotlivce, držitelé moci bývají svou povahou ctizádostivější a mužnější (než lidé bohatí, ale také než lidé politicky bezmocní), protože směřují k provedení činů, k nimž pro svou moc mají předpoklad. Bývají též horlivější, poněvadž jsou plni starostí; jsou stále nuceni hledět si všeho, co náleží k jejich mocenskému postavení; jejich postavení je činí vážnějšími; proto ve svém vystupování zachovávají míru a jejich vážnost je umírněná a slušná hrdost. Dopouštějí-li se však někteří politikové případně nespravedlnosti, nečiní tak v malém rozsahu, nýbrž ve velkém. (166)

Jako mravní fungování politiky, tak i její fungování umělecko-estetické a kulturní vůbec může a má spočívat pouze na úrovni udržování a budování dokonalejších vnějších objektivních podmínek harmonického rozvoje příslušných hodnot, na jejichž subjektivní duchovní podstatu však politika přirozeně nemá vliv. Politika se zde tedy nemůže uplatnit jako panství, nýbrž jako služba. Totéž platí i o působení politiky v jazykové kultuře, ve výchově (školské nebo pomocí sdělovacích prostředků), ve vědeckém výzkumu či v podpoře filozofického myšlení. Politikové jsou uznanými vůdci společnosti; pro rozsah moci, kterou mají, by měli právě oni být vychovateli - měli by své spoluobčany činit lepšími (167). Stěžuje-li si některý politik na nevděčnost a nespravedlnost obce, je to důkaz, že nevychoval dobře svou obec (168). Pokud jde o jazykové fungování politické struktury, uplatňuje se případně v konkrétní praxi ve větší či menší míře. Vždyť ve všech druzích politického projevu (psaný, mluvený) nedocházejí chvály titíž řečníci, nýbrž ti, kteří docilují nejpůsobivějšího přednesu; k tomu cíli se nejméně hodí jeho přesné a detailní propracování (169).

Politická činnost ve značné míře zasahuje do struktury státu a práv, neboť státoprávní složka sociálně-kulturní reality je politice zjevně nejbližší. Přesto působnost politiky na stát a právo se přirozeně nikdy nedotýká jejich subjektivní duchovní podstaty. Politika (popř. i armáda a policie) v nějaké míře či stupni upevňuje stabilitu a usnadňuje chod státu a provádění práva jako případná, objektivní sociální podmínka. Povinností politicky uvažujících lidí je překonávat zvyklosti, vštípené staletým monarchismem (či dlouhodobým totalitarismem), a stávat se opravdovými demokraty. Zde nestačí jen ústava na papíře. Jde o to, aby parlament, tj. poslanci byli uvědomělými demokraty, aby vedle poslanců také organizace všech stran, hromadné sdělovací prostředky aj. zařízení prohlubovaly a šířily demokratický přístup. Nicméně ani demokracie sama o sobě není dokonalá. Má - jako každé státní zřízení - své obtíže (170). To se týká i tak vyspělé demokracie s tradicí, jaká je v USA. Také tam se objevují případy, kdy míra pronikání politických rozhodnutí a mocenských zájmů do oblasti státu a práva ohrožuje působnost ústavního řádu, který zaručuje svobody občanů Spojených států. Jenže v demokracii se toto pokušení o zpolitizování soudu apod. záhy stává předmětem veřejné

kritiky ze strany opozice (171). Jistá státně a právně řízená míra politické moci (ba i vojenské síly) je ovšem k chodu demokratického státu a demokratických institucí nezbytná, a proto také oprávněná. Na rozdíl od této pravomoci je však nepřijatelné živelné, nahodilé, libovolné pronikání a prosazování něčí politiky do státu a práva. Soudnictví musí být nezávislé na výkonné moci (172).

Od případné státoprávní funkce politické struktury společnosti dlužno odlišovat vlastní, podstatné fungování struktury politiky.

Normální politické poměry a řádný chod politicko-mocenského aparátu nelze uskutečnit bez svobodné iniciativy podnikavých jednotlivců. Prakticky to předpokládá takové zřízení, které usnadňuje rozvoj rozličných individualit, přirozeně různě nadaných fyzicky a duchovně. Nestejné je postavení každého jednotlivce ve společnosti, nestejné je jeho sociální okolí. Jednotlivec dovede nejlépe využít vlastních sil a možností svého okolí podle vlastního uznání. Rozhoduje-li o jednotlivci jiný člověk nebo organizace, a vede-li jej, pak je nebezpečí, že se všech sil a schopností vedeného náležitě a plně nevyužije. Lze to politicky sledovat v těch vládních strukturách, kde se prosadil silnější centralismus (173).

Vzhledem k tomu, že podíl jednotlivců na panství (nebo jejich vyloučení z panství) je v konkrétní praxi velmi odstupňován, existuje složitě diferencované politicko-mocenské rozvrstvení společnosti. K usnadnění přehlednějšího zkoumání vrstev mocenského postavení ve společnosti lze použít metodologicko-poznávacího modelu „tříd“, totiž „třídy“ těch, kdo mají podíl na panství, od „třídy“ druhé, složené z těch, kdo jsou z panství vyloučeni. Moc těchto logicky modelovaných typů lze charakterizovat jako očekávání, že se rozkaz jistého obsahu setká u některých osob s poslušností. Je-li tato moc vázána na jednotlivé osobnosti, pak je panství vázáno na pozice. Moc je nelegitimní, kdežto panství se opírá o zavedené normy. Ovšem ne každá forma kontroly nad někým je vztahem panství, důležitým pro modelovanou typologii politických „tříd“. Musí jít o pozice uvnitř svazů panství, organizovaných institučně zavedených okruhů s nějakými dosti trvalými rysy. Daná modelovaná typologie je logicky modelována na mocenském vztahu : „panství - poddanství“, „panování - služba“ (174).

V konkrétní politicko-mocenské skutečnosti se však nevyskytují ani jednotlivci či skupiny buď vyloučené z účasti na moci nebo mající naprostou nadvládu, nýbrž jedinci či skupiny, mající pouze větší nebo menší stupeň účasti či neúčasti na moci (175). Sociálně-politické vrstvy, určené mocenskou pozicí svých příslušníků, prosazují ve společnosti své zájmy různými prostředky. K usnadnění jejich poznání lze modelovat následující typologii prostředků politického boje, a to logicky zase dle vztahu „panství - poddanství“.

Společenská funkce politické strany spočívá v tom, že upřednostňuje nějakou stránku sociálního a kulturního života, nějaký zájem, některou z hodnot, jimiž společnost materiálně a duchovně žije, či vyzvedá nad ostatní některý stav, jenž politicky ovlivňuje život společnosti. Politické strany představují články, které spojují mocenský aparát státu se společností. Svou činností objektivně podmiňují účinnost státní moci. Strany formulují politické programy, které vyjadřují zájmy těch, jež zastupují. Strany kontrolují stanoviska a opatření vládnoucí mocenské elity, zda a v jaké míře jsou v souladu se zájmy jimi obhajovaných sociálních vrstev či kulturních okruhů. Přitom přibližují širokým vrstvám společnosti daná stanoviska a opatření vlády. Pokud je dané stanovisko a opatření vlády v souladu se zájmy, formulovanými v programu stran, pak strany přispívají k racionalizaci vládních opatření. Ta má dosáhnout toho, aby příslušníci nejširších vrstev společnosti uvědoměle a ochotně přijali vládní opatření. Není-li ve shodě s těmito zájmy, seznamují rovněž veřejnost s danou realitou a vyžadují pravdivé zdůvodnění či ospravedlnění, dané celosociálními zájmy, nebo ustoupení od

provádění opatření. Tak politické strany fungují (vedle organizací pasivní resistance) jako prostředky politické integrace společnosti (176).

Politické strany fungují zároveň jako aparáty výchovy, testování a výběru politických kádrů, a tuto elitu nabízejí státu k uplatnění ve vládě a vládních úřadech. Perspektivní členové strany procházejí ve stranické činnosti politickým výcvikem. Přitom si osvojují znalosti politické problematiky a způsobů jejího řešení. Prokáží-li potřebné vlastnosti při prosazování zájmů těch, které zastupují, a budou-li zvoleni do vedení strany, otevírá jim to cestu do mocenské elity státu.(177) Ve fungování politických stran zejména v USA, ale také v četných evropských mocnostech lze sledovat pokles významu trvale vyhraněného a jasně formulovaného programu. V hospodářsky a technicky vyspělých společnostech dochází k zájmovému sbližování sociálních vrstev, určených politickou pozicí a účastí na moci. V těchto společnostech, kde se politicky velmi stabilizovala demokracie, pronikavě klesá zájem občanů o veřejné dění, jakož i účast na volbách (178).

Stupeň případné závislosti konkrétní politické struktury na hospodářském a technickém faktoru nelze snadno a jednoduše měřit např. rozsahem vládních výdajů na výzkum a modernizaci vojenské techniky. Vždyť požadavek investic vlády do neproduktivní oblasti a vládní podpory výzkumu a výroby zboží takového druhu, jehož spotřebitelem může být zase jen stát, je - při nedostatku podnikatelské podnětnosti - potřebné pro udržení a rozvoj materiálního blahobytu nejširších vrstev společnosti (179) jako podmínky jejich rozvoje všestranného, tedy také duchovního. Měřítkem rozsahu případného nežádoucího pronikání sociálních zájmů hospodářských a technických do struktury politiky je daleko spíše stupeň účasti, resp. rozsah zastoupení, jednostranně zájmově zaměřených představitelů hospodářských korporací a ozbrojených sil v mocenské elitě; projevuje se to posilováním moci vojenských a bezpečnostních složek a hospodářských korporací (180). Míra rozsahu případné objektivní závislosti konkrétní politiky na hospodářské a technické oblasti sociálního života je současně měřítkem případné hospodářské a technické disfunkce dané politické struktury. Hospodářství a technika představují dvě oblasti sociálního života, které na rozdíl od ostatních oblastí (náboženství, mravnost, umění, výchova, jazyk, teorie, právo, stát) jsou přirozeně tím polem působnosti, na němž může politika kultivovat jednotlivé činnosti a útvary, vnitřně jim vtiskovat rys kulturní hodnoty. Takto kulturotvorně může konkrétní politika (zhodnocováním hospodářských statků a organizací jejich lidského využívání, jakož i zhodnocováním technických vynálezů) působit na společnost jako celek. Toto hospodářské, technické a celkově sociální fungování struktury politiky je přirozeně v subjektivní duchovní podstatě dokonalé, a jako takové přirozeně nevykořitelné, resp. vyloučení této funkce politiky by se neobešlo bez rozkladu její struktury.

Vedle této podstatné, kulturní funkce, kterou politika přirozeně dokonale plní v hospodářství, technice a v sociálním celku, jehož součástí tvoří, působí politika na hospodářství, techniku a daný sociální celek také jako případná sociální podmínka, jako vnější sociálně-politický tlak. Toto nepodstatné, ovšem nezanedbatelné sociální působení, které se připojuje k působení podstatné kultivujícímu, aby je učinilo úplným, se uplatňuje pouze v nějakém stupni či rozsahu, tedy ne zcela dokonale; jeho stupeň se liší od společnosti ke společnosti.

Celkově sociální fungování struktury politiky má dvojí rys : demografický a ekologický (181). Politika se obvykle zjevně zabývá populační a ekologickou problematikou a hledá opatření až je zřejmé, že je další celkově sociální rozvoj společnosti ohrožen nepříznivými procesy a jevy. Politická opatření sledující celosociální zájem tedy odpovídají na poměry většinou se zpožděním. Zatímco se politikové snaží chránit životní podmínky ohrožených živočišných druhů, zapojují se mnohem méně pro zachování morálních podmínek věrohodné „humánní ekologie“. Nejen zemi dal Bůh člověku, aby ji užíval s přihlédnutím k původnímu cíli tohoto statku, který mu byl darován. Bůh dal člověku také jeho samého, a proto musí člověk dbát na přirozené a morální struktury, jimiž byl vybaven. To

platí pro člověka jako jednotlivce, ale také jako společenského tvora. Odtud plyne význam „sociální ekologie“ pro dnešního politika. První základní sociální strukturou „humánní ekologie“ je rodina. Avšak také celá společnost tvoří velkou rodinu. (182) A odtud zase vyplývá velká odpovědnost současné politiky vůči rodině.

Odkazy

- 1) Pastorální konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*, IV/74, 7.
- 2) D.Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, New York 1967, s.172.
- 3) Sv.Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, I,96,1k4.
- 4) Tamtéž, I,96,2.
- 5) Tamtéž, I,96,4.
- 6) Tamtéž, II,II,163,3k2.
- 7) Jn 12,31; 14,30; II Tm 2,26.
- 8) Sd 19,12; Neh9,2;13,30; II S 15,19; Ž 137,4.
- 9) S.N.Eisenstadt, *The Political systems of Empires*, New York 1963; C.Geertz, *Old Societies and New States*, New York 1963.
- 10) Jn 12,31;14,30; II Tm 2,26.
- 11) Mt 12,18; Lk 10,8; Jn 12,31.
- 12) Podrobněji viz: J.Šusta a kol., *Dějiny lidstva II., Římské impérium, jeho vznik a rozpad*, Praha 1936 Melantrich.
- 13) Podrobněji viz: J.Šusta a kol., *Dějiny lidstva, III, Základy středověku*, Praha 1937 Melantrich; P.A.Sorokin, *Social and Cultural Mobility*, New York 1964 Glencoe, s.549-640.
- 14) Podrobněji viz: J.Šusta a kol., *Dějiny lidstva IV/1, Středověk vrcholný a stárnoucí*, Praha 1942 Melantrich.
- 15) Podrobněji viz: J.Šusta a kol., *Dějiny lidstva, VI., Bronzová skála moci státní*, Praha 1939 Melantrich.
- 16) T.J.Bahounek OP, *Sociologie politiky*, Olomouc 1992 MCM, s.51-52; J.Solař, *Úvod do sociologie politiky*, Praha 1969 SPN, s.69-70.
- 17) Česká polit. katol. do 18.října 1918, In: F.S.Pospíchal, *Přednášky z řeč. kursu ČSL*, od 13.-18.10.1918, Brno, s.29-38.

18) J.Šusta, Světová politika v letech 1871-1914,III., Praha 1927 Vesmír, s. 167-174; V., Praha 1930 Vesmír, s. 278.

19) J.Gunther, Evropa, jaká je, Praha 1936 F.Borový, s.457-458.

20) A.C.F.Beales, Katolická Církev a mezinárodní řád, Praha 1946 Universum, s. 71-74.

21) E.Ludwig, Roosevelt, Kladno 1947, s.176,182-184.

22) E.Roosevelt, Jak on to viděl, Praha 1947 Svoboda, s.92.

23) Gunther, Tamtéž, s.458.

24) W.Churchill, Do boje, Praha 1946 F.Borový, s.117, 150, 77.

25) J.Knoll, Zur politischen Geistesgeschichte der letzten Hundert Jahre, Stuttgart 1967.

26) R.Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965, s.477.

27) Ch.W.Mills, Mocenská elita, Praha 1966, s.41-51.

28) R.W.Tucker, Nation or Empire? Baltimore 1968, s.111.

29) M.W.Child, Eisenhower: Captive Hero, London 1959, s.175; A.Schlesinger Jr., A Thousand Days, New York 1965, s.289.

30) H.G.Skilling, Communism and Internationalism, Toronto 1966, s.161.

31) Jan Pavel II., Centesimus annus, 1.5.1991, III/22, 27, 29.

32) P.Šustrová, Pokus o kritickou analýzu čs. vývoje, In: Revue Střední Evropa, Praha 1991, roč. 7, č.19, s. 107; R.Dahrendorf, Úvahy o revoluci v Evropě, Praha 1992, s.118.

33) W.Komárek, Ohrožená revoluce, Bratislava 1991 Bradlo, s.39.

34) R.Dahrendorf, Úvahy..., s. 101-104, 108-111.

35) Z.Brzezinski, Alternative to Participation, New York - Toronto - London 1965, s.152.

36) A.S.Meyer, Theories of Convergence, California 1970, s.320-324.

37) J.Maritain, Integrovaný humanismus, Řím 1967, s.237.

38) Z.Brzezinski, S.P.Huntington, USA-USSR: Convergence or Evolution, New York 1964, s.419.

39) D.Bell, The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting, New York 1973, s.367.

40) Komárek, Tamtéž, s.63.

- 41) Jan Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 30.10.1987, 41-42.
- 42) R.Burre, *Hráz moci*, In: *Revue Střední Evropa*, Praha 1991, roč.7., č.19.,s.154.
- 43) T.J.Bahounek, *Sociologie politiky*, Olomouc 1992 MCM, s.61; J.Maritain, *Integrální humanismus*, s.157, 162, 166, 169-170.
- 44) Gn 39,3; Ž 135,6.
- 45) Př 18,10; 29,25.
- 46) T.Parsons, *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*, Praha 1971 Svoboda, s.147.
- 47) Bůh zástupů, Gn 48,4; Ž 68,11; 103,21; 148,2.
- 48) Podrobněji viz: W.F.Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Garden City 1957 Anchor Books.
- 49) Podrobněji viz: M.Weber, *Ancient Judaism*, kap. IV., Glencoe 1952 The Free Press.
- 50) T.J.Meet, *Hebrew Origins*, kap.V., New York 1960 Harper Torchbooks.
- 51) Weber, *Tamtéž*, kap.V, IX, XII.
- 52) W.Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek*, New York 1945, kn.I, kap.3.
- 53) M.P.Nilsson, *Greek Folk Religion*, New York 1961.
- 54) E.Voegelin, *The World of the Polis*, New Orleans 1957 Louisiana State Univ.Press.
- 55) Vládcové ranného období (např. Agamemnon, Menelaus, Priamus) byli považováni za první mezi rovnými. Podrobněji viz: V.Ehrenberg, *The Greek State*, New York 1964 Norton, kap.II, část 5.
- 56) Např. Athény za Perikla, Podrobněji viz: C.Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford 1952 Clarendon.
- 57) Parsons, *Tamtéž*, s.160-162.
- 58) Plato, *Politikos*, 267 C - 277 A, Praha 1934, s.15-32.
- 59) *Tamtéž*, 258 B - 267 C, s.3-15.
- 60) *Tamtéž*, 291 C- 293 E, s.53-58.
- 61) Plato, *Obrana Sokrata*, I,31-32, Praha 1942, s.66-67; Plato, *Alkibiades*, I, 132 A.
- 62) F.Novotný, *O Platonovi*, I, Praha 1948 J.Laichter, s.150.

- 63) K.Berka, Aristoteles, Praha 1966 Orbis, s.79.
- 64) Jn 18,35, Mt 18,28; 21,43, Lk 10,9; 21,31; I Kor 15,50.
- 65) Mt 21,23-24, Mk 11,28-29, Lk 20,2.
- 66) Fil 2,9, Sk 5,31.
- 67) Podrobněji viz: A.C.F.Beales, Tamtéž, s.35; J. Kadlec, Církevní dějiny, Praha 1975 CMBF
- 68) Bahounek, Sociologie politiky, s.65-67; J.Maritain, Integrální humanismus, Řím 1967, s.139-147.
- 69) E.Nittner, Cyril a Metoděj: svatí patroni Evropy, Viz: Proglas, Brno 1990, č.3, s.5-10.
- 70) Maritain, Tamtéž, s.148-149.
- 71) J.Šusta, Světová politika, I., Praha 1923, s.153;
- 72) H.Arendt, Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt 1957, s.103.
- 73) Šusta, Tamtéž,III,Praha 1927, s.6-57;V, Praha 1930,s.148-68.
- 74) W.Ehrenstein, Dämon Masse, Frankfurt 1952, s.76.
- 75) G.M.Gilbert, Norimberský deník, Praha 1981, s.32, 114-115.
- 76) Ch.W.Mills, Mocenská elita, Praha 1966, s.313, 328.
- 77) D.Riesman, Osamělý dav, Praha 1968, s.159-184.
- 78) Ch.W.Mills, Tamtéž, s.153-154, 313-314, 414-415.
- 79) Pius XI., Enc. Quadragesimo anno, 1931, 83-87.
- 80) Jan Pavel II., Enc. Centesimus annus, 1991, III, 22-24.
- 81) D.Bell, The Coming of Post-Industrial Society, New York 1973; D.Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, London 1976.
- 82) A.Toffler, The Adaptive Corporation, New York 1985
- 83) Y.Congar OP, Diversità e comunione, Assisi 1983, s.242-5.
- 84) Y.Congar OP, Report from Rome, Liverpool 1963, s.91-92.
- 85) Aristoteles, Politika, kn.I., 1253; III., 1278 b; Bahounek, Sociologie politiky, s.78-84.
- 86) K.Boulding, Principles of Economic Policy, New York 1968, s.11.

87) Ch.W.Mills, *Mocenská elita*, Praha 1966, s.29.

88) Jan Pavel II., *Enc. Centesimus annus*, 1991, III, 26.

89) *Tamtéž*, III, 27,29.

90) Podrobněji viz: A.Gregori, *Alle soglio della nuova era*, Terni 1986 Ed.Thyrus, IV.,2 - V., s.153-175; J.Rothkranz, *Die Kommende „Diktatur der Humanität“ oder die Herrschaft des Antichristen*, I.-III.,Verlag: Pro Fide Catholica; R.Wurmband, *Mi caro diavolo*, Roma 1979 Ed. Paoline.

91) Bahounek, *Sociologie politiky*, s.85-109, Olomouc 1992; S.A.Burrell, *The Role of Religion in Modern European History*, New York - London 1966; A.Tarby, *Politique et Foi*, Viz: *Parole et Pain*, 10/1973/ s.117- 1321; O. von Nell-Breuning, *Polit. Theologie, Gesellschaftliche Ordnungssysteme*, V., Freiburg 1951; F.Biot, *Théologie du politique*, Paris 1972; J.Guyot, *Perspectives de théologie politique*, Toulouse 1969.

92) T.G.Masaryk, *Demokratism v politice*, Praha 1968, s.107.

93) A.Fuchs, *Křesťan a svět*, Praha 1948 *Universum*, s.140-141.

94) H.Maier, *Víra a politika*, Viz: *Teologické texty*, 1,1991, s.5.

95) *Past. konstituce Gaudium et spes*, IV, 75.

96) Jan Pavel II., *Christifideles laici*, II, 23.

97) B.J. de Clercq, *Náboženství a společnost*, Řím 1971 *Kř.akad.*, s.115.

98) *Christifideles laici*, 42.

99) Pavel VI., *Octogesima adveniens*, II, 4.

100) *Octogesima adveniens*, II, 10.

101) *Octogesima adveniens*, II, 19-20

102) *Gaudium et spes*, IV, 76.

103) H.Maier, *Víra a politika*, In: *Teol. Texty*, 1(1991), s.6.

104) *Octogesima adveniens*, II,20.

105) *Gaudium et spes*, II, 76.

106) N.Goodall, *The Ecumenical Movement*, London 1964, s.91.

107) B.Vašek, *Křesťanská sociologie*, III., *Sociální práce*, Praha 1929, s.35.

- 108) Octogesima adveniensi, II,4 a 17.
- 109) Jan Pavel II., Enc. Centesimus annus, 1991, V,46.
- 110) B.Vašek, Tamtéž, III, s. 28-29.
- 111) Octogesima adveniensi, II,5.
- 112) J.S.Trojan, Teologicko-politický traktát, In: Studie, Řím Kř. akad., VI/1980/72, s. 555-556, 560.
- 113) de Clercq, Tamtéž, s.79.
- 114) S.Lipset, Political Man, New York 1960, s. 111.
- 115) P.Potter, The Unity of the Church: What is to be done?, Viz: The Ecumenical Review, 3/1977/ s.305.
- 116) H.Fey (ed.), The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement 1948-1968, London 1970, s.133.
- 117) W.Zauner, Být křesťanem v pluralitní Evropě, Viz: Dialog Evropa XXI., 2(1991) s.28
- 118) Pavel VI., Apoštolský list Egregiae virtutis, 1981.
- 119) P.Příhoda, Viz: Teologické texty, 1(1991) s.33-34.
- 120) O.Habsburk, Panevropa, Viz: Proglas, 3(1991) s.27-28.
- 121) Jan Pavel II., Apošt.list Euntes in mundum, 25.1.1988, 13.
- 122) Jan Pavel II., Centesimus annus, V,51.
- 123) H.Maier, Víra a politika, Viz: Tamtéž, s.5.
- 124) Jan Pavel II., Enc. Sollicitudo rei socialis, 1987, 39.
- 125) P.Jarecki, Politika v křesťanském stylu, In: Teol. texty, 1(1991) s.3-4.
- 126) T.G.Masaryk, Světová revoluce, Praha 1938 Čin, s.555.
- 127) T.G.Masaryk, Demokratism v politice, Praha 1968, s.107.
- 128) Jan Pavel II., Centesimus annus, V, 46.
- 129) T.G.Masaryk, Demokratism v politice, s.104.
- 130) Gaudium et spes, IV,74.
- 131) I.A.Bláha, Sociologické základy politiky, Praha 1937, s.80.

- 132) T.G.Masaryk, Světová revoluce, Praha 1938 , s.557.
- 133) J.Maritain, Integrální humanismus, Řím 1967, s.206-207.
- 134) R.N.Berki, The Morality of Politics, London 1972; O.Höffe, Ethik und Politik, Frankfurt a.M. 1979.
- 135) Maritain, Tamtéž, s.211-212.
- 136) D.Miller, Modern Science and Human Freedom, 1959 Texas Univ. Press, s.4.
- 137) Jan XXIII., Okruž. list Pacem in terris, I,8; I,15.
- 138) Gaudium et spes, II, 74.
- 139) Octogesima adveniens, II, 19.
- 140) Ch.W.Mills, Mocenská elita, Praha 1966, s.402-423.
- 141) D.Miller, Tamtéž, s.136, 146, 215.
- 142) Pacem in terris, I,15. O vlivu národní kultury na politiku viz podrobněji: I.A.Bláha, In: Sociologická revue, Brno 1948, roč. XIV., č.4., s.265; H.J.Morgenthau, Politics among Nations, 1948; P.Kende, Viz: Commentaire, 41(1988), s.132-138; P.Kende, Viz: Commentaire, 54(1991), s.267-271.
- 143) T.G.Masaryk, Světová revoluce, Praha 1938 Čin, s.561.
- 144) Gaudium et spes, IV,75.
- 145) I.A.Bláha, Viz: Sociologická revue, XIV.,č.4, s.264-265.
- 146) T.G.Masaryk, Světová revoluce, s.561-564.
- 147) Msgre.Lustiger, Viz: Le Débat, 55(1989) s.20-21. O politické výchově mládeže viz: D.Easton, R.Hess, The Child's Political World, Viz: Midwest Journal of Political Science, 6(1962), s.237- 238; J.Adelson, R.O'Neil, Growth of Political Ideas in Adolescence: The Sense of Community, Viz: Journal of Personality and Social Psychology, 4(1966), s.304-305; J.Adelson, The Political Imagination of the Young Adolescent, Viz: Daedalus, 100(1971), s.1013-1050; L.Milbrath, Political Participation: How and Why Do People Get Involved in Politics?, Chicago 1965, s.134-135; A.Campbell,ed., The American Voter, New York 1960, s.493-8; A.Rose, Incomplete Socialization, Viz: Sociology and Social Research, 45(1960), s.44-250.
- 148) A.Smith, Television and Political Life: Studies in Six European Countries, New York 1979 St. Martin's Press; D.Riesman, Osamělý dav, Praha 1968, s.186-187; E.Ladd, S.Lipset, The Politics of American Political Sciences, Viz: Political Science, 2(1971), s.239- 141;
- 149) T.W.Adorno, J.Habermas, L.v.Friedenburg, Dialektika a

sociologie, Praha 1967 Svoboda, s.93-94.

150) T.G.Masaryk, Světová revoluce, s.562; Příklady zneužívání jazyka v komunistické politice v Československu uvádí: P.Fidelius, Jazyk a moc, Brno 1989 Fil. fak. UJEP.

151) J.W.Lapierre, Essai sur le fondement du pouvoir politique, Aix- en- Provence 1968, s.11.

152) H.D.Lasswell, A.Kaplan, Power and Society, New York 1950, s.82; F.Chevrette, Essai d'examen critique de deux théories de système politique, Paris 1966; J.Solař, Úvod do sociologie politiky, Praha 1969 SPN, s.23.

153) I.A.Bláha, Viz: Sociologická revue, 4 (1948), s.262-4, 259-260; J.Maritain, „Pravice“ a „levice“, In: Výhledy náb., soc. a kult., Olomouc, roč.I, Krystal, č.1, s.9.

154) Jan Pavel II., Centesimus annus, 1991, V, 46.

155) Centesimus annus, VI, 54.

156) de Clercq, Tamtéž, s.63; Solař, Tamtéž, s.75-76; Jan Pavel II., Sollicitudo rei socialis, 1987, VI, 44; Jan Pavel II., Centesimus annus, V, 46-47; W.Ehrenstein, Dämon Masse, Frankfurt a.M. 1952, s.13; O.Stammer, Demokratie und Elitenbildung, Viz: Gewerkschaftliche Monatshilfe, 1953, s.294-297; T.B.Bottomore, Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems, München 1974; W.Röhrich, „Demokratische“ Elitenherrschaft, Darmstadt 1975.

157) T.Parsons, The Social System, New York 1952, s. 56; R.Aron, Viz: Revue économique, 6 (1958), s.856.

158) E.Ladd, S.Lipset, The Politics of American Political Scientists, Viz: Political Science, 2(1971), s.104.

159) P.A.Sorokin, Sociologické nauky přítomnosti, Praha 1936, s.461; Pavel VI., Populorum progressio, I/3,30-33; Jan Pavel II., Sollicitudo rei socialis, III, 21, 24; V, 39.

160) Gaudium et spes, V, 80-82.

161) Sollicitudo rei socialis, IV, 34.

162) Gaudium et spes, IV, 76; Bahounek, Sociologie politiky, s.114- 127

163) J.Maritain, Integrovaný humanismus, Řím 1967, s. 206-207.

164) Pavel VI., Octogesima adveniens, II, 17.

165) Jan Pavel II., Christifideles laici, 1988, III, 42.

166) Aristoteles, Rétorika, kn.II, 1391.

167) Platon, Ústava, VI., 1391.

168) Platon, Gorgias, 515 C - 521 D.

- 169) Aristoteles, *Rétorika*, kn.III, 1414.
- 170) T.G.Masaryk, *Viz: K.Čapek, Čtení o T.G.M.*, Praha 1969, s.124.
- 171) R.H.Bork, *The Tempting of America: The Political Seduction of the Law*, 1990 The Free Press.
- 172) R.Dahrendorf, *Úvahy o revoluci v Evropě*, Praha 1991, s.82.
- 173) T.G.Masaryk, *Světová revoluce*, Praha 1938, s.200.
- 174) R.Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der Industriellen Gesellschaft*, Stuttgart 1957, s.137-139, 185.
- 175) A.Rose, *The Power Structure. Political Process in American Society*, New York 1967, s.244-252.
- 176) K.H.Pfeffer, *Welt im Umbruch*, Gerd Mohn, 1966 Gütersloh, s.252-253; M.L.King, *Dla czego nie możemy czekać*, Warszawa 1967, s.28-9, 82-83; R.A.Dahl, *Political Opposition in Western Democracies*, New Haven 1966; R.A.Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven-London 1989, Yale Univ. Press, s.218-220.
- 177) J.Bohanes, *Politické strany v demokracii evropského typu*, *Viz: Sborník mezinárodního politologického ústavu*, Brno 1991 Mas.Univ., č.1, s.36-40.
- 178) J.Hajda, *Role veřejného mínění v americké demokracii*, In: *Politologický sborník*, Brno 1991 Mas. Univ, Práv. fak., II/2, s.43- 44.
- 179) W.Vogt, *Der Staat in der Soziallehre der Kirche*, Würzburg 1965, P.Pattloch, s.109-118; O.v. Nell-Breuning, H.Sacher, *Zur Christlichen Staatlehre*, Freiburg 1957; G.A.Ritter, *Vom Wohlfahrtsausschuß zum Wohlfahrtsstaat*, Koln 1973; T.Guldman, *Die Grenzen des Wohlfahrtsstaates*, München 1976; F.Hermens, *Verfassungslehre*, Frankfurt a.M. 1964, s.240-241, 352- 353; R.Lippit, R.White, *An Experimental Study of Leadership and Group Life*, *Viz: T.M.Newcomb, E.L.Hartley, Readings of Social Psychology*, New York 1947; H.Henschel, *Zur Erfassung des pädagogischen Führungsstiles und einiger seiner Wirkungen*, *Viz: Wissenschaftliche Zeitschrift der PSU Jena*, 1964, č.2; Ch.W.Mills, *Mocenská elita*, Praha 1966, s.281-282; R.A.Dahl, E.Lindblom, *Politics, Economics and Welfare, Planning and Politico-Economic System Resolved into Basic Social Processes*, New York 1953; Young, Oggs and Ray's *Introduction to America Government*, New York 1966, s.493; Burns-Peltason, *Government by the People*, 1963 Englewood Cliffs, s.666-669.
- 180) Young, *Tamtěž*, s.673-674; Burns-Peltason, *Tamtěž*, s.588-90; Redford, *Politics and Government in the United States*, New York 1965, s.767- 769.
- 181) J.A.Prades, J.G.Vaillancourt, R.Tessier, *Environnement et Développement. Questions éthiques et problèmes socio- politiques*, Paris 1992 CERF; J.F.Beaudet, *L' autre révolution. Écologie et non-violence sur une planète en danger*, Paris 1992 CERF.
- 182) Jan Pavel II., *Enc. Centesimus annus*, 1991, IV, 38-40. 9.

SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA HOSPODÁŘSTVÍ

A. V ČASE

1. DYNAMIKA HOSPODÁŘSKÉ SUBSTRUKTURY

Od nejstarších dob žije člověk ve společnosti s cílem vytvářet hodnoty a se závazkem připodobňovat se v této činnosti svému Stvořiteli (Gn 1,26). Již v pravěku byl člověk zaměřen k tomu, aby si podmanil zemi (Gn 1,28), a vzdělával dané prostředí (Gn 2,15). Prostorově prvotně pospolné družiny se vyznačovalo optimálními podmínkami hospodářského rozvoje. Poskytovalo dostatek spotřebních statků (1) k zajištění takového blahobytu společnosti, jaký byl potřebný k jejímu všestrannému rozvoji duchovně-mravnímu (Gn 2,17), přírodovědnímu (Gn 2, 19-20), aj.

Vlastnické vztahy v pravěké společnosti vyplývaly z toho, že panství nad světem bylo původně svěřeno všem lidem (2). Nebyl rozlišen majetek nějakého jednotlivce, nýbrž každý si mohl vše přisvojit vlastním přičiněním. (3)

Z hojnosti spotřebních statků, které poskytovalo prostředí pravěké společnosti (Gn 2,8-9), nevyplývá nečinnost lidí v hospodářském smyslu. Práce vyznačuje člověka už od pravěku (4). Lidé měli přirozenou potřebu pracovat. Pracovali tvořivě, radostně a hravým způsobem. Tato jejich přirozená potřeba byla potvrzena také závazkem duchovně-mravního rozvoje. Tím se měli připodobňovat Stvořiteli podle jeho pokynů (5). Ačkoli práce plynula z nejnítěnější potřeby člověka, tato potřeba nebyla u něho vynucena vnějším nedostatkem (6). Navíc konzum plodin aj. produktů daného prostředí (med, ovoce, aj.) měl zvláštní účinky pro udržení svěžesti lidského těla (7).

Vlivem různosti pohlaví, věku a přirozeného nadání se již v pravěké společnosti lidí vytvářela dělba práce. Nikoli proto, že by si všichni lidé byli rovni, nýbrž naopak, protože si nebyli rovni v síle, inteligenci, nadání, aj., spojovali se lidé k vykonávání různých úkolů. Různosti úkolů odpovídala různost nadání a sil, a tudíž i různost odměny a důstojnosti. To je znak, se kterým se člověk objevuje v přírodě jako jedinec i jako tvor společenský. Poslední důvod je stejný, jako různost věcí samých, totiž - aby se krása řádu jasně projevila na lidech. (8)

K obecnému vpádu přirozeného vývoje do hospodářské substrukтуры prvotně pospolné družiny došlo v souvislosti se záměrnou, nepřirozeně danou změnou konzumu. Došlo k překročení mezí spotřeby, jasně stanovených nikoli pouze přirozeně, nýbrž nadpřirozeně. Změněný stav lidské přirozenosti byl neslučitelný s dalším pobytem ve stávajícím prostředí (Gn 3,23), třebaže právě nyní se lidská žádostivost spotřebních statků již nedostatkových prudce zvýšila (Gn 3,6).

Po opuštění pravěkého prostředí došlo z hlediska hospodářského k náhlému omezení volného času. Namísto hravého využívání volného času a místo spotřeby stalo se nyní převažující složkou hospodářské činnosti opatrování a výroba spotřebních statků; spotřeba se stala okrajovou záležitostí (Gn 3,19). Životní úroveň, vč. úroveň spotřeby se prudce snížila (Gn 3,16). Opatrování nedostatkových statků se stalo obtížnějším. (Gn3, 17-19). Třebaže práci provází (od primární dezintegrace přirozenosti člověka) námaha, nic to nemění na tom, že člověk prací dosahuje vládu ve světě a podrobuje si zemi (9). Navíc také účinek spotřeby opatřených statků pozbyl své někdejší uspokojivosti (Gn 2,17).

Zatímco v pravěku byl hlavním zdrojem obživy sběr plodů a produktů (ovoce, semena, med aj.), ve starověku brzy převládlo především chovatelství, pak zemědělství, lov a rybolov, apod. Rozšíření rostlinné potravy o masitou znamenalo takovou změnu složení potravy, jež si vyžádala tepelnou úpravu (10). Od výroby se postupně oddělil oběh zboží od výrobce ke spotřebiteli, založený na penězích (11).

Hospodářský vývoj určité starověké společnosti nebyl plynulý, ani rovnoměrný, ani postupný, nýbrž přerývaný a nejednotný. Střetaly se v něm totiž dva vývojové směry: jeden navazující na lidskou přirozenost a určovaný nadpřirozeným činitelem, druhý zvrácený, určovaný nepřirozeně.

Tak na jedné straně se hospodářská substruktura starověkého Izraele v duchovní podstatě vyznačovala dokonalou sjednoceností; a co do případných, objektivních podmínek zde byla konzervována jistá, navenek poměrně zaostalá úroveň hospodaření: kočovné pastevectví a chovatelství. Případný jistý přechod od původního kočovného pastevectví k usazenému, zvl. zemědělskému způsobu obživy (Gn 4,2) je spojen se zločinem, s bratrovraždou (Gn 4,8), s prokletím (Gn 4,11) a vyhnáním (Gn 4,12-16). Boží požehnání se vzápětí přenáší na Seta (Gn 4,25-26) a jeho potomky, věrné kočovnému pastevectví - nejdůstojnějšímu způsobu obživy. Jsou-li tito Elohimovci vystaveni převaze představitelů mj. hospodářského novátorství (Gn 2,22), dostává se velkého poslání jenom spravedlivému z nich (Gn 6 - 7); byl-li patriarcha Noe schopen věnovat se vedle pastevectví ještě zemědělství (Gn 9,20), tedy u Abraháma a dalších znovu převládla spíše pastevecká a chovatelská tradice (12).

Pokud se ve vyvoleném národě rozvíjelo řemeslo (13), tedy se uplatňovalo jako činnost méně důstojná a poněkud odvádějící člověka od jeho vlastního poslání (Dt 27,15). Prosazoval se též obchod (14), a to i pomocí peněz (15), ovšem se zpožděním, a to od Féničanů a Egyptanů (16). Jeho nepříznivé důsledky, jako dluhy aj., si vyžádaly zvláštní zákonná zmírnění (17).

Když se Mojžíšův řád případně zvrátil v židovský kapitalismus, tehdy vystoupili proroci s varováním (Iz 25,6) a docílili nápravy tíživých poměrů.

S tímto nadpřirozeně daným směrem ve vývoji hospodářské substruktury určité starověké soc.-kult. skutečnosti se však střetl směr k nepřirozenému zvratu. Zpočátku se v hospodářství určité starověké společnosti projevovala dělba práce tak, že muž obstarával masitou potravu lovem zvěře a chovem domácího zvířectva, žena opatrovala rostlinnou stravu sběrem plodů, rostlin a různých přírodních produktů. Z toho vzešlo výrobní hospodářství založené na zemědělství, chovatelství a řemeslu. Důležitou podmínkou tohoto zrychlení vývoje byl zajištěný určitý přebytek potravin, totiž obilovin, které byly skladné. Vytvoření prvních struktur trvalejšího osídlení, a změny ve výrobě a směňování statků si vyžádaly nové uspořádání. Tato neolitická revoluce ve způsobu výroby se připravovala např. v oblasti Středního východu cca 4 - 5 tisíciletí.

V Egyptě a assyrsko-babylonské společnosti šlo o hospodářství zavodňovaných rovin. Pouze společnou prací bylo možno vybudovat průplavy a hráze. Bylo také třeba pevného řádu k údržbě a vzájemnému propojení různých zavodňovacích a odvodňovacích staveb. Řeky pravidelně přinášely s vláhou úrodné náplavy. Zemědělství pak vyžadovalo méně práce a lidské síly byly uvolněny k jiným výkonům. Ústřední vláda si tyto práce podrobila. Volný čas a jeho kulturní využívání se omezovalo na úzkou vrstvu společnosti.

V Mezopotámii, Indii, Číně, Peru, aj. se rozšířilo vertikální hospodářské vrstvení společnosti v posledním období neolitu patrně před vynalezením metalurgie nebo záhy po zpracování kovů. Jako nejučinnější uspořádání se ukázalo být otrokářství.

Základem hospodářství antického Řecka bylo velké pozemkové vlastnictví (18). Poddaní odváděli vládci navíc dary a dávky. (19) S výnosem z vlastních polí a stád se tedy o vladaře hromadily také povinné dávky od poddaných (20). Přitom úrodnost půdy byla menší než v Egyptě a v Mezopotámii. Bohatství se stalo základem společenského rozvrstvení. Jestliže v nejstarších dobách byla moc zdrojem bohatství, tento vztah postupně dospěl k opačné závislosti: kdo měl bohatství, měl tím i moc. Tak rostlo bohatství i moc panující vrstvy. Pozemkový majetek se soustřeďoval v úzké vrstvě společnosti. K bohatství antického Řecka velmi přispíval obchod (21).

S rozvojem hospodářství a s přibývajícím vzdělaností stoupala potřeba pravidelné práce. Ta bývala údělem otroků. Proto Plato i Aristoteles hájili otroctví jako nezbytné pro hospodářství. (22) Zatímco řecké obce stály na zásadě svobody podnikání (svobodných občanů), helénistický Egypt poskytoval příklad hospodářství vázaného a řízeného státem (23).

Úzká společenská vrstva svobodných občanů antických států měla díky práci otroků značný volný čas. Zvláštností volného času v Řecku byl sport (24).

Pokud jde o starořímské hospodářské poměry, většina dobytého území zůstala majetkem státu, který jej pronajímal. Původní římské zemědělství bylo velmi chudé. Vinnou révu a olivy poznali Římané až u Řeků. Staří Římané se zprvu věnovali pastevectví. Později však vytvořili rozsáhlou hospodářskou oblast, představující náběh k světovému hospodářství, ovšem se středem v Římě. Tam se slévaly proudy bohatství z kolonií a odtamtud se opět něco z nich vracelo v různých půjčkách, které římská podnikatelé poskytovali řeckým kupcům aj., od nichž byla naděje na rychlý a snadný zisk. Křivka hospodářského rozvrstvení římské společnosti se stala krajně strmou, neboť proti nepatrné špičce pyramidy (bohatí) ostře vynikala obrovská vrstva chudých. (25)

Do těchto krajně vyostřených poměrů přichází Kristus. Syn Boží se sám jako člověk podrobil tuhému zákonu práce nejen za svého soukromého života (Mk 6,3), ale i v letech svého veřejného působení, kdy se u něho nejnáročnější výkony duchovní spojovaly nebo střídaly s krajní únavou tělesnou a duševní. Práce a utrpení - to je náplň vnějšího života Bohočlověka (Iz 53,11). Ježíšovo evangelium je evangeliem práce. Práce však má učinit člověka nesmrtelným (26). Kristus zušlechtil práci, neboť ji vykonával - ať už jako rukodělnou nebo jako duchovní poslání (27). Nadpřirozeně obnovil vyčerpané hybné síly hospodářské substrukтуры starověké společnosti; kultivoval samotnou hospodářskou činnost, když vykoupil lidskou společnost z otroctví hříchu (Ř 3,24) a vydal se za nás (Ef 5,2). Náhrada, kterou poskytl, převyšovala dluh. (I Jn 2,2)

V evangeliu se společnosti znovu otevírá cesta k poznání stěžejního hospodářského významu práce a produktivity (Lk 13,6-9); zároveň se znovu odhaluje nedostačivost soukromého vlastnictví pro hospodářský život společnosti: hmotné statky jsou pomíjivé (Mt 6,19-21); navíc jejich soukromé vlastnění člověka přímo mravně nejenže nezdokonaluje, ale někdy mu znesnadňuje mravní růst (28). Evangelium však uznává soukromé vlastnictví, ale připomíná jeho sociální rozměr (29).

Dynamika hospodářské substrukтуры určité soc.-kult. skutečnosti v době po Kristu nemá jednoznačný ráz. Je poznamenána případným dualismem, rozdvojeností, neboť se v ní střetává směr daný nadpřirozeně se směrem daným nepřirozeně. Ve zvláště vývoji hospodářské složky určité soc.-kult. struktury a jeho oscilací zdánlivě bez nějakého zvláštního zaměření lze pro usnadnění poznání celkového trendu metodologicky modelovat tři typické vývojové cykly: rustikalizační, laicizační a demokratizační.

Během prvního cyklu ustupuje základní rozlišení starověké společnosti: svobodný a otrok. Prosazuje nové seskupení, ve kterém se pán povznáší nad úroveň antického občana; nadále soustřeďuje ve svých rukou i část veřejno-právní moci; poddaný je sice pod úrovní občana, neboť postrádá politická práva a politickou svobodu, avšak na rozdíl od otroka má poddaný majetek i rodinu, a může existovat jedine s rodinou a půdou, na níž rodina hospodaří.

Průvodním rysem pokračujícího zemědělského hospodásřtví je rustikalizace západoevropských měst a jejich kultury. Města sice nebyla rozvrácena barbarskými vpády, ale byla poznamenána barbarizací mj. také hospodářského života. Pouze města (zvl.přístavní), která si uchovala styk s cizinou, s východem, udržujícím se nadále na úrovni peněžního hospodásřtví, uchovala si až do konce doby merovejské prosperitu.

Zvláštním rysem daných hospodářských poměrů je feudální soustava. Francká říše v něm udala vzor, přijímaný pak více nebo méně soustavně ostatní západoevropskou společností.

Hospodářská soustava západoevropské společnosti na konci prvního tisíciletí po Kristu představovala hospodaření extenzivní, které neumělo náležitě obdělávat půdu a těžit i z polí méně úrodných. Hnojení se dělo primitivně. Většinou byla třetina osevní plochy ponechávána úhorem a celoročně se využívala jako pastvina, na další třetině se pěstovaly ozimy, na zbývající půdě jarní obilí. Většina obyvatelstva se skládala ze sedláků. Rustikální a selská základna hospodářského života je zde význačným rysem.

V 10. stol. se evropská společnost vyznačuje rozšířením lenní a feudální soustavy, a s ní také rozvojem laického i církevního velkostatku. Držitelé rozsáhlých velkostatků na nich nehospodařili všude sami, nýbrž je propůjčovali svým služebníkům. tak se upevňuje složitá sociální budova lenní soustavy s rozmanitě členěnou hospodářskou substrukturou. Jejím rysem je rozdělení půdy od zeměpána až po zemědělské nevolníky, a vytváření hospodářské závislosti jednotlivých článků této hospodářské stavby, jež je vlastní době feudální (30).

Církev a kláštery, které představují také hospodářsky pokrokovou složku společnosti, počínají s tříbením a mýcením lesů. Děje se tak nejen z důvodů nábožensko-mravních, aby se totiž zabránilo prodeji křesťanských nevolníků nevěřícím, nýbrž i z hospodářských důvodů. Tak otevírají cestu kolonizaci a s ní i dalšímu hospodářskému rozvoji (31).

V první polovině 10. stol. dosahuje uzavřené hospodásřtví velkostatku svého vrcholu. I menší statek usiluje o soběstačnost, když vnitrozemský obchod ustal pro nejistotu cest, průmysl se omezil na výrobu zbraní, sukna a plátna. Avšak objevují se již některé příznaky náběhu k laicizačnímu procesu. V některých krajích (Normandie, Aquitánie, aj.) začínají ve druhé pol. 10. stol. - zásluhou pevnějšího vládního režimu - vyvíjet první známky obratu. Jeho znakem jsou první svobodná města jako nové sociální a kulturní útvary (32).

Ačkoli se hospodářský ruch v Čechách soustřeďoval ve městech, jeho hlavním nositelem nebylo řemeslnictvo, nýbrž městský patriciát, vrstva podnikatelů (barvíři, obchodníci s textilem, aj.). Velký kolonizační ruch, který naplňoval českou společnost skoro celé 13. stol., uzavřel se s vládou Přemyslovců. (33) Zvláštnost dynamiky hospodářské substruktury české společnosti 14.a 15. stol. tkví v tom, že v ní poprvé došlo k rozsáhlé růstové krizi laicizačního cyklu rozvoje případných objektivních podmínek určitého hospodásřtví vykoupeného Božího lidu (34). Husitská revoluce ukončila růst životní úrovně širokých vrstev české společnosti a nahradila jej opačným vývojovým směrem (35).

Na přelomu 15. a 16. stol. začínají vrchnosti považovat poddané za svůj úplný majetek a začínají podle toho s tímto majetkem hospodařit. Takovému hospodaření však v dané době vyhovoval hospodářský zdatný a samostatný sedlák či měšťan. Proto je zde snaha vrchností poskytnout svým poddaným řadu vymožeností, a to půjčkami, aj.

Význam měst jako hospodářské, zvl. tržní základny stále vzrůstal, ale městský prvek se rozměňoval do menších a menších útvarů, setrvávajících na tradičních základech cechovního řemesla a obchodu. To, že poddanská města získala mnoho tržních práv, a že poddaní velkostatku byli nuceni kupovat a prodávat na trzích svých městeček, omezilo rozsah tržních oblastí královských měst.

Těžiště hospodářského života se od 15. do 17. stol. přesouvalo na sever Evropy. Zatímco v 15. století vede Itálie, v první pol. 16. stol. Itálie a jižní Německo, koncem 16. stol. Nizozemsko, v 17. stol. Anglie. Ve vývoji hospodářství v 16. a 17. stol. můžeme sledovat dvojí proces. Na jedné straně záp. země, těžící z utvářejícího se evropského a světového trhu, a rozvíjející svou výrobu, snažily se zpretrhat hospodářské vazby, kterými rostoucí výrobu omezovaly tradiční feudální vztahy. Nizozemsko odstranilo tato omezení v 16. stol., Anglie ve 40. letech 17. stol., Francie řešila rozpor spojenectvím mocného panovníka se silnými městy. Nastal rozmach výroby a obchodu, a s tím spojený vzrůst životní úrovně sice jen úzké vrstvy společnosti, nicméně početnější a sociálně širší, než byla vrstva feudálů. V zemích, kde se mj. pro zaostalost výroby a chudobu měšťanů i poddaného lidu nepodařilo odsunout do pozadí feudály s velkým pozemkovým vlastnictvím, nastal proces opačný, oproti vzestupnému hospodářskému vývoji.

Rozmach průmyslu (zprvu jen manufaktur) by nebyl možný bez jistého kapitálu a kapitalismu. Kapitalismem dlužno rozumět používání výrobní techniky a předmětů výroby, poskytovaných podnikatelem. Jde o hospodaření, při němž kapitálu připadá zvláštní důležitost, a při kterém je hospodařením rozmnožen kapitál. Na rozdíl od takového hospodaření, při nekapitalistickém pracuje majitel výrobní techniky a předmětů výroby na svém (36).

Koncem 18. stol. a začátkem 19. stol. se v Anglii aj. státech prudce rozmáhá tovární strojová výroba (37). Přitom klesá počet lidí zaměstnaných v zemědělství. Avšak i tam prochází výroba změnami: rozklad feudálních vztahů, osamostatnění zemědělce a jeho změna ve výrobce zboží pro trh. Důležitým činitelem zrychlení hospodářského rozvoje bylo rozšíření nových podnikatelských struktur: místo rodinného podniku se prosazuje akciová společnost (38). Úměrně s rozvojem hospodářské činnosti se zvětšovalo množství peněz v oběhu. Do konce 19. stol. přešly všechny země ke zlatému standartu.

Dalším výrazným rysem dynamiky určitého hospodářství v 19. stol. bylo prohloubení nerovnoměrnosti vývoje (39). podle některých národohospodářů jsou střídající se období prosperity a období krize s několika zvláštními průběhovými rysy nutné doprovodné příznaky růstu (40). Mohutný hospodářský rozvoj se vyznačuje příznaky vstupu určitého hospodářství do procesu demokratizace, který se ve své kvantitativní, kritické rozvojové fázi projevuje proletarizací. Pojem proletariátu vznikl v 18. stol. a znamená nejnížší vrstvu společnosti, jejíž příslušníci postrádají jmění a žijí skoro z ruky do úst. K usnadnění chápání složitě hospodářsky členěné společnosti byl logickým postupem pomocí třídění vymyšlen model dvou tříd: typ třídy nemajetné (proletariátu) a typ třídy majetné (buržoazie). (41)

Ve 20. stol. (zejména během válek) se tempo růstu kapitalistického hospodářství prudce zvýšilo. Nejvýraznější změny v průběhu růstového cyklu spočívaly v tom, že úplný rozsah poklesu výroby a kapitálových investic v krizové fázi cyklu se ve srovnání s minulostí zmenšil. Zkrátila se i doba trvání poklesu výroby.

Nejvyspělejší hospodářství dosáhly mezinárodního rozšíření. Ve druhé pol. 20. stol. rostl jejich zahraniční obchod rychleji, než výroba. Prohlubovala se tedy mezinárodní dělba práce a výroby. Přitom došlo ke znehodnocení měn. Projevilo se to růstem cen na mezinárodním trhu (42).

V některých zemích docházelo ve 20. stol. k zvyšování napětí mezi hospodářsko-sociálními vrstvami společnosti. V některých případech se toto napětí, vyznačující krizi místního hospodářského růstu dočasně ustálilo v podobě různých novotvarů (např. SSSR, Čína). Neměly však delšího trvání (43), protože zvolené hospodářské soustavy byly nevhodné, a to zejména s ohledem k porušování lidských práv (44).

Pokud jde o křivku rozvrstvení hospodářsky vyspělých společností, vyvíjela během 19. a 20. století od velmi strmého tvaru k tvaru vyrovnanějšímu, takže nelze potvrdit domněnky o nějakém jednoznačném směru, vedoucím ke stupňujícímu se sociálnímu napětí (45). Přes velký optimismus některých sociologů a národohospodářů ohledně nastupující společnosti hojnosti a zániku bídy jako činitele, vedoucího k sociálnímu zvratu do totalitarismu (46), sociální učení církve nepodléhá přehnanému optimismu (47). Vyrovnávání hospodářsky daných sociálních rozdílů ve vyspělých společnostech na Severu planety je přípravou na provedení téhož díla v měřítku ještě rozsáhlejším - zabírajícím celou lidskou skupinu. Od konce 20. století se totiž začíná projevovat stále strmější křivka hospodářsko-sociálního rozvrstvení, v němž na jedné straně stojí blahobytný Sever a na druhé hladový a přelidněný Jih (48). Teprve po zajištění alespoň tak vysoké úrovně spotřeby, a tak dlouhého volného času, jakých bylo dosaženo v hospodářsky vyspělých společnostech, pro celou lidskou skupinu, lze uvažovat o po-průmyslové společnosti (49).

Kromě toho, v hospodářsky vyspělých společnostech dochází k vyrovnávání rozdílů, daných hospodářsky, avšak tyto společnosti vykazují vysoký stupeň vzestupné a sestupné sociální a kulturní mobility. Vývoj hospodářsky-sociální mobility nevykazuje jednoznačný směr. Jde tu o nejednoznačné směřování, oscilaci bez trendu (50). Zvláštní neklid, který je s ohledem na lidskou svobodu otevřený jak ve směru integrálního rozvoje v Kristu, tak ve směru totalizačního zvratu bez Krista.

A - 2. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ ČINITELŮ HOSPODÁŘSTVÍ

Od pravěku se lidská společnost vyznačuje sociálním rozvrstvením daným hospodářsky, totiž dělbou práce, navazující na různost pohlaví, věku a nadání (51). Řád, který se uplatňoval v pravěké společnosti, byl dán nadpřirozeně (Gn 2, 17); jeho dodržování, týkající se opatřování statků a jejich spotřeby, kladlo sice nějaká omezení, avšak setrvávání ve stanovených mezích bylo snadné; dané prostředí poskytovalo spotřební statky v dostatečném množství i jakosti. Třebaže bylo hospodářství rozvinuto jenom nepatrně, přesto bylo všestranně dokonale určováno sociálně-kulturní strukturou prvotně pospolné družiny. Porušení daného řádu v hospodářském životě prvotně pospolné družiny (Gn 3, 6) mělo základ v nábožensko-mravním úpadku člověka (52).

Nábožensko-mravní základ měl také zákonitý přechod společnosti z pravěkého prostředí do prostředí starověkého (53). O následujícím starověkém prostředí lze uvažovat jako o prostředí

nutnosti s ohledem na to, že společnost v něm byla vnější nouzí nucena k hospodářské činnosti, ale i s ohledem na to, že sociálně-kulturní skutečnost v duchovní podstatě vůbec nepůsobila na hospodářství, a její případný, objektivně podmiňující vliv podléhal postupnému rozkladu.

Z tohoto všeobecného přirozeného vývojového zaměření hospodářské funkce sociálně-kulturní struktury starověkého lidstva se vymykal národ hebrejský. U tohoto národa došlo nadpřirozeným zásahem k obnově dokonalého působení soc.-kult. struktury na subjektivní duchovní podstatu hospodářství, a také případné, objektivně podmiňující působení se ustálilo na jisté neměnné úrovni. To se výrazně projevilo zvláště tehdy, když se nadpřirozeně daný směr střetl se směrem daným nepřirozeně, neboli vedoucím ke zrychlení tempa obecného přirozeného vývoje. Tak se tento Boží lid v důsledku bídy dostal do Egypta. Proti hebrejskému názoru, že člověk je přirozeně pracovitý, stojí názor, že člověk je přirozeně líný, takže musí být k práci nucen vnějším nátlakem (Ex 5,9). Když Mojžíš prosil faraona, aby nechal lid odejít sloužit Bohu v poušti (Ex 5,3), odpověď zněla: Jste líní, nic než líní (Ex 5, 8-17).

Jestliže se ve starověké společnosti všeobecně prosadilo takové strohé hospodářsko-sociální rozvrstvení, které štěpilo společnost na vrstvu otroků, donucovaných k práci, a vrstvu, zbavenou nutnosti pracovat (54), tak u Hebrejů byly tyto sociální přehrady neustále prolamovány působením nábožensko-mravního příkazu o padesátiletém milostivém létě (55), kdy se pozemkový majetek vracel původním vlastníkům, dále působením proroků (56), aj. (57) Nábožensko-mravním působením se v národě vyvoleném hodnotil život otroka podstatně více, než kdekoli jinde (Ex 21,20). Dělník nesměl být utlačován a mzda mu musela být vyplácena ihned po práci (58). Jinak by se zaměstnavatel dopouštěl těžkého hříchu. Pro náboženství a mravnost Božího lidu je příznačné, že učí mírnosti také ke zvířatům (59). Zásady, vyjádřené Mojžíšem, zakazovaly brát bezpracný zisk půjčováním někomu ve vyvoleném národě na úrok (60).

Proti tomuto osvícenému směru ve vývoji případného, objektivně podmiňujícího soc.-kult. působení na hospodářství, vyvstával stále naléhavěji a rozsáhleji vývojový směr, určený nepřirozeně. Projevovalo se to jednak stupňujícím se objektivním vlivem techniky na hospodářství, jednak oslabováním působení ostatních složek soc.-kult. struktury na hospodářství.

Pronikavé rozšíření případného, objektivně podmiňujícího působení určité techniky na hospodářskou substrukturu lze sledovat v antickém Řecku. Rozmach výroby v 6. až 5. stol. př. Kr. a vytvoření zvláštní otrokářské soustavy bylo objektivně podmíněno technologickou revolucí v 7. až 6. stol. př. Kr. Vynález železné metalurgie objektivně usnadnil rozvoj výroby. Převratné změny ve výrobě byly provázeny nástupem řemesla. To se vyčlenilo od zemědělství. Jinou technickou podmínkou případně usnadňující rozvoj směny byl vynález dokonalejších plachetnic. V daném hospodářství se záhy prosazuje peněžnictví a lichva, marně pranýřované filozofy a mravokárci (61).

Práce otroků byla podřízena zevnímu donucování. Ostatní - svobodní příslušníci řecké polis se věnovali řízení obce, válce, umění, filozofii a hrám (62). Sportovní hry a pěstování tělocviku byly určeny potřebou vojenského výcviku a přípravy na válku (63). Podnět k celořeckým sportovním hrám spočíval v pověře, pocházející z delfské věštírny (64).

Vývoj objektivního soc.-kult působení na hospodářství ve starověké společnosti vyvrcholil v římském impériu. Starořímské hospodářství bylo posléze objektivně určováno požadavky války. (65) Řím přestal být zemědělskou společností a místo svobodných sedláků začali půdu obdělávat otroci na velkostatech. Pokusy Gracchů směřovaly k nápravě tohoto vývoje a obnově někdejších poměrů. Příliv otroků však neustále zhoršoval hospodářské postavení svobodně pracujících.

Naprostá krize hospodářského fungování sociálně-kulturní struktury, do níž vyústil starověký vývoj, se sice projevovala nejvýrazněji v římském impériu, avšak neomezovala se na něj, nýbrž byl všeobecný. Lze sledovat např. i v odlehle Číně, kde se od 6. do 3. století př.Kr. postupně rozpadaly osobní vztahy mezi nadřízenými a podřízenými jako základ výrobních vztahů. Nastoupilo donucování s přísnými tresty (66). Později (cca 100 př. Kr.) nechyběly ani pokusy o zestátnění obchodu a průmyslu, avšak ztroskotaly (67).

Křivka hospodářského rozvrstvení starověké společnosti se stala natolik strmá, že jakékoli sblížení mezi kastově uzavřenými vrstvami bylo přirozeně nemožné. Sociální a kulturní mobilita mezi neprůchodnými vrstvami byla vyloučena. Z této všeobecné a úplné hospodářské afunkce soc.-kult. struktury starověké společnosti bylo přirozeně možné východisko jedině ve vzájemném boji ostře vyhraněných sociálních vrstev.

Cesta k přítomnosti se nadpřirozeně otevřela skrze Kristův kříž. Nehynoucí a věčně živé hospodářské fungování sociálně-kulturní struktury Božího království má u jejího božského zakladatele v společnosti dvojí stránku: pracovně-výrobní a spotřební.

Pokud jde o první stránku, zatímco starověk opovrhoval práci, Bůh se přiblížil společnosti jako dělník - tesař. (Flp 2,6-8). Skrze Krista je v dnešní společnosti posvěcena také odměna za práci, jíž je dělník hoden (68). Lid, který si Bohočlověk vyvolil, byl vykoupen z otroctví za cenu nejvyšší, jíž byla oběť, kterou vtělený Bůh vzal na sebe.

Pokrok ve spotřební sféře hospodářské funkce soc.-kult. struktury Božího království se ukazuje v Kristově proměnění chleba a vína v Jeho Tělo a Krev (69), dále v proměnění vody ve víno v Káni gal., v nasycení zástupů. (70) Jestliže už ve starověku volali proroci po rozšíření konzumu na celou společnost nasycením chudých (71), v Kristu se tato výzva stává živou skutečností (Lk 14,13). Konečně byl v Kristu též obnoven jistý volný čas jako sváteční. Zatímco znalci zákona a farizeové vykládali příkaz o svátečním dnu úzkostlivě až křečovitě ve smyslu vnějších projevů, Ježíš obnovil příkaz o svátečním dnu jako pozitivní zákon k dobru člověka (Mk 2, 27-28) Působením Krista byla ve společnosti v duchovní podstatě rázem vykořeněna strašná nerovnost, na níž stálo pohanské kastovnictví, třebaže ve svých případných, objektivních podmínkách ještě značnou dobu přetrvávala. Souladné fungování soc.-kult. struktury vykoupeného Božího lidu vyžaduje zapojení každé hospodářsko-sociální vrstvy. Všichni lidé jsou povinni vzájemně si pomáhat a pečovat o každého (72).

Vývoj případného hospodářského fungování určité soc.-kult. struktury společnosti po Kristu ovšem nepostupuje rovnoměrně, nýbrž vlnovitě. Střetá se v něm směr daný nadpřirozeně s jiným směrem určeným nepřirozeně.

Tak na jedné straně nadpřirozeným vlivem dochází k urychlení rozkladu ryze vnějškového působení techniky na hospodářství, přičemž se zrychluje vývoj objektivní působnosti ostatních složek soc.-kult. struktury na hospodářství. Dělo se to v prvních křesťanských obcích. Přitom dlužno připomenout některé rysy jejich tzv. komunismu. Tento domnělý komunismus neznamenal žádné zásadní popření majetku. Mnozí křesťané propouštěli své otroky a dávali jim nějaký majetek. Byli si dobře vědomi, že majetek - pokud svou velikostí nepřesahuje meze lidské odpovědnosti za jeho správu - je člověku přirozený a usnadňuje mu dosažení nadpřirozeného cíle (73). Komunismus lásky, který se dočasně uplatňoval v první křesťanské obci v Jeruzalémě, ponechal soukromé vlastnictví v zásadě nedotčeno (Sk 5,4). Někteří věřící však svobodně prodali své jmění a peníze dali apoštolům ke společnému použití (Sk 4, 34-35). Takový stav se omezoval na jisté spotřební společenství a

předpokládal individuální výrobu. V zásadě to bylo jen udělování almužny, sociálně značně rozšířené, horlivými křesťany, oslovenými duchem evangelia (74).

Ryze nábožensko-mravního rázu byla jistá bezmajetková zřízení ve středověku. Tak se řeholní společnosti snažily dobrovolným zřeknutím se majetku usnadnit duchovně-mravní růst svých účastníků. Působením tohoto nadpřirozeně daného směru v hospodářském fungování určité soc.-kult. struktury docházelo vždy v nějakém rozsahu k akceleraci tempa přirozeného vývoje objektivního působení soc.-kult. činitelů na hospodářství. Avšak výsledkem střetání se tohoto směru se směrem daným nepřirozeně byl určitý vývoj zvlněný, cyklický.

Šíření evangelia ve společnosti vedlo ke změnám hospodářsko-sociálního postavení pracujících. Církev doporučovala také propouštění otroků jako dobrý skutek za pokání. Tak se vrstva otroků pozvolna měnila ve vrstvu polosvobodných, kteří byli osobně svobodní, ale hospodářsky byli vázáni k půdě.

Význam nového způsobu pojetí práce se okázaleji projevil později - během humanistického rozmachu v 16. stol. Práce je (přes všechnu námahu) prostředkem zdokonalení člověka. Toto pojetí práce rozvinul zejména sv. Tomáš Akvinský. Zavedl do zkoumání práce nový směr: to, co v ní bylo univerzální, jevílo se jasněji - vynikla její soc.-kult. funkce. Pojetí spravedlivé ceny, spravedlivé odměny, atd., vedlo k jistému hodnocení, které se projevilo později v jasnosti objevů Pettyho. (75)

Původ feudalismu nelze vykládat z jediného činitele, jako např. z naturálního hospodářství nebo z vojenských požadavků Karla Martella. Jde o složitý útvar, který má mnoho příčin. Přesto však některé rysy dovolují klást jisté vyhranění prvního období feudalismu do první poloviny 8. stol. po Kr., do doby vlády Karla Martella. Jsou to: zásada osobní závaznosti a způsob odměňování veřejných služeb. Mravními zárukami vazalského vztahu byly vždy osobní čest a přísaha.

Co se týká politicko-vojenského činitele, přispíval ke kultivaci příslušného, objektivně rustikalizovaného hospodářství. Např. vlivem křížáckých tažení se urychlil rozvoj mezinárodního obchodu, zbohatnutí měst (zvl. italských přístavů); naturální hospodářství ustupuje peněžnímu.

Současně se objevují příznaky laicizačního cyklu rozvoje: sílí pronikání techniky do hospodářské substruktury (resp. stagnuje postup jeho rozkladu): např. důležitým vynálezem 10. stol. byl chomout, který ulehčil práci a zvýšil výkon. Technická revoluce v 11. až 14. stol. uvolnila sociální prostor pro přeměnu dosavadní organizace řemeslné výroby v organizaci prostřednictvím cechů, soustředěných ve městech. Během 11. až 13. stol. došlo v Evropě k převratu zemědělské výroby. Agrární revoluce se opírala o využití vynálezu záprahu s chomoutem.

Jiným převratným vynálezem byl knihtisk. V 11. a 12. stol. se jihozápadní Evropa seznámila s technologií výrobou papíru a papír začal vytlačovat pergamen. V r. 1409 byly poprvé vytištěny knihy novou technikou, založenou na kovových pohyblivých typech.

Za náhle uvolněného, živelného pronikání technických vynálezů a technologických postupů do hospodářské substruktury docházelo k oslabení kultivujícího vlivu politiky na dané hospodářství. Vedle bohaté a mocné šlechty bohatli měšťané, usilující o podobné pravomoci, jaké měla šlechta. Tento zápas narušoval stálost hospodářské substruktury a vyrovnanost jejích funkcí (76).

V českých zemích přirostřovala poměry ještě fiskální soustava, jež se od 14. stol. rozšířila v kurii. Od přesídlení papeže do Avignonu, jímž pozbyla část příjmů z papežského státu, hledala kurie nové zdroje příjmů. Výsledkem byly různé střety zájmů (77).

K prohloubení laicizační rozvojové krize případného, objektivně podmiňujícího soc.-kult. působení na hospodářství přispívala také jistá státní politika: absolutistické snahy, které se začaly uplatňovat proti převaze české šlechty za Václava IV., hledaly oporu v nižší šlechtě: ve stavu rytířském a v měšťanech (78). Husitské války a revoluční zmatky svou ničivostí vcelku narušily stálost českého hospodářství a ochromily jeho řádné fungování (79).

Husitství a ještě více protestantství způsobuje v určité hospodářské substruktuře rozvolnění stávajících vazeb a ochromení fungování. Je to předzvěst šířící se demokratizační rozvojové krize. Politickým podnětem k tomu bylo též dobytí a kolonizace zámořských krajů. Radost z pozemského života a touha po smyslových požitcích vedla k vyššímu hodnocení bohatství. Bylo příznačné, že Kalvín měl pochopení hlavně pro požadavky obchodu; opustil dosavadní mravní zásady a uznal mírný úrok za spravedlivý. Luther i Kalvín, každý jiným způsobem, vedli k vyššímu oceňování práce a povolání (80). Došlo tedy ke vzrůstu pronikání některých nepravidelných útvarů náboženství, mravnosti a teorie do určitého hospodářství. Už tím, že někteří reformátoři zdůraznili život činný nad rozjímavý, vynikla jako obzvlášť ceněna jednotlivcová práce a hospodářská činnost (81).

Bez útěchy protestantské etiky by podnikatel nebyl obstál s tím, čeho nabyt; nejenže by mu to druzí lidé nedovolili, ale neobstál by před svým protestantsky rozšířeným svědomím; ale takto byl ubezpečován, že vlastně plní závazek vůči bohu (82). Protestantská etika byla jednotlivcům příkladem zvyků a forem činností, prospěšných pro budování a řízení kapitalistického podnikání (83).

Dříve, než se mohla prosadit určitá politika v kapitalistickém rozvoji příslušné hospodářské substrukтуры, rozšířily se jisté teorie do programů politiků a státníků. Především se jednalo o merkantilismus, jednostranně zdůrazňující význam obchodu a peněz pro blahobyt národů. Vedle merkantilistů se objevil další teoretický směr tzv. ekonomistů, později označovaných fyziokraté. Jestliže merkantilisté přecenili význam peněz, obchodu a průmyslu na úkor zemědělství, fyziokraté příliš zdůrazňovali význam půdy a zemědělství pro blahobyt společnosti. Francouzská revoluce, jejíž hospodářská opatření byla vnuknuta hlavně fyziokraty, se projevila v hospodářské substruktuře evropské společnosti a Anglie (84). Bouřící se měšťák hledal v majetku zajištění svobody proti šlechtě a králům, a učinil ze soukromého majetku a vydělávání peněz svoji modlu. Místo hospodaření se pak prosazovalo vykořisťování.

Na rozdíl od nepoddajného rázu starší řemeslné výroby nabývala hospodářská funkce určité techniky od 18. století navenek dynamičtější povahy. Ještě bouřlivější než v Evropě byl účinek živelného pronikání techniky do hospodářské substrukтуры USA. Pro americký Jih to byl především vynález odzrňovacího stroje (r.1793), který umožňoval rychlejší čištění bavlny než ruční práce. Od poloviny 19. století se železnice stávaly mocnou vzpruhou dopravy.

Mravním základem anglického liberalismu byl především optimismus, který viděl skvělou budoucnost v každém novém uspořádání společnosti, vydané napospas svobodné soutěži jednotlivců na poli výrobní i obchodní činnosti. Stát směl do tohoto závodění zasahovat jen zcela ojediněle.

Avšak už 70. až 90. léta přinášela rozličné zjevy, které těžce doléhaly na původní růžové perspektivy anglických liberálů. Názory, podle nichž společnost, proniknutá hesly svobodné tržby a hospodářských pokroků, samočinně odloží dobovačné sklony a rychle se přiblíží humanitním hlediskům, utrpěla zřejmou porážkou ve válkách, z nichž vyrostlo na pevnině nové Německo a nová Itálie. Dravost četných podnikatelů se projevovala i na hospodářském poli novou vlnou ochránářství, které zvýšením celních překrad bránilo tomu, aby domácí průmysl nebyl vystaven příliš drsnému nárazu světové soutěže. Takové zjevy nezůstaly bez účinku na britské hospodářství. Na mnohých

tržích cizích i v Anglii samé se projevovala stále citelnější soutěž průmyslu a obchodu některých jiných států, obrněných doma účelným celním režimem (Německo, USA). Anglie se tedy v 80. letech 19. stol. probouzela ze svého bývalého optimismu rostoucí průmyslovou a obchodní soutěží jiných států a jejich celním ochranářstvím.

Socialistické hnutí, které se objevilo v prostředí prohlubujících se hospodářsko-sociálních rozdílů zvl. v Anglii, a bylo provázeno příslušnou teorií, vedlo k růstu státoprávních zásahů k omezení volného rozvoje hospodářství (84A). Neméně významné hospodářské fungování státu se projevilo v boji o měnu: po r. 1896 zvítězilo zlato nad bimetalismem.

Mezitím se v USA vytvořilo mnoho mohutných hospodářských celků. Jejich rozbuzení objektivně usnadnila nejen určitá strojní technologie, ale také jisté technické vybavení kanceláří, jako psací a počítačací stroje, atd. (85) Sledujeme-li určité kapitalistické podnikatele z hlediska mravních a právních norem a jejich případného porušování, jeví se nejednou jako loupeživí rytíři (86). Tak sociálně nebývale rozsáhlý případný odvrát od náboženských a mravních hodnot vykonává také v hospodářské substruktuře své neblahé dílo: vyvolává demokratizační růstovou krizi, resp. proletarizaci; objektivně se proletarizuje obchod i obchodník ve svých názorech na povolání.

Případné vykořisťování člověka člověkem lze přičítat na vrub kapitalismu pouze za předpokladu, že tento pojem chápeme jako označení určitých kapitalistů zneužívajících zavedených hospodářských zařízení, a nikoli tak, jak jej chápal Marx, který viděl v kapitalismu samo zlé zařízení (87). Za případným vykořisťováním člověka člověkem dlužno vidět určitého člověka, a nikoli bezejmenné, mrtvé zařízení; při nespravedlnosti, jíž se někdo dopouští, je třeba klást důraz na osobní mravní odpovědnost, a nikoli na nějaké sociální zařízení. Pokud si kapitalismus, přesněji řečeno určití kapitalisté, osobovali neomezené právo na majetek, mělo to základ v porušení mravního řádu (88).

Papež Lev XIII. poznal, že socialismus jako dělnické hnutí se ocitá v nebezpečí, že obnoví hříchy a chyby kapitalistů, když považuje hospodářskou výrobu za nejvyšší měřítko hospodářsko-sociálního rozvrstvení a kulturního hodnocení. Už ne mravní hodnota, nýbrž fyzický pracovní výkon má rozhodovat o společenském postavení. Pro ryze hospodářský zájem, který je socialistickému hnutí společný s kapitalismem, nastoupila v socialismu na místo mravního hodnocení povolání sobecká myšlenka třídy či masy (89).

Scetná teorie, že především práce a výroba vytváří hodnotu (90), vstoupila bez ohledu na svou nevědeckost cestou určité politiky do hospodářského života jisté společnosti (91).

Výsledkem zavedení Marxovy teorie do hospodářského života byl násilný despotismus (92).

Další řádný vývoj případného hospodářského fungování soc.-kult. struktury ve 20. stol. prakticky vyvrátil Marxovy domněnky o nutném soustředění podniku a kapitálu (93) či o pokračujícím zbídačování dělnictva (94). Tak např. po nastoupení F.D.Roosevelta do úřadu presidenta USA (r.1933) byla pod názvem New Deal rozšířena hospodářská funkce dané státoprávní a politické substruktuře (95). Význam těchto zkusmo prováděných státoprávních zásahů do hospodářství nelze přeceňovat, neboť nebylo vycházeno z nějaké ucelené teoretické soustavy (96). Teprve v r. 1936 vystoupil Keynes se svou teorií (97), pod jejímž vlivem začalo slábnout konvenční naléhání na vyrovnanost rozpočtu za každou cenu a při každé úrovni hospodářské činnosti. Jeho zásluhou se národohospodáři soustředili na výrobu. Úspěšné zásahy do výroby přinesly ohromující výsledky, takže se Keynesovy názory záhy ustálily v konvenčním způsobu myšlení (98). Pod dojmem skvělých výsledků, které přinesla Keynesova teoretická doporučení v určitém hospodářství, a s novým optimismem se určité hospodářství ještě před II. světovou válkou otevřela přílivu technických

vynálezů (99). Válka zrychlila růst hospodářského fungování techniky, ale zrychlila také růst inflace. Průkopníkem teorie fiskální politiky byl opět Keynes (100). Ideál, jemuž se snažil Keynes podříditi celé hospodářství - zajištění všeobecné zaměstnanosti, vedl ve svých hospodářských důsledcích k poklesu odpovědnosti jednotlivce za hospodářské podnikání, a k pocitu zbytečnosti člověka v prostředí, které mu nenechává dost možností pro svobodné uplatnění (101).

Zatímco v hospodářsky vyspělých společnostech se případně prosazuje hospodářské sjednocování jako funkce určité politiky, státu a práva, sledujících mj. také usměrňování pronikání novot z technické substruktury do hospodářské, v mnohých zaostalých společnostech je hospodářství vystaveno výbušnosti procesu technické modernizace (102). Přispívá to k nevyrovnanosti vývoje případného hospodářského fungování soc.-kult. struktury celé společnosti (103).

Brzdou vyrovnaného a pozvolného vývoje je v mravní oblasti soc.-kult. života hospodářsky zaostalých společností přehnaný důraz na uplatnění se některých politiků a státníků jako jednotlivců. Vlivem individualismu a ekonomismu se rozšířil názor, že průmyslově - zpracovatelský způsob hospodaření je vyšší než zemědělský, a že se každá společnost musí snažit přejít od zemědělského hospodářství jako primitivního k průmyslově - zpracovatelskému jako vyspělejšímu (104). Přirozený vývoj směrem ke sjednocování se nemůže dít jen sblížením ve smyslu přiblížení se k jednomu nějakému modelu, ale také zachováním různosti (105).

Vývoj samotného hospodářského fungování technické substruktury, směřující k technotronní společnosti, sám o sobě nepřináší mravní, duchovní aj. hodnoty, ve kterých by se společnost kultivovala. Bez působení těchto hodnot souladně s působením techniky na hospodářství, by vývoj směřoval k totalizační křeči místo k integrálnímu růstu (106).

A-3. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE HOSPODÁŘSKÉ SUBSTRUKTURY

Po zániku původně všestranně dokonale funkční hospodářské struktury prvotně pospolné družiny se hospodářské poměry ve starověku všeobecně vyznačovaly podstatnou afunkcí vůči společnosti a kultuře, a postupným slábnutím případného podmiňujícího vlivu hospodářství na techniku a sociálně-kulturní celek; současně rostlo případné, ryze vnějškové působení hospodářství na ostatní složky soc.-kult. struktury.

U Hebrejského národa však vyniká náboženská funkce takového hospodářství, jaké se projevuje poměrnou zaostalostí preferovaného způsobu obživy (pastýřství), nízkou životní úrovní, ba chudobou (107). Tento nadpřirozeně daný trend ve vývoji funkce hospodářství se však stále víc a více střetal se směrem určeným nepřirozenými činiteli. Převažování toho či onoho směru vytvářelo v případném, objektivně podmiňujícím vlivu jistého hospodářství na společnost a kulturu značné výkyvy.

Dynamika fungování hospodářství ve starověké společnosti vyvrcholila v období řecko-římského rozmachu. Vcelku se dané soc.-kult. struktury a jejich technická složka docela vymkly působnosti hospodářství, zatímco ostatní soc.-kult. složky se dostaly do úplného okleštění ryze vnějškovým působením hospodářství. Mezi mnoha doklady této ryze vnějškové závislosti kulturních hodnot na hospodářských poměrech vyniká např. závislost teorie, a to i u tak velkých filozofů, jako byl Plato a Aristoteles. Samo pojetí člověka jako mravní bytosti podřídili stávajícímu hospodářsko-sociálnímu rozvrstvení, dělicímu společnost na pracující otroky a svobodné občany (108); otrok byl pro ně jen druh neoduševnělého nástroje (109). Takové uspořádání společnosti vydávali za spravedlivé (110).

Samu práci hodnotili velmi nízko, zvl. fyzická práce dle nich neprospívá rozvoji člověka jako člověka (111).

Propast mezi afunkcí hospodářské substruktury antické společnosti a jejím dnešním fungováním byla překlenuta nadpřirozeně, skrze Bohočlověka. Učinil tak jednak svým osobním příkladem chudoby (II Kor 8,9), jednak tím, že svou radostnou zvěst adresoval chudým (112).

Ve zvlněném vývoji soc.-kult. funkce určitého hospodářství vykoueného lidstva lze rozlišit některé zvláštnosti, na základě kterých je možno logicky modelovat některé typické vlny či cykly: rustikalizačním cyklem prošly hospodářské substruktury francké a byzantské říše během prvního tisíciletí po Kristu. Záhy se objevují příznaky ponenáhlu se prohlubujícího cyklu laicizačního: v důležitém útvaru tohoto období, jímž je lenní soustava, se v nebyvalé míře prosazuje případný, objektivně podmiňující vliv dané hospodářské substruktury na politicko-mocenské a státo-právní poměry. Vždyť vedle podstatných, byť nepříliš okázalých mravních záruk dostalo vazalství záhy také hmatatelnější podporu v podobě pozemkového majetku, propůjčovaného vazalu do užívání za určitých závazků.

Záhy se však projevila krize laicizačního cyklu tohoto rozvoje: z rostoucí volnosti hospodářského podnikání získávalo nejvíce panstvo, dále nová města a teprve nakonec král. Marně Přemysl Otakar II. zvětšoval podporu klášterů a měst, aby omezil hospodářskou převahu panstva. Krize se vystupňovala v dalším století, sotva ustal podnikatelský ruch. Nové hospodářské podnikání (ve střední Evropě šlo o kolonizaci) tedy značně znesnadnilo mocenský a státoprávní vývoj společnosti.(113)

Pokud se řemeslníci ve městech spojovali v cechy, pak tato hospodářská zařízení objektivně fungovala do značné míry také politicky, neboť usnadňovala prosazení jejich mocenských zájmů. Leč případná ochránářská funkce cechů se octla v rozporu s mocenskými zájmy městského patriciátu, jakož i šlechty a panovníka. Gildy a cechy, v nichž se soustřeďoval výrobní a vůbec hospodářský ruch města, případně plnily funkci nábožensko-mravní a výchovnou (114).

Na začátku 15. stol. byl český selský stav na tak vysoké úrovni, že např. Jan Hus, přinucený opustit Prahu, odešel, aniž by měl obavy, že má mimo Prahu posluchače méně schopné chápat jeho výklady, než byli jeho posluchači v Praze(115). Husitská revoluce nebyla vzepřením se utlačovaných širokých vrstev zemědělského obyvatelstva proti zpučné vrchnosti, nebyla obranou chudého selského stavu proti útlaku bohatšími. Agrární venkov neměl žádné hospodářské důvody k účasti na husitském hnutí. Pokud se část venkovanů k němu připojila, byla k tomu stržena nižší šlechtou.

Proces, který vedl k hospodářské krizi české šlechty, se během 15. stol. ještě více vyostřil. Šlechta sice uchvátla část panovníkova a církevního majetku, ale tento majetkový vzrůst stačil jen dočasně uspokojit zhoršující se postavení šlechty.

Nevýraznost dovršení laicizačního cyklu ve vývoji sociálně-kulturní funkce české ekonomiky, byla hospodářky podmíněna obrovským přílivem stříbra z Ameriky. Nastal pronikavý pokles výnosu z českých stříbrných dolů, tvořících základ bohatství české šlechty. Naopak nejvýrazněji se dovršení tohoto vývojového cyklu projevilo ve Španělsku, dovážejícího bohatství z Ameriky. Španělské hospodářství, upadající co do řemesla a živností, bylo zaměřeno obchodně. Tak přispívala k naplnění laicizace soc.-kult. funkce hospodářství severní Evropy. Americké državy byly výhodným odbytištěm pro evropské výrobky, ale toto zboží, které tam vyvážely španělské lodi, bylo většinou vyráběno v jiných evropských zemích.

Vedoucího postavení v procesu kvantitativní, extenzivní fáze demokratizačního cyklu vývoje případných podmínek soc.-kult. funkce hospodářství se v 19. stol. ujala Anglie. Bylo to usnadněno vynikajícím postavením bohaté anglické šlechty, ale i dostatkem mocensky nevázané pracovní síly na venkově. Toto století bylo dobou rozmachu sociální mobility jak ve společnosti jako celku, tak i v rámci jednotlivých vrstev a mezi nimi (116). Toto napjaté vyhocování hospodářsko-sociálních vrstev objektivně usnadnilo vznik socialismu jako politického hnutí i jako zvláštní teorie (117). Velké majetky samy o sobě sice nejsou škodlivé, tozn. když se jich užívá přiměřeně, tedy ku prospěchu sociálního celku (118). Avšak jejich případné zneužívání některými jednotlivci a skupinami vede k ochuzení širokých vrstev společnosti. Nezaviněná přílišná chudoba občanů, kdy postrádají nezbytné životní prostředky, má za následek, že jsou náchylnější ke vzpourám a k podpoře politických programů, sledujících poškození nebo zničení stávajícího hospodářsko-sociálního uspořádání (119).

Od Adama Smitha přes Büchnera, Schmollera, Lista k Marxovi se v určité teorii projevuje případný, podmiňující vliv jisté ekonomiky, objektivně volně, živelně postupované útvary a činnosti technické substruktury; toto působení se projevuje jako teoretické směřování techniky s hospodářstvím (120). Tento hrozivě znetvořený teoretický odraz jisté hospodářsko-sociální skutečnosti, splnil svou případnou dějinnou funkci, když v oblasti teorie podnítil pravdivou reflexi dané skutečnosti v encyklice Lva XIII. Rerum novarum (r.1891). Nepříznivé a člověka nedůstojné pracovní podmínky, přispívající ke stupňování sociálního napětí, případně fungovaly státopravně (121) a politicky (122).

Když došlo v americkém prostředí k prudkému rozmachu živelného proudění technických vynálezů a technologických postupů do příslušné hospodářské substruktury, pak teoretickým projevem toho byl tzv. taylorismus. Jeho původce F.W.Taylor nastínil teorii práce jako záležitost ryze technickou, již je třeba podříditi i člověka. Podle toho pak mnozí podnikatelé na začátku 20. stol. spatřovali v průmyslovém podniku pouze společenství lidí, kteří se sdružují, aby pracovali (H.Ford), a prostor, kde není místo ani čas na přátelské projevy (T.Baťa). (123) Zneklidňující úkazy v určité výrobě případně objektivně podmiňovaly vědecké zkoumání činitelů růstu produktivity práce (124); nové objevy vyvrátily jednostrannost Taylorovy teorie a potvrdily význam lidské osoby a důstojnosti lidské práce (125)

Souběžně s tímto rozvojem případného, objektivního působení daného hospodářství na teorii a politiku, objevují se též jisté protiúčinky politické a státopravní (New Deal), a následně i příznivé účinky kulturní, zvl. mravní, výchovné, jazykové (126), aj. Druhá světová válka zrychlila všechny tyto procesy tak, že ve většině hospodářsky vyspělých zemí došlo k omezení objektivního působení hospodářství na politickou moc: namísto samotného bohatství jako sociálního tlaku nastupuje rozvoj mocných korporací; její úředníci (manažeři), třebaže nevládní velké majetky, mají ze svých hospodářských pozic velkou rozhodovací moc. (127)

Oslabené hospodářsko-sociální napětí a zvýšení životní úrovně pracujících, jakož i zvětšení jejich volného času aj vymoženosti hospodářsky vyspělé společnosti přestaly koncem 20. století podněcovat teorii socialistického zabarvení, jakož i politické hnutí tohoto směru. To dalo vzniknout různým teoriím o umírání a konci ideologie (128).

Současně rozvoj blahobytu ve vyspělých společnostech případně podněcuje vznik spotřebního životního stylu. Vzniká jev konzumentství. Při objevování nových potřeb a nových možností jejich uspokojování je třeba nechat se vést obrazem člověka, který bere ohled na všechny rozměry svého bytí.

Hospodářská soustava sama nemá žádná měřítká, která by umožňovala jednoznačně rozlišovat nové a vyšší formy uspokojování lidských potřeb od nových, uměle vytvářených potřeb, které brání vývoji zralé osobnosti. Je proto naléhavě zapotřebí rozsáhlého výchovného a kulturního úsilí, zaměřeného na kultivaci spotřebitele k odpovědnému spotřebitelskému chování (129).

Dynamika sociálně-kulturní funkce hospodářské substruktury vykazuje (s ohledem na lidského nositele všeho tohoto dění, který je nadán svobodnou vůlí) rozdvojenost dalších výhledů: buď se omezí na ryze přirozené působení, a to vede ke stále rozsáhlejšímu případnému totalizačnímu záchvatu (v němž určité hospodářství přestává objektivně fungovat ve směru kultivace techniky a daného soc.-kult. celku, a snaží se ryze vnějškově, sociálním nátlakem ovládat všechny ostatní soc.-kult. složky), a k postupující degeneraci (drogy, pornografie, sterilizace, degenerace), anebo se vyкроí cestou přirozeného působení, avšak stále víc a více otevřené působení nadpřirozeného činitele, v modlitbě očekávaného. To pak vede k totální integraci.

B. 1. SOUČASNÁ MOBILITA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ČINITELŮ HOSPODÁŘSTVÍ

Hospodářská substruktura se ve své činnosti řídí zvláštními zákony a pravidly, které jsou poměrně samostatné. Zároveň však jako složka sociálně-kulturní struktury podléhá působení ostatních složek a celku dané struktury, které do ní pronikají. Přitom působení jednotlivých kulturních hodnot a sociálních činností a zařízení, které pronikají do hospodářství, není stejné. Liší se jak rozsahem či stupněm svého případného, objektivně podmiňujícího vlivu, tak i co do subjektivní duchovní podstaty.

Pokud se zajímáme o pronikání náboženských hodnot do hospodářství, tedy pro věřícího člověka má práce v životě metafyzickou hodnotu. Ta se nemůže ztratit ani při největších tělesných útrapách a bolestech. Nelze empiricky dokázat, že život opravdu stojí za všechno utrpení, které lidé musí prožít. Kdo však dovede v životě naplněném prací, vidět vyšší Boží příkaz, ten ho dovede zachovávat i ve chvílích nejobtížnějších. Pěči o pozemské blaho je nutno doplnit péčí o blaho duchovní. Nejde jen o životní úroveň, jde o štěstí (130). Tak zůstává náboženství i na poli hospodářském nepostradatelnou silou. Křesťanství hlásá důstojnost lidské práce, avšak působí i jinak hospodářsky (I Tm 5,8).

Církev svatá je dnes vůči světu práce v podobném postavení, v jakém byla v prvních křesťanských dobách vůči západním nájedníkům; je-li nenávratně pryč konstantinovská éra, jsou dělníci její velkou nadějí, pokud jde o přeměnu života (131)

Hospodářskou funkcí sociální nauky církve je objasnit jednotlivé útvary a činnosti hospodářství, zda odpovídají duchovně-mravním zásadám, a pokud neodpovídají, odhalit nedostatky a omyly, a ukázat cestu k Božímu řádu. Nestačí však jenom poukazovat na to, že některou ekonomiku ovládá liberalismus nebo socialismus, nýbrž je třeba příznivě, radostně informovat společnost evangeliem. Sociální nauka církve objasňuje a řeší hospodářské potíže mnohem hlouběji, než mohou řešit prostředky sociálního zákonodárství či politiky. Církev usiluje o hospodářství, které je prostoupeno duchem radostné novozákonní zvěsti, duchem svobody Božích dětí, solidarity, spravedlnosti a lásky (132). Křesťanští podnikatelé i dělníci ve stejné míře chápou své zapojení do výroby jako uskutečnění svého poslání. Jen tak lze naplnit Boží vůli (133).

Pokud jde o obchod, jako zařízení společnosti musí napomáhat k dosažení nejvyššího životního cíle. Ideou obchodu je koneckonců snaha naplnit Boží vůli - splnit onu funkci, jakou mu stanovil božský původce společnosti (134).

Spotřebou se uzavírá hospodářský proces, vztahující se k určitému statku. Pokud se vyskytuje nebezpečí přehnané spotřeby věcí a umělého vytváření potřeb, křesťana to neodrazuje od využívání nových statků, jež se mu nabízejí, neboť v tom vidí především Boží dar a odpověď na povolání člověka, které se plně uskutečňuje v Kristu (135).

Působení mravních hodnot na hospodářství

Volná soutěž, třebaže je v určitých mezích spravedlivá a nesporně užitečná, nemůže sama řídit hospodářský život, nýbrž to musí být spravedlnost a láska. Je tedy zcela nutné, aby hospodářský život společnosti byl v subjektivní duchovní podstatě podřízen sociální spravedlnosti a sociální lásce (136).

Sociální spravedlnost je spravedlnost, která ochotně koná to, co vyžaduje obecné blaho; je to spravedlnost, která při všech směnách statků a službách ve společnosti přihlíží k potřebám obecného blaha či k sociálním potřebám. Důvod závazku k sociálnímu celku spočívá v tom, že člověk není odděleným jedincem, nýbrž tvoří část celku, a není mu ponecháno na vůli, aby se od něho oddělil.

Sociální láska se věnuje (na rozdíl od lásky k jednotlivcům a skupinám) péči o obecné blaho. Vykonává pro obecné blaho to, k čemu není povinna sociální spravedlnost (137).

Pokud jde o vliv mravnosti na práci, ze samotné důstojnosti lidské osoby přirozeně vyplývá člověku nejen právo na práci, ale i svobodnou podnětnost při práci, jakož i právo uplatnit při plnění hospodářské činnosti vlastní zodpovědnost (138).

Kromě toho je mravní založení člověka přirozeně v subjektivní duchovní podstatě také základem spravedlivé odměny za práci, tedy odměny dostatečné, tj. úměrné hospodářským podmínkám podniku a zajišťující pracujícím a jeho rodině životní úroveň, odpovídající lidské důstojnosti (139).

Samotná služba, která se děje při rozdělování statků (v obchodu) neznamená ještě její naplnění. Nezbytně se k ní pojí mravní povinnosti, které musí mít ve vážnosti jak obchodník, tak zákazník. Samo zboží, které je předmětem obchodu, podléhá nejednou svou stránkou vlivu mravních hodnot. Jsou věci, jako např. knihy, které mají vedle hmotné stránky, také stránku mravní (140).

Jako práce a výroba, obchod a služby, tak ani spotřeba, užívání služeb a volného času se v subjektivní duchovní podstatě neobejdou bez vlivu mravních hodnot (141). Volný čas je podobně jako práce přirozeně podstatně strukturován působením mravních hodnot. Jestliže některá práce, souběžně s rozvojem techniky a technologie, pozbývá se svou namáhavostí a náročností také tvůrčí povahu a smysluplnost, pak i sebevětší volný čas postrádá smysluplnost (142).

Vliv umělecko-estetických hodnot na hospodářství

Podstatně strukturující vliv uměleckých hodnot na hospodářství vyplývá ze skutečnosti, že intuitivní prvky jsou při procesu tvorby právě tak důležité jako prvky přemítavého myšlení; podněcují k nalézání neobvyklých obdob, jež mohou být podnětem k různým řešením hospodářským (143). Bez tvůrčího nadšení a ovládnutí prostředků tvorby nemůže ani práce přinášet člověku vnitřní uspokojení. A rovněž využívání volného času k zábavě se bez ušlechtlejších hodnot, včetně estetických, mění v pouhý únik před zodpovědnými životními úkoly (144).

Hospodářská činnost se v subjektivní duchovní podstatě neobejde bez působení výchovy, ať školské či pomocí hromadných sdělovacích prostředků. Pokud jde o vliv výchovy na práci, výzkumy potvrzují, že míra spokojenosti s vykonanou prací a s odměnou za práci je ovlivňována vzděláním pracovníků, zejména když je poskytnuta možnost uplatnění tohoto jejich vzdělání a osobních schopností ve výrobě (145). Předpokladem správného hospodářského fungování výchovy je tedy jak příslušné vzdělání, tak jeho náležité využití. (146)

V souvislosti s podstatnou hospodářskou funkcí výchovné substrukтуры vyniká vedoucí úloha vzdělavců, inteligence, jako zosobňujících přenos kulturních hodnot národa z pokolení na pokolení, ale také jejich novou tvorbu a rozvoj v praktickém použití mj. i v hospodářství (147).

Velkou oblast hospodářského fungování výchovy představuje volný čas a služby. Výzkumy ukazují, že úroveň vzdělání podstatně ovlivňuje délku a zejména strukturu volného času. Ze všech činností ve volném čase nejvyšší závislost na úrovni vzdělání vykazuje sebevzdělávání. Výskyt, obliba a trvání sebevzdělávání ve volném čase stoupají v závislosti na úrovni dosaženého vzdělání (148).

S pronikáním vědění a vědomostí pomocí výchovy do hospodářské činnosti se dostáváme před hospodářské fungování jazyka k ekonomickému fungování teorie. To se děje v současnosti zejména pomocí tzv. marketingu, který představuje způsob pronikání hodnot vědeckého poznání do řízení výroby, rozdělování statků a jejich spotřeby. Takové pojetí hospodaření znamená, že se výroba pohotově zaměřuje podle zjištěných potřeb spotřebitele, a nikoli jen podle hledisek vlastní technologie (149).

Hospodářská funkce státoprávní substrukтуры

Stálost a vyrovnané fungování hospodářské substrukтуры nezbytně vyžaduje přiměřené státní zásahy do ekonomiky, které směřují k přerozdělení důchodů. Zvláštní pozornost vyžadují zájmy námezdně pracujících, neboť je zvláštní povinností státu ujímat se chudých a podporovat je, aby v hospodářském životě společnosti nevládla nespravedlnost a nezákonnost (150).

Snaha státu o úplnou zaměstnanost by však vyústila do socialismu. Uskutečnění hesla práci pro všechny vyžaduje přemístění pracovní síly, a to lze provést jen dvěma způsoby: buď přinucením jako se to dělá v podmínkách totalitarismu, nebo tak, že bude ponechána jistá míra nezaměstnanosti; ta přiměje námezdně pracující přijmout horší mzdové podmínky. Jiné metody jsou přechodné a hospodářsky neúčinné. Přípuštění nějaké míry nezaměstnanosti je pro ustálení a vyrovnané fungování hospodářství z hlediska státní politiky nezbytné (151). Kdyby totiž nějaký stát samočinně zajišťovat plnou zaměstnanost, pak by nedoceňoval důstojnost lidské osobnosti a neponechával by prostor pro její svobodnou podnikavost (152). V takové spotřební společnosti lidé nabývají přesvědčení o tom, že všechny hodnoty a přičinlivost musejí přijít zvnějšku, anebo zakoušejí odcizení z toho, že je dané zřízení podceňuje (153).

Od hospodářského fungování státu jako oprávněné autority, sledující obecné blaho, dlužno odlišovat hospodářskou funkci politiky, jejímž základem je ryze účelová autorita, ačkoli politicko-mocenské působení je z hospodářského hlediska rovněž podstatně strukturující. Vždyť ten, kdo má autoritativní postavení, stoupá co do svého významu hospodářského (154).

Určité politicko-mocenské zásahy do hospodářství dosud neodstranily křiklavé nespravedlnosti hospodářského života společnosti, ba ještě vytvořily další (155). Všechny dosavadní politické

revoluce pouze zmírňují nebo dočasně omezují některé hospodářsko-sociální rozdíly, a mění podobu rozvrstvení společnosti, ale neodstraňují samo rozvrstvení. Pravidelnost neúspěchů pokusů o odstranění sociálního rozvrstvení dokládá přirozené základy rozvrstvení (156).

Ani revoluční zmatky, ani válka nejsou žádoucími činiteli hospodářsko-sociálního rozvrstvení, nýbrž jen případnými podmínkami, které případně v nějakém rozsahu podporují či urychlují tuto stratifikaci ve společnosti (157).

Na rozdíl od revolučních zmatků a válek, vyvolávajících při svém působení dezintegraci a totalizaci působení nějaké politiky na příslušnou hospodářskou substrukturu (158), v dlouhodobém procesu se hospodářský vliv politiky v subjektivní duchovní podstatě přirozeně projevuje integrací (159).

Vedle uvedených činitelů, které přirozeně v subjektivní duchovní podstatě kultivují hospodářství a vtiskují mu ráz řádně fungující struktury, a také případně v nějaké míře objektivně podmiňují takové působení, vliv techniky na hospodářství má ryze případný, objektivně podmiňující ráz. Uplatňuje se zde v nějaké míře jako případný sociální tlak. To platí i o nejmodernějších odvětvích techniky, jako je mikroprocesorová technika, robotizace a biotechnologie, internet a jeho pokračování - teleportace virtuální reality. Samotné pronikání činností a útvarů z technické substruktury do hospodářské působí příznivě pouze za předpokladu, že je toto pronikání sladěno s působením ostatních substruktur na hospodářství. Nebezpečí zvrácení od přirozené integrace k případné totalizaci hospodářského fungování technické substruktury nevyplývá ze samotného pronikání technických vynálezů a technologických inovací do hospodářství, nýbrž z jejich pronikání živelného, majícího ráz sice průbojného sociálního tlaku, ale kulturně nedostatečně zhodnocovaného vlivem souběžně účinně hospodářsky fungujících ostatních substruktur (náboženství, mravnost, umění, výchova, jazyk, věda, stát a právo, politika). Kulturně nezvládnutá a úplně od hodnot odpoutaná sociální mobilita technických vynálezů a nových technologií vede zrovna tak ke ztrátě smysluplnosti práce, jako kulturní vyprázdnění volného času (160).

Bez kulturních, zejména duchovně-mravních hodnot v podmínkách společnosti hojnosti povedou příslušníci blahobytné společnosti požívačnický způsob života a budou užívat s rozkoší zjevného komfortu (161), bez ohledu na to, že obyvatelé jiných zemí umírají hladem. Jestliže hospodářsky vyspělé společnosti na severní části planety dosahují v hospodářském fungování technické substruktury tak vysoké úrovně, že předstihují zaostalé jižní společnosti, pak stojí před úkolem pomoci zaostalým. K tomu ovšem z techniky samotné nepřicházejí žádné podněty (162).

B - 2. SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE HOSPODÁŘSKÉ SUBSTRUKTURY

Pokud jde o závislost náboženských hodnot na hospodářském činiteli, je velmi slabá (163). Předně nemá ráz podstatného strukturování, protože hospodářská činnost v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vůbec neovlivňuje náboženství.. hospodářský faktor působí nábožensky jen případně, objektivně podmiňujícím způsobem, tedy se projevuje v nějaké míře jako sociální tlak. Tak např. s ohledem na sociální funkce, jejichž plnění se vyžaduje od náboženské substruktury (ve školství, ve zdravotnictví, aj.), je církev závislá na hospodářském činiteli.

Sledujeme-li náboženské působení jednotlivých hospodářských činností má ryze případně, vnějškově podmiňující ráz. Tak samotná práce jenom podmíněně usnadňuje člověku pohled na

věčnost. Nevyplývá to z podstaty práce, nýbrž z toho, že sám Ježíš Kristus dal práci tento vynikající rozměr a důstojnost, když v Nazaretě vlastnoručně pracoval (164).

Nevyplývá to z podstaty samotné práce, nýbrž ze závazku člověka jako tvora, aby napodoboval Stvořitele jak v práci, tak v odpočinku. Sám Bůh chtěl v Genezi ukázat člověku své vlastní stvořitelské dílo v podobě práce a odpočinku (165). Tak se v rámci bohosloví nutně rozvíjí vedle oborů jako teologie hospodářství, také teologie práce (166). Novodobá průmyslová společnost vytváří svým průmyslem případný, objektivní sociální tlak, který v nějakém rozsahu usnadňuje zahrnutí teologie laiků do teologie práce, jakož i misijní představu církve (167).

Určitá práce případně zvrácená k samoučelnosti by nesplnila funkci nejvyšší hodnoty, pokud jde o duchovní bytí (168). Ač je práci vlastní osvobozovací funkce (a to nábožensky přinejmenším záporná, neboť zaneprázdnňuje a tak zamezuje hříchu) a přestože se práce zasloužila o vymanění člověka z tlaku přírodních zákonů, přesto některá práce případně vzbuzuje nebezpečí, že strhne člověka do říše přírody, ba že jej případně svede k jistému naturalismu (169).

Zabýváme-li se působením hospodářství na mravní hodnoty, tento vliv má rovněž ryze případnou povahu sociálního tlaku. Tak platí případně, podmíněně, že práce není jen prostředek výroby, nýbrž také má lidskou hodnotu. Proto existuje humanismus práce. (170) Co se týká případně zlidšťující funkce práce, odedávna je známo, že práce přináší člověku radost z mravního zdokonalení (Kaz 2,10). Radost, která případně doprovází práci, vyplývá z příjemného požitku nad vytvořeným dílem. Tuto případnou radost může naplno prožívat jedině pracovník dovedný (171).

Práce případně v nějaké míře funguje v duchu solidarity (172), pokud utkává pevné vztahy lidského společenství a posiluje přesvědčení, že všechna práce je především vzájemnou součinností. (Kaz 4,9-10). Práce případně plní mravní funkci jednak záporně, když zaneprázdnňuje čili odstraňuje nenaplněný volný čas, resp. zahálku, z níž jinak pochází mnoho zla (173); jednak příznivě: tím, že ukázně lidské tělo, čímž se mírní žádostivost, a dále tím, že člověk prací vyrábí statky a tak získává něco, z čehož může udělovat almužnu těm, kdo ji potřebují. (174) Případně, podmíněně ráz tohoto mravního fungování práce, vedoucí získání bohatství, dokládá názorně skutečnost, že totéž může také vést k přílišné sebelásce (175), rozptýlení ducha (176); a člověk se tomu pak může vyhnout chudobou (177), jež ovšem hospodářsky znamená něco nepříznivého.

Jako práce a výrobní činnost, tak i spotřeba statků a využití volného času funguje ve směru mravního rozvoje a zdokonalení člověka jenom jako případná, objektivní podmínka. Proto spotřební hospodářství není jen záležitostí ekonomů, nýbrž je také záležitostí mravní. Odtud vyplývá důležitost etiky spotřeby. Tam, kde je náročnost spotřebitele příliš vysoká, člověk snadno propadá požívačnosti a zvrácenostem (alkohol, drogy, atd.). Maximální spotřeba, vyznačující se přepychem, totiž nerozumnou spotřebou věcí vzácných a drahých, je právě tak nežádoucí, jako minimální spotřeba: je-li totiž spotřeba nedostatečná, člověk zakrňuje. Je třeba usilovat o spotřebu optimální (178).

Pokud jde o mravní funkci volného času, je rovněž podmíněná, a to tím, že člověk s každým zvětšením volného času přejímá větší odpovědnost za jeho naplnění (179). Jestliže jsou lidé ve výrobním procesu nuceni neustále odpovídat na vnější podněty, a méně se zaměřují na vlastní nitro, volný čas tvoří případnou, objektivní podmínku, která jim v nějaké míře usnadňuje vrátit se k sobě samým, uspokojit vlastní potřebu individualizace, která je předpokladem skutečné osobnosti. Po tělesném vyčerpání a psychickém napětí v práci potřebuje člověk volný čas také naplnit zábavou a rozptýlením. Když nenalezne po práci doma kulturní zábavu aj. naplnění volného času, hledá náhradu mimo domov, a snadno se dává zlákat k zábavám, které ničí jeho zdraví, vkus i morálku, a oslabují jeho pracovní výkon (180).

Hospodářství funguje případně v nějaké míře také umělecky a esteticky. Tvořivá práce, provázená při svém vykonávání estetickým zážitkem, přináší také esteticky hodnotné výsledky. Krása práce není přepych, nýbrž její nezanedbatelná součást. (181) Díla, do kterých člověk vložil své nadání, mají sdílet jeho osudy. To, co vykonal, zůstane s ním spojeno. V knize Zjevení čteme, že mrtví si odpočinou od svých prací, neboť jejich skutky jdou za nimi (Zj 14,13). Tak se i díla lidské práce, v současnosti případně v nějaké míře fungující esteticky, objeví jako ozdoby nového Jeruzaléma (Zj 21,2), tedy budou dokonale fungovat esteticky.

Nezanedbatelným účinkem práce a celého hospodářství je také výchova. Ovšem ani zde nepůsobí práce samočinně výchovně, nýbrž jenom jako sociální činitel, který v nějaké míře výchovu podmiňuje a usnadňuje. Pokud se prosazuje sama práce jako prostředek výchovy, jde o jistou míru sociálního nátlaku, který může vyvolat příznivé i nepříznivé účinky, neboť samotná práce nemá sebemenší vliv na subjektivní duchovní podstatu výchovy. Rovněž ostatní stránky hospodářského života společnosti, včetně hospodářsko-sociálního rozvrstvení mohou ryze případně ovlivňovat výchovu. Ovšem do té míry, pokud má i vzdělávací proces hmotnou stránku, může to značně ovlivňovat volbu vysokoškolského studia u mládeže (182).

Hospodářská substruktura je případně funkční také jazykově. Děje se tak nejen tím, že svým rozvojem podněcuje k rozšiřování slovní zásoby (183), ale i např. tím, že přispívá k světovému používání jazyka hospodářsky nejvyspělejší společnosti (angličtiny).

Jestliže v posledních desetiletích 20. století zaměřují hospodářské podniky svou pozornost na výzkumné programy, které lze snadno a rychle hospodářsky využít (184), má tato závislost vědeckého poznání a vůbec teorie na hospodářském činiteli ryze, případnou, objektivně podmiňující povahu.

Totéž se ukazuje i v případě státoprávního fungování hospodářské substrukury. Studium práv, která sebou nesou jednotlivá povolání, a průzkum různých služeb, které společnost může vyžadovat od člověka, je naléhavým úkolem dneška. právo na práci je pouhým titulem celé řady práv, týkajících se lidského dění podle spravedlivých tužeb člověka-pracovníka (Homo faber). Lze je chápat ve smyslu povolání člověka, aby se projevoval navenek podle svých schopností. Podrobné poznání každého z těchto práv člověka na práci také zde umožní rozumné politické uspořádání. Proto se lidé při mezinárodních jednáních a ve vážné a plodné práci snaží pohnout v naději, že síla veřejného mínění překoná i v tomto směru případnou sobeckost výlučnosti některého státu (185).

Celkový rozsah případného státního fungování hospodářské substrukury, právě tak jako míra státního zasahování do úpravy hospodářských a jiných sociálních vztahů není stálá, kolísá od společnosti ke společnosti. Zchudnutí usnadňuje rozšiřování vládních zásahů, kdežto prosperita působí v opačném směru. A tak sice existuje souvislost, ale zdaleka není dokonalá (186).

Pokud jde o politické fungování hospodářství, je jisté, že odstupňování politické moci je případně podmíněno velikostí důchodů. Politickou moc lze snáze získat vlastnictvím a používáním peněz (187). Často se však opomíjí, že politické fungování peněz a celé ekonomiky zdaleka není samočinné, neboť bohatství sice do jisté míry usnadňuje dosažení a upevnění moci, ale pouze jako jedna z jejích podmínek (188). Souvislost mezi hospodářsko-sociálním postavením jednotlivců a některých skupin společnosti na jedné straně a mezi jejich politickými postoji na straně druhé existuje, ale tato souvislost není těsná (189). Samotné hospodářské podmínky nemohou stačit k vysvětlení rozmanitých, často i protichůdných politických jevů a politických postojů a chování obyvatelstva (190).

Význačným rysem případného politického fungování hospodářské substruktury společnosti je působení odborů (191). Odbory mají zastupovat různé skupiny pracujících a obhajovat jejich spravedlivé zájmy (192).

Na rozdíl od tohoto případného působení hospodářského činitele, které má povahu ryze vnějškového, sociálního tlaku, vlastní fungování hospodářské substruktury, které přirozeně zasahuje celek sociálně-kulturní skutečnosti a její složku technickou, má povahu kulturního zhodnocování. Hospodářství je činitel, který v subjektivní duchovní podstatě vtiskuje technice funkční strukturu, a tak techniku ve společnosti kultivuje. Hospodářská kultivace techniky spočívá nejen ve finanční a jiné podpoře vynalézání nových technologických postupů a konstruování nových technických zařízení, ale také v působení výroby, trhu i spotřeby, ba i volného času na rozvoj techniky, a obchodu s technickými vynálezy (193).

Odkazy

- 1) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologiae, I,102,1-2.
- 2) Gn 1,28-30; 9,1-3.
- 3) Pius XI., Encyklika Quadragesimo anno, 45.
- 4) S.Vyszyński, Duch pracy ludzkiej, Włocławek 1946, s.26.
- 5) Obdělávat dané přirozeně plodné prostředí (Gn 2,15);
věnovat se zdomácnování a chovu různých živočichů (Gn 1,28; Sv.Tomáš, Tamtéž, I,96,2).
- 6) Gn 2,16; 3,2.
- 7) Gn 3,22-24; Sv.Augustin, De civitate Dei, XIII,20; XIV,26.
- 8) Sv.Tomáš, Tamtéž, I,96,3.
- 9) Jan Pavel II., Laborem exercens, II,9, 1981.
- 10) I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968, s.146-147.
- 11) E.Chalupný, Sociologie pro každého, Praha 1948, s.152.
- 12) Gn 12,16; 13,2; 13,5; 13,7; 46,32; 47,19; Ex 3,1; 10,26; Ž 144, 13.
- 13) Gn 4,22; Ex 28,11; 35,35; I Pa 4,23; I Kr 7,14.
- 14) Gn 47,16; 33,19; 23,13.
- 15) Gn 23,16; 20,16; Dt 2,28; Jr 32,44; Am 8,6; Pís 8,11.
- 16) Gn 42,2; 41,57.

17) Neh 5,10; 10,31.

18) Homér, Odysseia, XIV, 100.

19) Homér, Illias, IX, 154.

20) Homér, Odysseia, XIX, 109.

21) Plato, Ústava, II,11; Xenofón, Kyrupeia, VIII,2.

22) Plato, Zákony, VI,777; Aristoteles, Politika I,4.

23) A.Andreadas, Geschichte der griechischen Staatwirtschaft, I, München 1931; J.Hasebroek, Staat und Handel im alten Griechenland, Tübingen 1928; M.Weber, Wirtschaft un Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomik, III, Tübingen 1922; M.Weber, Agrarverhältnisse im Altertum; Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1924; J.Dobiáš, Agrární poměry a problémy v antice, Praha 1929.

24) V.Zamarovský, Vzkříšení Olympie, Praha 1980 Olympie, s.112-114, 118- 122.

25) M.Weber, Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für der Staats- und Privatrecht, Stuttgart 1891; H.Mattingly, Roman Coins from the Erliest Times to the Fall of Western Empire, London 1928 Methuen's Handbook of Archaeology; W.H.Heitland, Agricola: A Study Point of Agriculture and Rustic Life in the Greco-Roman World from the Point of View of Labour, Cambridge 1921; M.Rostowcew, The Decay of Ancient World and Its Economic Explanations, Viz: The Economic History Review, II, 1030.

26) M.Scheller, Wert und Würde der christlichen Arbeit, Viz: Jahrbuch der deutschen Katholiken, 81, Augsburg 1921-22.

27) W.Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, Stuttgart 1956, s.4- 5.

28) Mt 19,23-30; Mk 10,23-31; Lk 16,10-15.

29) Lk 12,13-21; 14,7-13; 20,20-26; Lk 21,1-4; Mk 12,13-17; Mt 22, 15- 22.

30) Podrobněji viz: M.Bloch, La société féodale, I, II, Paris 1939- 40; R.Coulborn, Feudalism in History, Princeton 1956 Univ.Press; A.Dopsche, Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der europäischen Kulturwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Kerl der Grossen, I, II, Wien 1923-24; A.Dopsche, Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit vornehmlich in Deutschland, I,II, Weimar 1921-22; H.Pirenne, Středověká města, Praha 1928; M.Weber, Wirtschaftsgeschichte, München 1923 S.Hellmann.

31) A.Dopsche, Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung, Wien 1923; J.Šusta, Otroctví a velkostatek v Čechách, Viz: Úvahy a drobné spisy historické; A.Dopsche, Die ältere Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Bauern in den Alpenländern Oesterreichs, Oslo 1930.

32) Ch.Petit-Dutaillis, La monarchie féodale en France et Angleterre, Xe- XIIIe siècle. L'évolution et l'Humanité, Paris 1933 H.Berr.

33) Z.Kalista, Stručné dějiny československé, Praha 1947 V.Petr, s.27-29, 42-43, 58, 61, 77-80.

34) Podrobněji viz: J.Sahula, Doba předhusitská a husitská, Hradec Králové 1914; J.N.Sedlák, M.Jan Hus, Praha 1915, s.64-65, 87- 88; K.Krofta, Duchovní odkaz husitství, Praha 1946, s. 87-90; J.Slávík, Husitská revoluce, Praha 1934 Orbis, s.48-49; J.Kejř, Husité, Praha 1984 Panorama, s.46,52.

35) Kajř, Tamtéž, s.52-53.

36) T.Bahounek OP, Křesťanská sociologie, Olomouc 1991 MCM, s.96-97; Podrobněji viz: M.Dobb, The transition from Feudalism to Capitalism, London 1955; G.L.Beer, The Origins of the British colonial System (1660-1688); British colonial Policy, New York 1933; Ch.A.Cole, French Mercantilist Doctrines before Colbert, New York 1931; W.Bowden, Industrial Society in England towards the End of Eighteenth Century, New York 1925; N.Jacobs, The Origin of Modern Capitalism and Eastern Asia, Hong Kong 1958 Univ.Press;

37) W.W.Rostow, The Stages of Economic Growth, Cambridge 1966, s.8- 9,38; R.K.Reader, The Modern British Economy in Historical Perspective, London 1960, s.9.

38) J.Robinson, The Rate of Interest and Other Essays, London 1952, s.86.

39) Podrobněji viz: J.Kuczynski, Studien zur Geschichte der Weltwirtschaft, Berlin 1952, s.31-43.

40) J.Schumpeter, Business Cycles, New York 1939; J.M.Clark, Strategic Factors in Business Cycles, New York 1934.

41) K.Engliš, Národní hospodářství, Praha 1924, s.383.

42) A.Maddison, Economic Growth in Japan and the USSR, London 1969, s.65.

43) J.Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1950; Z.Brzeziński, Between Two Ages, New York 1970;

44) Jan Pavel II, Centesimus annus, III, 24.

45) P.A.Sorokin, Social and Cultural Mobility, New York 1964, s.20- 25.

46) R.Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965; F.Zweig, The Worker in an Affluent Society, New York 1961, s.212; J.K.Galbraith, Společnost hojnosti, Praha 1967; J.K.Galbraith, The New Industrial State, New York 1973;

47) Jan Pavel II., Centesimus annus, III, 29.

48) Bahounek, Křesťanská sociologie, s.109-110.

49) D.Bell, The Coming of Post-Industrial Society, New York 1973

50) P.A.Sorokin, *Social Mobility*, New York 1927, s.127-128, 152; P.A.Sorokin, *Social and Cultural Mibility*, s.63, 160, 409.

51) E.Chalupný, *Práce a jiné sociální činnosti*, Praha 1941 Melantrich, s.46, 66-67.

52) Gn 3,6-7; 3,13; 3,17.

53) Gn 3,16-19; 24.

54) Jan Pavel II., *Laborem exercens*, II,6.

55) Ex 23,9; Lv 19,18; 23,22; 25,1-19, Dt 24,14; Jb 5,15; 29,12.

56) Iz 5,13; Am 4,1; 5,11; 8,4; 8,6; Za 7,10; Jr 22,13; Mal 3,5.

57) Př 14,31; 22,22.

58) Dt 24,15; Lv 19,13; Jr 31,16.

59) Dt 25,4; Ex 23,5; 23,19.

60) Ex 22,25; Lv 25,35-37.

61) Aristoteles, *Politika*, I,10.

62) G.Freidmann, *Sociológia práce*, Bratislava 1967, s.41-42.

63) P.C.McIntosh, *Sport in Society*, II, London 1963 Watts, s.199- 201.

64) V.Zamarovský, *Vzkříšení Olympie*, Praha 1980, s.125. Od pověry se v antickém Řecku odvozoval také tanec, vyplňující volný čas svobodných občanů polis, z něhož posléze vzešlo drama. E.Chalupný, *Práce...*, s.250, 253, 261, 266-270.

65) F.Tenney, *Rome and Italy of the Republic. An Economic Survey of Ancient Rome*, Baltimore 1933.

66) H.Wilhelm, *Společnost a stát v Číně*, Praha 1968 Ed.Institute a spol., s.22-24,28.

67) Tamtéž, s.36-37.

68) Lk 10,7; I Tm 2,6.

69) Lk 22,19-20; Mk 14,22-24.

70) Mt 14,13-21.

71) Iz 58,7; Ez 18,7.

72) Jan Pavel II, *Laborem exrecens*, II,6.

- 73) A.Fuchs, Prvotní křesťanství a stát, Viz: Revue Na hlubinu, Olomouc 1937 XII/2, s.121-122.
- 74) Lk 13,14; 13,21; 18,24; 19,8; Jn 12,6; 13,29.
- 75) G.Friedmann, Sociológia práce, Bratislava 1967, s.42-43.
- 76) B.Chudoba, Jindy a nyní, Praha 1946 Vyšehrad, s.163-164.
- 77) Podrobněji viz: J.N.Sedlák, M.Jan Hus, Praha 1915, s.28.
- 78) Z.Kalista, Stručné dějiny československé, Praha 1947, s.77.
- 79) J.Kejř, Husité, Praha 1984, s.162, 66, 69-72; J.Slavík, Husitská revoluce, Praha 1934, s.105-107; Kalista, Tamtéž, s.110; J.Sahula, Doba přehusitská a husitská, Hradec Král. 1914, s.427.
- 80) Podrobněji viz: M.Weber, Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalism, Viz: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Tübingen 1922; H.M.Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism, Cambridge 1935.
- 81) E.Chalupný, práce..., s.153.
- 82) W.H.Whyte, Organizační člověk, Praha 1968, s.27.
- 83) R.H.Tawney, Religion and the Rise Capitalism, New York 1926.
- 84) Ch.Gide, Ch.Rist, Dějiny nauk národohospodářských, I, Praha 1928 J.Laichter, s.141.
- 84) Např. anglický zákon k omezení dětské práce z r. 1833, a zřízení státní inspekce k jeho provádění; v USA Shermanův Antitrust act z roku 1890.
- 85) Ch.W.Mills, Mocenská elita, Praha 1966 Orbis, s.159.
- 86) Tamtéž, s.127-128.
- 87) J.Y.Calvez, J.Perrin, Église et Sociétés économique, Paris 1959 Aubier, s.499.
- 88) Calvez, Tamtéž, s.451, 454; Pius XII., Mír ze spravedlnosti, Praha 1947, s.17ř.
- 89) Jan Pavel II., Laborem exercens, III, 11.
- 90) A.Rašín, Národní hospodářství, Praha 1922, s.118; A.Soldát, Nástin základů a všeobecných zásad společensko - hospodářských, Praha 1913, s.29-34.
- 91) V.Ducatillon OP, D.Rops, Rudé plameny nad Evropou, Praha 1937 Velehrad.
- 92) A.Vykopal, Přebytečný majetek, Brno 1938, s.69; W.F.Ogburn, M.F.Nimkoff, A Handbook of Sociology, London 1947 P.Kegan, s.508- 509.
- 93) A.Čala OP, Marxismus v myšlení a životě, Přerov 1947, s.101- 103.

- 94) Tamtéž, s.104-106; Rašín, Tamtéž, s.339-340; R.Aron,
La lutte de classes, Paris 1904, s.134-135.
- 95) The National Industrial Recovery Act (NIRA), U.S. Statues
at Large, XLVIII, 195; J.Strachey, Contemporary Capitalism, London 1956, s.31.
- 96) J.Hanč, Osudy Rooseveltových reforem, Viz: Sociologická revue, Brno 1936, s.77-81.
- 97) J.M.Keynes, The General Theory of Employment, Interest and Money, (česky: Obecná teorie
zaměstnanosti, úroku a peněz, Praha 1963 ČSAV.
- 98) J.K.Galbraith, Společnost hojnosti, Praha 1967, s.183, 186.
- 99) P.Sylos Labini, Oligopolio e progresso tecnico, Torino
1961, s.181.
- 100) J.M.Keynes, How to Pay for the War, London 1940.
- 101) Jan Pavel II, Sollicitudo rei socialis, III, 15 1987; Bahounek, Křesťanská sociologie, s.107.
- 102) M.Mulligan, Why Foreign Aid?, Chicago 1963, s.99.
- 103) M.Mesarovič, E.Pestel, Menschheit am Wendepunkt, Stuttgart 1974; W.Braumbeck, Die
unheimliche Wachstumsformel, München 1973, s.62.
- 104) J.W.Forrester, Der teuflische Regelkreis, Stuttgart 1972, s.28.
- 105) J.Tinbergen, Lessons from the Past, Amsterdam - New York 1963, s.22, 123-4; Z.Brzeziński,
Between Two Ages, New York 1970 The Viking Press, s.14.
- 106) D.Bell, Tamtéž, s.480; G.Morgenthau, The Crossroad Papers. A Look into the American
Future, New York 1965, s.10.
- 107) Iz 29,19; Jb 34,28; Ž 9,10; 34,7; 69,34; 140,13; Př 10,3.
- 108) Aristoteles, Politika, I,8.
- 109) Tamtéž, I,4.
- 110) Tamtéž, IV,15.
- 111) Plato, Ústava, IX,13.
- 112) Mt 5,3; 11,5; Lk 4,18; 6,20-21; 18,28-30; Jk 2,5; Zj 7,16.
- 113) B.Chudoba, Jindy a nyní, Praha 1946, s.81.

- 114) A.J.Gurevič, Kategorie středověké kultury, Praha 1978, s.147, 203.
- 115) Slavík, Tamtéž, s.44-49.
- 116) P.A.Sorokin, Sociologické nauky přítomnosti, Praha 1936 J.Laichter, s.613; Ch.A.Kindleberger, Světová ekonomika, Praha 1978 Academia, s.234.
- 117) Sorokin, Tamtéž, s.465-466; P.A.Samuelson, W.D.Nordhaus, Ekonomie, Praha 1991 Svoboda, s.834- 837.
- 118) K.Engliš, Národní hospodářství, Praha 1924, s.383.
- 119) Sv.Tomáš Akvinský, In libros politicorum, I,II,6; Samuelson, Nordhaus, Tamtéž, s.837-845.
- 120) E.Chalupný, Sociologie, IV/2/1, Praha 1921, s.60-65.
- 121) Např. zákony o práci v továrnách, zřízení továrních inspektorů, atd.
- 122) Např. vznik a rozvoj odborů a odborově organizovaných dělníků.
- 123) R.König, Das Fischer Lexikon, Frankfurt 1964, s.122-134.
- 124) Výzkumy v podnicích Western Electric Company Hawthorne Work byly provedeny v letech 1924-1927. Podrobněji viz: E.Mayo, The Human Problems of an Industrial Civilization, Cambridge 1933.
- 125) Viz Tamtéž. Podrobněji viz též: T.N.Whitehead, The Industrial Worker, Cambridge 1938; D.M.McGregor, The Human Side of Enterprise, New York 1960.
- 126) I.A.Bláha, Sociologie sedláka a dělníka, Praha 1937 Orbis, s. 72-76, 78, 92.
- 127) Ch.W.Mills, Mocenská elita, Praha 1966 Orbis, s.158-160; Ch.W.Mills, White Collar: American Middle Classes, New York 1951; J.H.Meisel, The Myth of the Ruling Class, Michigan Univ.Press 1958, s.212.
- 128) D.Bell, the Eng of Ideologie, New York 1961; S.M.Lipset, Political man, New York 1961; S.W.Rousseas, J.Farganis, American Politics and the End of Ideology, New York 1964.
- 129) Jan Pavel II., Centesimus annus, IV,36.
- 130) A.Fuchs, Oltář a rotačka, Praha 1930 Sfinx, s.231.
- 131) M.Schoof, Výzva nového věku, Praha 1971, s.83.
- 132) A.Vykopal, O jaký hospodářský řád církev usiluje; Viz: Výhledy sociální, Olomouc, I/5, s.281.
- 133) G.Bell, Documents on Christian Unity, London 1955, s.268.
- 134) K.Reban, Mravouka obchodníka, Viz: Sborník Správnou cestou, Olomouc 1938, s.139-140.

- 135) Jan Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 29.
- 136) A.Pimper, *Křesťanský solidarismus*, Praha 1946 *Universum*, s.100.
- 137) B.Vašek, *Rukojeť křesťanské sociologie*, Olomouc 1947 *Velehrad*, s.70- 73.
- 138) *Pacem in terris*, I,5.
- 139) Bahounek, *Křesťanská sociologie*, s.95.
- 140) Reban, *Tamtéž*, s.140-145.
- 141) *Gaudium et spes*, III/2,67.
- 142) D.Riesman, *Work and Leisure in Post-Industrial Society*, Viz: *Mass Leisure*, Glencoe 1960 Free Press, s.366-382.
- 143) J.Basile, *Kulturnost řídicích pracovníků*, Praha 1970 *Svoboda*, s.33- 34.
- 144) N.P.Gist, S.F.Fava, *Urban Society*, New York 1965, s.514.
- 145) M.Flek, L.Strnad, *Poznatky ze sociologického výzkumu působení některých faktorů na vytváření vztahu lidí k práci*, Viz: *Sociologický časopis*, Praha 1965, I, s.669-670.
- 146) *Tamtéž*, s.s.675; Basile, *Tamtéž*, s.12.
- 147) Basile, *Tamtéž*, s.28; J.Maritain, *Christianity and Democracy*, London 1945, s.51.
- 148) P.Pácl, *Soc.způsob života v časové dimenzi*, Brno 1980 *UJEP*, s.65- 68.
- 149) D.Finn, *Public Relations and Marketing*, Essen 1964 Girardet; R.A.Haveman, K.A.Knopf, *The Market System*, New York 1966 Willey and Sons; E.C.Bursk, F.Chapman, *Modern Marketing Strategy*, New York 1965 *The New Amer. Library*
- 150) Lev XIII., *Rerum novarum*, 29; Pius XI., *Encyklika Quadragesimo anno*, E,78.
- 151) Bahounek, *Křesťanská sociologie*, s.107.
- 152) Jan Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, III,15.
- 153) E.Küng, *Wohlstand und Wohlfahrt. Von der Konsumgesellschaft zur Kulturgesellschaft*, Tübingen 1972, s.147.
- 154) A.Fuchs, *Autorita*, Praha 1930 *Melantrich*, s.114.
- 155) Jan Pavel II., *Laborem exercens*, II,8.
- 156) P.A.Sorokin, *The Sociology of Revolution*, 1925.

157) P.A.Sorokin, *Social and Cultural Mobility*, New York 1964, s.343- 344.

158) P.A.Sorokin, *Sociologické...*, s.267-268.

159) Pokud jde např. o Evropský společný trh, tedy se politika integrace neprosazuje ve prospěch nějaké abstraktní Evropy, ale velmi určitě zejména ve prospěch hospodářského souboru Porúří, a těch oblastí, která jsou s ním nejbliže spojena. Integrace zde přináší více prospěch hlavně Německu a zemím Beneluxu, méně pak např. Itálii a Francii (Podrobněji viz: F.Perroux, *Les formes de la concurrence dans le marché commun*, Viz: *Revue d'Economie politique*, leden-únor 1958, s.359). Evropský společný trh povzbuzuje sjednocení trhu snížením cel, a tak podporuje konkurenci. Po rozpadu Sovětského svazu a jeho zájmové mocenské oblasti ve východní Evropě hledají bývalé komunistické státy cestu do Evropského společného trhu zavedením daně z přidané hodnoty, která zdaňuje každé stadium výroby. (Podr.viz: P.A.Samuelson, W.D.Nordhaus, *Tamtěž*, s.573, 788)

160) D.Riesman, *Work and Leisure in Post-Industrial Society*, Viz: *Mass Leisure*, 1960 Free Press of Glencoe, s.366-367, 370-373, 380-382.

161) H.Hahn, B.Bruce, *Things to Come. Thinking about Seventies and Eighties*, New York 1972, s.231; D.Bell, *The Coming of Post- Industrial Society*, New York 1973, s.480.

162) Z.Brzeziński, *Between Two Ages*, New York 1970, s.184.

163) Sorokin, *Sociologické...*, s.457.

164) *Pastorální konstituce Gaudium et spes*, 67.

165) *Laborem exercens*, V,25.

166) M.D.Chenu OP, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit*, Mainz 1956, s.46.

167) M.D.Chenu OP, *Arbeit*, Viz: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Freiburg i.B.- Basel - Wien 1972, I, s.184.

168) J.Lacroix, *Smysl člověka*, Praha 1970, s.139.

169) *Tamtěž*, s.152.

170) Chenu, *Arbeit...*, I, s.180, 183.

171) E.Chalupný, *Práce a jiné sociální činnosti*, Praha 1941 Melantrich, s.156.

172) I.A.Bláha, *Sociologie*, Praha 1968 Academia, s.357.

173) Tomáš ze Štítného, *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*, Praha 1852 Vyd. K.J.Erben, s.262.

174) Sv.Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, II,II,187,3.

175) *Tamtěž*, II,II,188,7.

176) Tamtéž, II,II,186,3k4.

177) Tamtéž, I,II,108,4; II,II,186,6; 188,7.

178) Vašek, Rukojeť, s.155-156.

179) E.Weber, Das Freizeitproblem. Anthropologisch-pädagogische Untersuchung, München - Basel 1963, s.147-148.

180) J.A.Komenský, Drobnější spisy, Praha 1876 Ed. Grégr, s.61-62.

181) Chalupný, Práce..., s.157.

182) Americké výzkumy ukazují, že čím vyšší je postavení otce v zaměstnání, tím spíše dítě dosahuje vysokoškolského vzdělání. jsou prokázány úzké souvislosti mezi nadáním a prospěchem žáků na základních školách, kdežto u vysokoškolských studentů se vyskytuje pevnější souvislost mezi prospěchem a zaměstnáním otce. Vyšší sociální status rodiny usnadňuje dětem získat vyšší vzdělání. Tnto sociální činitel ovlivňuje zejména životní dráhu mládeže s průměrným koeficientem inteligence, čímž vliv hospodářsko sociálního postavení na výchovu nabývá na závažnosti. (Podrobněji viz: Ch.A.Allen, Combating the Dropout Problem, 1956) Děti z chudších, zejména dělnických vrstev, nevyužívají zdaleka všech možností a příležitostí k dosažení vyššího vzdělání, které jim americké školství poskytuje. (R.A.Mullegan, Social Characteristics of College Students, Viz: American Sociological Review, 1953, 18)

183) I.A.Bláha, Sociologie sedláka a dělníka, Praha 1937 Orbis, s.77-78, 148-149; I.A.Bláha, Sociologie, Praha 1968 Academia, s.364.

184) Podrobněji viz např: OECD, Observer, Paris, březen 1982, č.121, s.36

185) P.de la Chapelle, Církev a deklarace lidských práv, Řím 1973 Studium, s.140-141.

186) P.A.Sorokin, Impoverishment and Expansion of Government Control, Viz: American Journal of Sociology, srpen 1926; P.A.Sorokin, Vliv hladu a činitele potravy, Viz: Russkij Ekonomist, 1922, č.2.

187) Podrobněji viz: Ch.Beard, The Economic Basic of Politics, New York 1945.

188) I.S.N.Eisenstadt, Essays on Sociological Espects of Political and Economic Development, The Hague 1961.

189) W.Ogburn, D.Peterson, Political Thought of Social Classes, Viz: Political Science Quaterly, 1916, 307.

190) Sorokin, Sociologické..., s.463; Bláha, Sociologie sedláka a ..., s. 172-173.

191) Podrobněji viz: W.Galenson, Rival Unionism, New York 1940; J.Seidman, Union Rights and Union Duties, New York 1943. 192) Pavel VI., Octogesima adveniens, I,10.

193) Podrobněji viz: Samuelson, Nordhaus, Tamtéž, s.888-894. 10.

SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ MOBILITA TECHNIKY

A. V ČASE

1. DYNAMIKA TECHNICKÉ SLOŽKY SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ STRUKTURY

Smysl lidské vynalézavosti byl původně v souladu s řádem, vloženým do přirozenosti člověka, i s řádem nadpřirozeného původce této přirozenosti. Jakkoli se technika vyznačovala dynamismem, přesto nepodléhala žádným změnám daným ryze přirozeně. K takovým změnám došlo teprve v důsledku primární dezintegrace přirozenosti člověka. Smysl vynalézání a používání techniky se v duchovní podstatě rázem oddělil od Božího řádu.

Po zákonitém lidském opuštění pravěkého prostředí neměla dynamika technické substruktury starověké sociálně-kulturní skutečnosti jednoznačný ráz, nýbrž vykazovala jistý dualismus.

Tak na jedné straně dochází u vyvoleného národa k obnově sjednocení smyslu techniky s Božím řádem, což je dáno nadpřirozeně. Technika měla především povahu zvláštní antropotechniky, sledující rozvoj a zachování dané společnosti ke splnění světodějného poslání, které mu Bůh určil. To ovšem neznamená, že by vyvolený národ nějak technicky zaostával za jinými starověkými společnostmi. Tak daný národ přejímal od jiných národů různé technologie, jako zpracování a používání železa (1) i barevných kovů (2), a dále různé vynálezy (3)

Zvláštní antropotechnikou, resp. technikou a různými postupy k ovládnutí vnitřního životního prostředí člověka, vynikal vyvolený národ nad jiné národy. Zejména postupy životosprávy, opírající se vybranou spotřebou a o hygienické zásady (4), neměly u jiných starověkých národů obdoby. K této antropotechnice, v níž vyvolený národ vynikal, družila se jiná znamenitá technická zařízení, přímo vedoucí k prospěchu vyvoleného národa (a vzdáleně ku prospěchu celé společnosti), jako např. Noemova archa (Gn 6,14-18) nebo schránka úmluvy (Ex 36-37).

Pokud sledujeme vývoj technické substruktury u ostatních starověkých společností, ukazuje se, že člověk potřeboval mnoho času k vynalezení nástrojů, využití ohně, aj. k technickému ovládnutí vnějšího životního prostředí. Většina nálezů, dokládajících technickou kulturu paleolitického člověka, se skládá z kamenných nástrojů. Přes zdoluhavost pokroku v oblastech bohatých na vynálezy, lze během paleolitu sledovat zřetelný pokrok v technologii zpracování kamene. Jednotlivé etapy nejsou ostře ohraničeny. Nebylo tak důležité, že jedna technologie ustoupila druhé, jako spíše to, že přijímáním nových postupů byly rozšiřovány technické možnosti.

Pokud jde o dynamiku techniky k ovládnutí vnitřního životního prostředí člověka, učebnice chirurgie (3.tis.př.Kr.) nebo Ebersův papyrus, dokládají vyspělost egyptského lékařství právě tak, jako např. sumérský lékopis (3.tis.př.Kr.) a Nabú-lé-úv receptář léků (2.tis.př.Kr.) poukazují na značnou vyspělost léčitelství sumérského a assyrského. Zatímco ale zde tato antropotechnika slouží příslušníkům úzké vrstvy společnosti, u Izraelitů směřuje antropotechnika k ovládnutí vnitřního životního prostředí nejširších vrstev společnosti.

Jestliže měla vynikající úroveň široce sociálně založené antropotechniky vyvoleného národa svůj důvod v uchování daného celku ke splnění světodějného poslání, jež mu bylo Bohem svěřeno, u Číňanů se zvláštní antropotechnika (5) snadno zvrhala do animismu, šamanismu a mysticismu.

Jako v Egyptě, Mezopotámii a Číně, tak i v řecko-římském kulturním okruhu se medicína halí do tajemství a temné mystiky, která ji záhy svádí do područí kouzelníků, věstců a zaříkávačů. Přes velký náběh empiricky pojaté medicíny, zahájený Hippokratem (460-370 př.Kr.) starověká antropotechnika se přirozeně ocitla ve slepé uličce. Projevilo se to mj. zbožštěním lékařského povolání (Asklepios).

Neméně převratný význam měl řecko-římský kulturní okruh pro rozšíření vynálezu technologie výroby a zpracování železa. Použití železa otevřelo obzory dalšímu vynalézání (kleště, pila, kladka, šroub, rotační mlýn, artéské studny, těžký pluh, hoblík, atd. To byla poslední velká technická revoluce starověku. Během ní se po stránce případných objektivních podmínek dovršila roztržka mezi smyslem technického vynalézání a smyslem stvořitelské činnosti Boží. Stejným úpadkem prošla i starověká antropotechnika, k ovládnutí vnitřního životního prostředí (6).

Vývoj technické substruktury starověké společnosti se přirozeně vyčerpал, když se technika obrátila přes svou poměrnou vyspělost proti svému lidskému původci, proti společnosti. Obnova smysluplnosti techniky a sjednocení smyslu vynalézání se smyslem stvořitelské činnosti Boží nastala skrze Bohočlověka. U Krista samého se všeobecná a úplná obnova projevila zejména v technice, směřující k vládě nad vnitřním životním prostředím (7).

V první výraznější vlně vývoje technické substruktury vykoupeného Božího lidu, kterou lze sledovat v prvním tisíciletí po Kr., si udržuje převahu postup techniky k ovládnutí vnitřního životního prostředí nad postupem techniky k ovládnutí okolního životního prostředí. Zprvu se tak dělo prostřednictvím apoštolů, kterým Kristus svěřil moc uzdravovat nemocné (8). Ač Bůh dává tuto svou moc nadpřirozeně uzdravovat nemocné také některým pozdějším svatým osobám, přesto se jejich počet zjevně stále více ztrácí v houstnoucích řadách jejich napodobovatelů, používajících však ryze přirozených prostředků léčby.

Nejvýznačnější osobností medicíny prvního tisíciletí byl Galenus (2. st. po Kr.). Jeho léčebné metody se opíraly o intuitivně osvojené poznání lidského organismu a psychiky. Prostřednictvím klášterů se šíří v evropské společnosti léčebné praktiky Galenovy lékařské školy.

Technika k ovládnutí vnějšího životního prostředí byla sice i v této době na postupu, avšak většinou šlo sociální rozšíření používání vynálezů uskutečněných dříve (9).

Na přelomu prvního a druhého tisíciletí lze rozlišit příznaky nastupujícího laicizačního cyklu. Během něho se začal poměrně vyrovnaně prosazovat postup techniky, směřující k ovládnutí vnějšího životního prostředí, s postupem techniky k ovládnutí vnitřního životního prostředí. Galenova medicína začala být stále častěji doplňována medicínou založenou na výsledcích smyslového pozorování (Avicenna); šířilo se používání vynalezeného alkoholu v medicíně. Převratné změny nastaly v 15.-16.stol., kdy se medicína vymaňovala z Galenovy soustavy a vracela se k hippokratovskému pozorování (Vesali, Paracelsus). Vynález knihtisku urychloval šíření lékařských poznatků (Fresnel, Vesali, Servet, Agricola) a experimentování (rozvoj anatomie, pitev). Jednota mnich-lékař se zvolna rozpadala. Vyhraňovalo se samostatné lékařské povolání. Lékař začal léčit podle stanoveného postupu: po správné diagnóze léčba dle terapie předem stanovené pro podobný případ. Šíří se zde různé vynálezy (brýle, mikroskop).

Přibližně podobným tempem postupoval vývoj techniky k ovládnutí vnějšího životního prostředí (10). Leonardo da Vinci dal důležitý podnět technickému konstruování a prostředek, když ukázal, jak lze technický vývoj předjímat kreslením.

Od poloviny druhého tisíciletí se rovnováha mezi postupem techniky k ovládnutí vnitřního životního prostředí a techniky k ovládnutí vnějšího přírodního prostředí narušuje. Zejména od 17. do 20. století je vývoj poznamenán převahou strojové techniky k ovládnutí vnějšího životního prostředí (11).

Vývoj techniky ve 20. století je provázen mýtem o nutném a neustále rychlém tempem postupného rozvoje technické substruktury a jejích funkcí (12), což je dáno nejasným chápáním pojmu technika (směšováním technických vynálezů s vědeckými objevy, nerozlišování technického vynálezu od uplatnění daného vynálezu a od jejího rozšíření ve společnosti). Přes značné rozšíření domněnky, že počet technických vynálezů stále vzrůstá a bude vzrůstat stále více, skutečnost nepotvrzuje tuto domněnku. Už v prvních desetiletích 20. století došlo k ochabnutí tempa rozvoje nových vynálezů. Dokonce i jejich absolutní počet se zmenšil ve srovnání s předcházejícím obdobím. Statistické přehledy o patentech v USA a Velké Británii (13) vykazují v letech 1840-1930 skoro trvalý vzrůst počtu nových patentů. Sledujeme-li však, jaký je průměrný přírůstek počtu patentů, zjistíme, že dochází k vývojovému opožďování. Šířící se únava v tempu technického rozvoje je patrná i v dalších desetiletích 20. století. Dochází spíše k zavádění známých vynálezů do širšího sociálního používání (Asie, Afrika, Jižní Amerika, aj.) než k vytváření zásadně nových vynálezů.

Zavádění vynálezů a nových technologií do širšího sociálního použití bylo v 19. stol. a ve století 20. stále pohotovější a rychlejší, takže doba mezi vynálezem a jeho zavedením do sociálně širšího použití se zkracovala (14).

Tento vývojový směr, který poskytoval podklad příznivým výhledům dalšího technického vývoje, byl však ještě v první polovině 20. stol. zvrácen opačným směrem (15). Toto ochabnutí tempa zavádění nových vynálezů do sociálně širšího použití bylo dáno mj. tím, že se rozšiřování neomezovalo jenom na technicky vyspělé společnosti, které jsou v přijímání novot pohotovější, ale zahrnuje také zaostalé země, kde je zavádění nových vynálezů těžkopádnější, a tak probíhá se zpožděním, což se projevuje jako zátěž celosvětového tempa vývoje.

Ačkoli vývoj technické substruktury společnosti přirozeně směřuje k technotronní společnosti, kdy se technologie a zejména elektronika stávají dominantou změn technizované společnosti (16), jeho další postup je stále obtížnější a nejistější. K případnému zvratu tohoto vývoje nebo jen ke stagnaci stačí stále méně podnětů ze strany různých nepřírodných činitelů. Případný nepřírodní zvrát od přirozeného postupného vývoje integrace určité technické substruktury vede k totalizaci dané techniky, doprovázené rozkladem strukturálních vazeb a ochromení funkcí. (17)

A. 2. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ ČINITELŮ TECHNIKY

S ohledem k nadání integritou se příslušník prvotně pospolné společnosti snadno a bez obtíží ujímal vlády nad přírodou. (18) Ovládal své vnitřní životní prostředí právě tak snadno, jako vnější životní prostředí, a to plněji a dokonaleji, než kdykoli později (19).

Ke změně dynamiky dokonalého sociálně-kulturního působení na techniku došlo všeobecně v souvislosti s dezintegrací lidské přirozenosti. Přímým a okamžitým důsledkem byl úplný rozklad subjektivní duchovní podstaty technického fungování sociálně - kulturní struktury prvotně pospolné družiny.

Výjimečnost dynamiky technické funkce soc.-kult. struktury Hebrejů mezi starověkými společnostmi měla základ především v technickém fungování monoteistického náboženství a mravnosti. Náboženství a mravnost Izraele ve starověku vynikaly svým dokonalým působením jak na techniku k ovládnutí vnějšího životního prostředí (20), tak na techniku k ovládnutí vnitřního životního prostředí (21)

Zatímco v ranném období starověku u všech národů příznivě působilo na techniku náboženství - monoteismus, posléze došlo k úpadku vlivu náboženství na techniku, když byl původní monoteismus zatlačen polyteismem a pověrami. Animistická, polyteistická a panteistická náboženství postavilo překážky snahám člověka o ovládnutí přírody, poněvadž považovala svět za obývaný božstvy anebo vůbec za boží svět (22). Třebaže případný nějaký odklon od monoteismu usnadnil změny v technologii a podmínil velkolepá díla techniky (Gn 11,3-34), šlo o změny dočasné a místně omezené, nepřispívající k trvalejšímu zvětšení vlády člověka nad přírodou (Gn 11,8).

Pronikání hospodářských činností a útvarů do substruktury technické se projevilo už v době, kdy člověk přecházel od loveckého a sběratelského způsobu obživy k primitivnímu hospodaření. Zemědělství se prosazovalo v dnešním Jordánsku a severovýchodním Iráku asi 8 tis. let př.Kr. Zavádění zemědělství podnítilo technický rozvoj (kostěný srp s pazourkovým ostřím, cep, obilní mlýnek, atd.).

V mladší době kamenné (neolit) se obilí muselo skladovat a jeho používání vedlo k novým způsobům přípravy pokrmů (vaření, aj.). Ulovená zvěř se dala upéci na ohni, avšak obilí vyžadovalo pomalou, ponaáhlou tepelnou úpravu v nějaké nádobě. Zemědělci to posléze vyřešili hrnčířstvím. Zatímco kožešina ulovené zvěře poskytovala jediný oděv člověku starší doby kamenné, zemědělci museli vynalézat náhradu: tkaniny. To však vyžadovalo spřádací stroj a tkalcovský stav (22).

Technické vymoženosti ve 4. tis. př.Kr. závisely na ponaáhlém vyčlenění hospodářsko-sociálních vrstev. Toto rozvrstvení umožnilo bohatství nutné k jejich využití. Ustálení říší s vyhraněným sociálním rozvrstvením v Egyptě a v Mezopotámii předcházelo období rozmachu techniky. Nešlo jen o období převratných vynálezů, nýbrž o období, ve kterém člověk rozšiřoval své dovednosti při jejich používání a zvětšoval rozsah jejich použití. Technická funkce sociálně-kulturní struktury Egypta se vyčerpalo stavbou velkolepých hrobek a rozvinutím medicíny k munifikaci těl zemřelých faraonů.

Po dlouhé stagnaci technické funkce soc.-kult. struktury Egypta a Mezopotámie se projevila výraznější změna v řeckém kulturním okruhu. Ačkoli se bronzová metalurgie prosadila v místně omezených společnostech střední Evropy ještě před vznikem mykénské kultury, byl to mykénský obchod, který podnítil její rozšíření do jiných oblastí.

Počátek výroby bronzu zdůraznil nezbytnost obchodu a hledání zdrojů surovin, protože východní Středomoří bylo velmi chudé na cín. Proto zejména potřeba kovů poutala pozornost Mykéňanů ke střední Evropě. Postupně však došlo k pronikavému hospodářsko-sociálnímu rozvrstvení řecké společnosti. Propast mezi rukodělným pracovníkem a svobodným občanem znemožnila další technický pokrok v době bronzové.

K následujícímu rozšíření železné metalurgie a technologie zpracování železa přispěl athénský obchod. Athény byly prvním městským státem, který vydělával z výroby zvláštního zboží na vývoz. K uskutečnění tohoto záměru byly v Athénách provedeny změny v organizaci práce: specializace a zvětšení rozsahu athénské výroby. K rukodělné práci se užívalo otroků získávaných ve válkách. Obvykle bylo snadnější a levnější použít pro těžkou práci otroků, než konstruovat stroj, který by tuto

práci usnadnil. Proto také to byl po r.450 př.Kr. růst otrokové práce, který zabraňoval zavádění strojů poháněných zvířaty.

Propast mezi rukodělným pracovníkem a příslušníkem společenské vrstvy s výsadami, která znemožňovala technický rozvoj v době bronzové, měla obdobné důsledky v Řecku po r. 450 př.Kr. Propast se prohlubovala, takže počáteční zájem vyšší vrstvy o techniku byl posléze vystřídán odvratem od technického vynalézání a od zlepšování užitečných strojů; pokud se přece uplatňoval, tedy se omezoval na zhotovování důmyslných hraček.

Politicko-vojenským činitelem, který v této době značně znesnadňoval technický rozvoj, bylo rozdělení společnosti na velký počet drobných městských státčků, které mezi sebou válčily. Tak se technické fungování soc.-kult. struktury ocitalo i v helénském okruhu přes značný rozmach ve slepé uličce.

Tento vývoj vyústil v římském impériu naprostou technickou afunkci soc.-kult. struktury: technika se docela vymkla objektivnímu působení ostatních soc.-kult. složek, a současně se dostala do úplné, ryze vnějškové závislosti na daném soc.-kult. celku. Změny, které vnesl Bohočlověk do technické funkce soc.-kult. struktury starověké společnosti měly světodějny dosah. U Krista samého se dokonalé technické fungování sociálně-kulturní struktury Jeho nebeského království zjevně soustřeďovala spíše v antropocentrickém fungování dané struktury, což se projevovalo mj. uzdravováním nemocných (23). Přesto byla skrze něho obnovena nejen technika k ovládnání vnitřního životního prostředí, ale i technika k ovládnání vnějšího životního prostředí. Stalo se tak pomocí Kříže (24) a ukřížování (25). Skrze Něho a v Něm začaly v duchovní podstatě rázem navěky dokonale technicky fungovat jednotlivé složky soc.-kult. struktury společnosti, kterou ji Kristus vyvolil za svou (Jn 15.16), a případně, co do objektivního podmiňování začal přirozený rozvoj technického fungování těchto substruktur.

Dynamika technické funkce soc.-kult. struktury vykoupeného Božího lidu ovšem není vyrovnaná. Lze v ní rozlišit četné výkyvy a vlny, z nichž nejvýraznější lze modelovat jako cyklus rustikalizační (během 1. tis. po Kr.), laicizační (cca 1000-1600) a demokratizační (1600-trvá).

Během prvního cyklu došlo ke značnému rozšiřování nejrůznějších technických vynálezů a technologií, jejichž využití bylo ve starověké společnosti v době před Kristem znemožněno hojností levné otrokové pracovní síly (26).

Nápadné urychlení šíření technických vynálezů v Evropě vycházelo především z rozjímavého mnišství, z řádu benediktinského. Základní zásadou benediktinské spirituality je ORA ET LABORA, která zahrnovala do služby Bohu i denní práci. Vlivem benediktinského mnišství nejenže se zvýšil v 10. st.po Kr. výnos zemědělství ve střední Evropě trojnásobně, nýbrž se zvětšil i počet vodních mlýnů, průplavů aj. vodních děl. Sídla západní mystiky se stala současně sídly rozvoje techniky (27).

Pod vlivem křesťanství se rozvíjí také technika k ovládnání vnitřního životního prostředí, a to zejména medicína (28). Na konci prvního tisíciletí začíná klášterní medicíně víc a více konkurovat úsilí laiků, provádějících léčbu nemocných pomocí léčivých bylin, ale někdy též užívajících zaříkávání a pověrečných praktik. V kláštorech laických mnišských řádů se pak soustavně rozvíjí a používá medicína, užívající léčivých rostlin (Např. Sv.Albert Veliký, paní Zdislava z Lemberka), avšak oproštěná od zátěže pověr a zaříkávacích praktik. Církev také zakládala a udržovala špitály, kde byli léčeni nemocní bez ohledu na své sociální postavení. Laicizace technické funkce soc.-kult. struktury pokračuje tím, že se vedle lékařů z řad laických mnichů a duchovních osob utváří vrstva odborníků-lékařů z řad laiků.(29)

Laicizační cyklus vývoje lze výrazněji rozlišit, když si města začínala dobývat nezávislost na feudálech a cechy se rozvinuly v silné organizace k ochraně práv řemeslníků. Povolání řemeslníka dosáhlo vyšší prestiže ve společnosti. tyto hospodářské změny podmínily technickou vynalézavost.

Závažným podnětem, který urychlil proudění technických vynálezů a nových technologických postupů mezi národy, byly křížácké války (30). Výrazným rysem vrcholící laicizace technické funkce určité soc.-kult. struktury bylo pronikání městského hospodářství do příslušné technické substruktury (31).

Demokratizační cyklus vývoje lze logicky modelovat od doby šířícího se pronikání útvarů, postupů a hodnot kapitalistického hospodaření do technické substruktury. Po stránce působení teoretických hodnot na techniku má daný proces základy v kulturním kvasu 17. stol., kdy Newton a Huygens položili základy vědecké mechaniky. Prvními technickými odvětvími, v nichž se projevil vliv těchto vědeckých objevů, byly námořní doprava a hodinářství (32).

Hospodářská soustava, opírající se o soukromo-kapitalistické podnikání, zasahovala svým vlivem tak rozsáhlou část technické substruktury, a zdánlivě tak bezprostředně, že to mnohé myslitele svedlo ke směšování techniky s hospodářstvím (33).

Ekonomicky se industrializace jevila jednak jako proces rozšířené reprodukce kapitálu: byla uváděna do chodu soustavou podnikatelských zájmů, a zároveň zde působila jako hybná síla obava námezdních dělníků o zajištění vlastní obživy (34). Tyto dva způsoby uplatňování zájmů byly spojeny s liberalismem, prosazujícím se ve všech oblastech společenského života: např. v oblasti státoprávní státní podporou budování sítě železnic a silnic, kanálů, přístavů, aj. technických zařízení, a dále právní ochranou vynálezů (patentové zákony, atd.).

Zesílil také vliv teorie na techniku: vědecké objevy, dosahované smyslovým pozorování nebo experimentem, se promítaly nejen v technice k ovládnání vnějšího životního prostředí, ale i v technice k ovládnání vnitřního životního prostředí (např. Ludwigova učebnice fyziologie). Poté, co Claude Bernard, zakladatel experimentální fyziologie nastínil pojetí vnitřního prostředí organismu jako rovnováhy organických a fyzikálních procesů, a po objevení virů a rozvoji virologie (Beijerinck), došlo k prudkému šíření chirurgie (35).

Přirozenou odezvou na rozšířené případné technické fungování empirismu, byl zde rozmach pastorální medicíny jako zvláštní funkce především nábožensko-mravních hodnot. Ukazovalo se, že mocným prostředkem přizpůsobení nejsou jen procesy fyziologické a chemické, ale také duchovní dění. Naděje je mocným prostředkem přizpůsobení (36).

Rozvoj techniky ve 20. století odpovídal lidskému úsilí ovládnout přírodu, zejména vnější. Je však také vnitřní životní prostředí. Mnohý příslušník technicky vyspělé spotřební společnosti vyčerpává skoro všechny své životní síly na opanování okolních přírodních sil. Nezbývá mu mnoho času ani sil k ovládnutí vnitřního životního prostředí (37). Určitou technikou se člověk stal mocnějším vládcem nad vnější přírodou a v jisté míře také nad vnitřním životním prostředím (pomocí medicíny, zdravotnictví, hygieny, atd.), ale v tomto svém umocněném těle zůstává duše, jaká byla - příliš slabá k ovládnutí a řízení těla (38). Hrozí nebezpečí, že se člověk z přílišného spoléhání na vynálezy začne považovat za naprosto soběstačného a nebude už usilovat o něco vyššího (39).

Případné zpoždění kulturního rozvoje, zejména duchovně-mravního za rozvojem jisté techniky, způsobuje četné sociální a kulturní otřesy (40). Technický rozvoj navazuje na lidskou

přirozenost, takže tempo jeho rozvoje musí být racionálně řízeno a vyrovnáváno (41). Čím je totiž určitá technika vyspělejší, tím větší je nebezpečí jejího případného vymknutí se hodnotám, které ji kultivují. Pouze nábožensky založená životní etika může fungovat kyberneticky. Jedině vrcholné sebeovládání ospravedlňuje člověka k vládě nad vnější přírodou. S růstem moci člověka nad okolní přírodou vzrůstá jeho mravní odpovědnost. Rozvoji technického ovládnutí okolní přírody odpovídá heroická etika boje, ale též etika odříkavá, tozn. taková, který cvičením v ovládnutí vnitřního životního prostředí dosahuje zušlechtění lidské přirozenosti a způsobilosti k ovládnutí vnějšího životního prostředí.

Ani ve svých nejkritičtějších důsledcích se technická funkce určité sociálně-kulturní struktury vykoupeneho Božího lidu ve své dynamice nevymyká Božímu plánu (42). Budoucnost techniky bez víry v Krista je nejistá (43).

A. 3. DYNAMIKA SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE TECHNIKY

Původní technická substruktura sociálně-kulturní skutečnosti při svém minimálním rozsahu všestranně dokonale fungovala. Tento napjatý dynamismus jejího perfektního fungování v pravěké společnosti nezpůsobil žádné změny, které by byla určeny nějakými ryze přirozenými potřebami. Vpád vývoje do sociálně-kulturního fungování techniky, určovaného ryze přirozenými potřebami člověka, nastal v souvislosti s primární dezintegrací přirozenosti člověka.

Dynamika fungování techniky určité starověké společnosti je poznamenána dualismem, v němž se střetaly vlivy nadpřirozené s nepřirozenými. Tak u Hebrejského národa bylo od počátku jeho vyvolení neustále patrné fungování technické substruktury, v duchovní podstatě dokonalé, a případně, co do objektivní podmíněnosti ustálené na značně vysoké úrovni. Je to zřejmé zejména z nezastupitelného náboženského a mravního fungování jistých technických vynálezů a nových technologií: Noemova archa plnící náboženskou a mravní funkci (44); kamenné desky se zapsanými příkazy Božího zákona jsou nábožensky a mravně funkční (45). Bylo-li zprvu užíváno ke zhotovování oltářů kamene a dřeva (46), po vynalezení měděné metalurgie je užíváno mědi (47). Náboženskou funkci zde plnilo také různé nářadí ze zlata (48), jako i jiné vynálezy a postupy techniky k ovládnutí vnitřního životního prostředí (49).

Proti tomuto nadpřirozeně danému směru ve vývoji funkce techniky stále ostřeji vyniká směr určený nepřirozenými činiteli. Z technických zařízení, které výrazně působilo ve starověké společnosti, a zvláště převratně v hospodářství, vynikl především soubor zavlažovacích kanálů. Kromě zavodňování způsobil pronikavé sociální změny vynález pluhu, a dále postroj pro tažná zvířata (6.-4.tis. př.Kr.). Vynález měděné metalurgie a rozšíření technologie zpracování mědi usnadnily každému, kdo si nahospodařil třeba jen malý přebytek, shromažďovat stále více majetku. Majetkové rozdíly mezi členy společnosti se rychle zvětšovaly a naznačovaly také rozdíly v mocenském postavení. Tak technika objektivně usnadnila hospodářsko-sociální a politicko-mocenské rozčlenění určité starověké společnosti. Rovněž měděné zbraně umožnily některým jedincům i skupinám dosažení politické moci.

Avšak měď byla velmi vzácným kovem a její výroba byla nákladná. Totéž platí o cínu. Užití mědi a cínu se dalo snadno monopolizovat nepatrnou skupinou mocných lidí. Avšak slitina mědi a cínu, totiž bronz byl při tehdejší úrovni techniky hlavní základnou hospodářství a moci, jakož i vojenské síly. Bronz výrazně nezvětšil vládu člověka nad vnějším životním prostředím, protože to byla slitina vzácná a její výroba nákladná. Pouze malá část zemědělského nářadí mohla být z bronzu. Proto

zemědělství prakticky zůstalo skoro na úrovni mladší doby kamenné. Také zavodňovací díla v Egyptě a v Mezopotámii byla vybudována většinou s kamenným a dřevěným nářadím. Bronz sloužil - kromě výroby zbraní - pouze k výrobě nářadí, se kterým nepočtená skupina řemeslníků zhotovovala přepychové zboží pro úzkou vrstvu společnosti.

Nové výhledy otevřelo technické využití železa, třebaže technologie jeho výroby a zpracování je obtížná a složitá. Jakmile však byla daná technologie zvládnuta, poskytovalo železo mnoho výhod. Navíc se železná ruda vyskytuje v přírodě v hojnější míře než měď a cín. Proto železné nástroje byly přístupné širším vrstvám společnosti. Železné nástroje přivodily pronikavou změnu ve způsobu hospodaření a vedly ke zvýšení produktivity zemědělské výroby.

Používání železa změnilo způsob hospodaření. Vzrostl celkový výrobní objem spotřebních statků. V době bronzové byla velká část společnosti technicky nucena k živoření na úrovni životního minima, zatímco nepatrná menšina žila blahobytně. V době železné mohla mít větší vrstva společnosti účast na hospodářských podmínkách vyšší životní úrovně, a ovšem také vyšší vrstva se mohla poněkud zvětšit. Zatímco bronzová technika objektivně způsobovala strmější křivku hospodářsko-sociálního rozvrstvení společnosti, železná technika usnadnila pokles strmosti této křivky - umožnila větší rovnost v rozdělování hospodářských statků. Prvá století doby železné se vyznačovala určitým vzrůstem podmínek „demokratizace“ společnosti, takže kolem r.450 př.Kr. měly Athény ústavu, v níž prakticky nebylo výrazných rozdílů mezi právy vrstvy svobodných občanů obce.

Pokud jde o dynamiku fungování řecké a římské techniky k ovládnutí vnitřního životního prostředí, v antickém Řecku bylo lékařské povolání uznáváno, nicméně převládla praxe bezplatné léčby (50). Nakonec vyústila dynamika fungování techniky ve starověké společnosti ke stavu, v němž technika sloužila zabíjení a dobývání okolního světa lidmi, kteří sami neovládali vnitřní životní prostředí, upadali do zvrhlostí a podléhali degeneraci.

V Kristu se nadpřirozeně obnovuje všestranné dokonalé fungování techniky. U Krista samého se tato technika omezuje minimum, totiž na dřevěný kříž. Přímá linie takové funkce techniky vede od Krista přes učedníky k církvi svaté. Kristus vybavil učedníky mocí nadpřirozeně uzdravovat nemocné a křísit mrtvé, a to zdarma (Mt 10,8), což oni svědomitě plnili (Sk 8,5-24).

Během prvního tisíciletí putování vykoupeného Božího lidu dějinami se sociálně-kulturní fungování techniky většinou vyčerpávalo ve fungování techniky k ovládnutí vnitřního životního prostředí. Ačkoli struktura této antropotechniky byla velmi prostá, jednoduchá a průzračná, a její vlastní činnost měla poměrně omezený účinek, přesto zejména její nábožensko-mravní funkce byla značná. Léčitelé, obeznámení se znalostmi starověkých a arabských léčebných postupů a léků se soustřeďovali v kláštorech a léčili zdarma (Např. sv. Isidor Sevillský).

Přibližně od začátku druhého tisíciletí se ve fungování techniky prosazuje proces laicizace. Rozšiřující se používání známých technických vynálezů a technologií objektivně podmínilo změny hospodářské povahy, jako bylo oddělení řemeslné výroby od zemědělské aj. Šíření použití magnetické strelky v námořní navigaci a používání velkých plachetnic usnadnilo rozvoj a rozšíření mezinárodního obchodu.

Guttenbergův vynález knihtisku kovovými výměnnými literami podmínil rozšíření a prohloubení výměny kulturních hodnot, poznatků vědeckých, filozofických aj. v širších, také laických vrstvách společnosti

Řada vynálezů a nových technologií v 18. století objektivně usnadnila hlavně v Anglii vznik nového uspořádání výroby - továren (51). Především nejdůležitější vynález: parní stroj se stal univerzálním motorem rodícího se velkopřemyslu. Nejenže vyhovoval potřebám rozvíjející se tovární soustavy, ale sám byl mocným podnětem k zavádění pracovních strojů do mnoha výrobních odvětví. V polovině 19. století v Anglii už existoval rozvinutý strojírenský průmysl, který běžně vyráběl používané stroje a dodával je podle zaslaných katalogů. Zavedení parního stroje do dopravy železniční a námořní podnítilo rozmach mezinárodního obchodu (52). To se promítá také v politice a právu. Železnice dala např. Friedrichu Listovi podnět ke sjednocení německé měny, patentního a živnostenského práva, a Cavourovi k italské sjednocovací politice.

Jiný účinek případného sociálně-kulturního působení určité techniky se projevil také v mravní substruktuře, zejména rozkladem protestantské etiky (53). Ve společnosti se prosazuje vysoké hodnocení vynálezců a konstruktérů tak, že jsou záhy uctíváni jako velcí básníci, umělci a filozofové. (54) Jestliže na vrcholu stupnice mravního hodnocení středověké společnosti stál mnich a rytíř, během procesu demokratizace sociálně-kulturní funkce techniky se na vrchol této stupnice dostává technik, inženýr (55).

Zvolnění tempa rozvoje technických vynálezů na začátku 20. století je zkreslováno stále masovějším zaváděním známých vynálezů a postupů do používání ve společnosti. Používané technické vynálezy a nové technologické postupy stále živelněji pronikají společností. Prosazují se nerovnoměrně - např. v jednotlivých hospodářských odvětvích se technický pokrok prosazuje rychleji v průmyslu, pomaleji v zemědělství a nejpomaleji v oblasti spotřeby, služeb a využití volného času. Technicky podmíněné změny ve složení výroby i spotřeby (vč. změn složení potravy) spolu s měnícím se fungováním zdravotnictví a hygieny rostoucí měrou ovlivňují vnitřní životní prostředí člověka. Úspěchy novodobé medicíny a hygieny nejsou tak skvělé, jak bývají obvykle představovány: četné infekční nemoci byly potlačeny, ale jejich místo zaujaly degenerativní choroby, poruchy nervové a psychické, jakož i neblahé účinky narušeného vnějšího životního prostředí (56).

Určitá technická substruktura, stupňující své případné fungování pomocí kybernetiky, vyvolává sociální tlak směrem k dalším pronikavým změnám ve společnosti, aniž je sama od sebe způsobilá kultivovat a lidsky zhodnocovat dané změny, a tak pomoci překonat demokratizační krizi růstu sociálně-kulturního fungování techniky (57). Různá sociální napětí se pak snadno vybíjejí v politice, např. radikalizace hnutí mládeže (58).

Příliv technologických novot případně podmiňuje sbíhavost všech sociálních skupin, bez ohledu na různost jejich zřízení politického, státoprávního, hospodářského (59). Společnosti s odlišným zřízením se na technickém základě objektivně snáze sblížují (60). Technický pokrok na jedné straně případně rozleptává stávající útvary jednotlivých složek sociálně - kulturní struktury, ale sám od sebe neposkytuje kulturnější náhradu (61).

Jestliže se pomocí techniky tak pronikavě změnilo okolní sociálně-kulturní prostředí, zzbývá nyní kultivovat vlastní vnitřní životní prostředí člověka, aby lidé mohli v technizované společnosti žít důstojně jako lidské osoby (62). Kultivační techniky se rozumí rozumné ovládnutí a lidské zhodnocení oné moci, kterou člověk uvolnil technikou (63). Technika poskytuje člověku příležitost, aby uvolněn od tíhy, s jakou na něho doléhá okolní přírodní prostředí, osvobodil se také mravně (64).

B. 1. SOUČASNÉ PRONIKÁNÍ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍCH ÚTVARŮ DO TECHNIKY

Pronikání náboženských hodnot do technické substruktury

Duchovní podstata techniky spočívá v tom, že největším technikem, vrcholným inženýrem a konstruktérem je Bůh, Stvořitel, Tvůrce moudrého pořádku všeho stvořeného jsoucna (65). Podstatný duchovní základ techniky je přirozeně nevykořenitelný. Pokus o vyloučení náboženského činitele z nějaké techniky, technologického postupu, konstrukce nebo užívání techniky je vynálezem zkázy. Proto se církev snaží o to, aby se lidé našeho věku, kteří jsou příliš zaujati novodobou technologií a vynálezy neodcizovali božským skutečností (66). Představitelé církve učí, jaká hodnota se má přikládat technickým vynálezům (67). Když církev vede člověka k modlitbě a k usebranému zamýšlení nad sebou samým, činí jej odolným vůči kulturně jinak neovládanému působení jisté techniky na něho (68).

Představitelé církve rozhodně vystupují proti vynalézání, zavádění a používání takové techniky, která postrádá kulturní strukturu. To je technika odtržená od podstatně strukturujících duchovních hodnot. Taková technika ničí člověka buď přes vnější životní prostředí, jako jsou zbraně hromadného ničení (69), nebo přes vnitřní životní prostředí, jako jsou prostředky umělé antikoncepce, abortu, aj. (70)

Pronikání mravních hodnot do technické substruktury

Jako každé lidské jednání, tak i technická činnost podléhá mravnímu řádu. Namísto jakýchkoli výmluv a úniků musí nastoupit odvaha k osobní odpovědnosti, a to nejen těch, kteří technická díla vynalézají a konstruují, ale i těch, kteří jich používají. (71) Osobní zájem vynálezce, konstruktéra či uživatele technického díla se musí shodovat s přirozeným řádem. Jinak následuje trest: stroj selže, letadlo spadne, látka nemá požadované vlastnosti, lék zabíjí, atd. (72)

Je nutno uznat důležitost lidského činitele. Ten je důležitější, než sebedokonalejší technické zařízení (73). To platí i o technicky velmi vyspělých a rozsáhle a pronikavě působících hromadných sdělovacích prostředcích. K tomu, aby se ji užívalo správně, je zcela nezbytné, aby ti, kdo s nimi pracují, ovládali pravidla mravního řádu a věrně je plnili. Tyto prostředky se stávají pro samu povahu své činnosti novým nástrojem moci (74). Lidé zacházející s těmito prostředky mají velkou mravní odpovědnost za pravdivost sdělovaných informací, za touhy a odezvy, které vyvolávají, za hodnoty a obsahy, které předkládají (75).

Hromadné sdělovací prostředky jsou vedle školství důležitým zařízením výchovné substruktury. V procesu výchovy jsou jednotlivcům i skupinám předávány hodnoty, vědomosti a dovednosti, které jsou podstatně technicky funkční (76).

Rovněž vědění, nejen znalost nových objevů, ale osvojení si filozofie, zkrátka teoretická substruktura v podstatě dokonale funguje technicky. Chápání spojení vědy s technikou se často zjednodušuje. Mnoho lidí se domnívá, že vědecké poznání musí okamžitě poskytovat výsledky použitelné v technice. Je jasné, že právě základní objevy Faradayovy umožnily konstrukci takových zcela nových zařízení, jako je dynamo, telefon, apod. Ale je jasné, že nelze žádat od vědců typu Faradaye, aby sami konstruovali telefon či dynamo. Faraday postrádal inženýrské nadání a navíc technická substruktura společnosti jeho doby vcelku nebyla připravena k použití jeho objevů v životě. Bell, Siemens, Edison a další vynikající inženýři to učinili o několik desítek let později. Takových případů je mnoho. Skutečnost, že Faraday nepoužil své objevy technicky, nesnižuje význam zákonů o vlastnostech elektrického proudu, které objevil. Záležitost spojení vědy a techniky je mnohostranná. Když řadový inženýr počítá vozové brzdy nebo pevnost budovy, používá zákonů mechaniky, vyjádřených Newtonem. Když patentový znalec odmítá další „nadějný“ návrh na perpetuum mobile,

opírá se o zákon zachování energie, objevený Meyerem, atd. Zatím je tato forma jedním z významných prostředků, jak věda ovlivňuje techniku. (77)

Jako nejvyspělejší technika řízení pronikání vědeckých poznatků do technické substruktury vyniká kybernetika. Díky kybernetickým strojům dochází k těsnějšímu spojení poznatků z nejrůznějších vědních oborů s jejich technickým uplatněním. Prestiž pokynů kybernetických strojů je o to větší, že se uskutečňují ve velkém množství a v krátkém čase. Proto zde vzniká nebezpečí, že některý člověk případně ponechá řízení toku informací, směřujících od vědy k technice, na kybernetických strojích a vzdá se veškeré odpovědnosti. Bylo by pro lidskou skupinu neštěstím, nechá-li se řídit stroji, aniž člověk předem dokonale poznal zákony jejich činnosti, a aniž někdo předem spolehlivě ověřil, zda jsou základy jejich chování pro lidskou skupinu přijatelné. Stroj nedokáže rozhodnout jinak, než na základě zadání, které se mu uloží. Nikdy nebude mít intuici, nikdy nebude moci milovat (78)

Sociální důsledky technického rozvoje nabyly takového rozsahu a pronikavosti, že je zapotřebí ke zhodnocení určité techniky (vč. medicíny, léků, zdravotnických zařízení, vyšetřovacích metod, léčebných postupů atd.) a jejího používání zřídit nestranný správní úřad v každém státě. Nepodaří-li se ve státě vytvořit spolehlivé prostředky k poznávání, studiu, předvídání různých účinků, které může rozvoj určité techniky způsobovat v různých oblastech společenského a kulturního života společnosti, a nepodaří-li se tomu státoprávně a politicky a hospodářsky předcházet bude společnost vystavena rostoucímu napětí a politickému neklidu tak, že nebude moci plně využít možností, které daná technika přináší (79).

4.B.2.SOUČASNÁ SOCIÁLNĚ-KULTURNÍ FUNKCE TECHNICKÉ SUBSTRUKTURY

Vlastní sociologickou funkcí technické substruktury je vytváření a udržování spojení mezi celkem a strukturální složkami sociálně-kulturní skutečnosti. Technika zprostředkovává spojení mezi kulturou a společností. Zatímco je technika přirozeně v podstatě dokonale strukturována jednotlivými soc.-kult. složkami, a v jisté míře je jimi ovlivňována také případně, co do objektivní podmíněnosti, technika sama v podstatě dokonale a případně jen v určitém stupni funguje ve smyslu sociálně-kulturního celku.

Určité teoretické přístupy k funkci techniky lze rozdělit na optimistické a pesimistické. Zástupci optimistického pojetí spatřují v technice sílu schopnou vyřešit všechny těžkosti soudobého lidstva. Pesimisté zase tvrdí, že člověk během procesu industrializace společnosti všeobecně ztrácí sebe samého, pozbývá schopnost tvořivě se uskutečňovat, požívá odcizení a odosobnění (80). Správný přístup se vyznačuje umírněným optimismem.

Případná závislost kulturních hodnot na technice je velmi slabá; proto se v téže technizované společnosti vyskytují nejrozmanitější útvary kultury, různé směry filozofického myšlení, atd. Tato souvislost je slabší a kolísavější, než se domnívají technokraté. Je však vždy nedokonalá, avšak - pokud jde o některé jevy - je někdy dostatečně pozorovatelná; kdežto jindy není skoro znatelná či se vůbec nevyskytuje (81).

Technika případně, jako objektivní podmínka funguje v nějaké míře nábožensky, pokud uvolňuje člověka od zátěže, s níž na něj doléhá příroda, takže pak může naplnit čas modlitbou. Technický pokrok případně, podmíněně funguje nábožensky tím, že zbavuje lidskou práci námahy, která je nedůstojná člověka, stvořeného, aby byl obrazem podle Boží podoby (82). Podmíněnost

náboženského fungování techniky plyne z toho, že člověk umí klamat sám sebe i jiné ve jménu Boha; není divu, že to umí dělat i ve jménu nejrůznějších náhražek Boha. I v tom je znamenitým technikem. Aby nemusel poslouchat pravého Boha, vynalézá si bohy nepravé. Aby nemusel klanět Stvořiteli, klaní se věcem stvořeným. Je to technika úniku (83). Někteří lidé si tvoří kult techniky jako materialistickou pověru: technika je věčná a nepomíjejí jako Bůh Otec; vykupuje lidstvo jako Bůh Syn; osvěcuje nás jako Duch svatý. Jejím ctitelem je novodobý pokrokář od La Mettrieho až k dnešním technokratům (84).

Podmíněný ráz má též technický vliv na mravnost. Proto převaha technického vzdělání nad péčí o mravní formaci člověka je nebezpečná. Všestranný a souladný rozvoj člověka se musí provádět tak, aby růst poznání a prožívání duchovních hodnot a tříbení mravního svědomí postupovaly úměrně s technickými dovednostmi (85). Mravní funkce techniky spočívá ve vzrůstu volnosti člověka k svobodnému rozhodování a jednání (86).

Určitou technikou se stává okolní příroda člověku méně nebezpečnou, ale člověk se jí stává nebezpečnějším. Technika spoutává blesk, ale nahrazuje jej raketami. Velké vynálezy pomáhají člověku, ale také jej ohrožují (87).

Příznivý účinek hromadných sdělovacích prostředků a techniky vůbec pro lidskou společnost nevzniká samočinně, bez lidského přičinění (88). Technologický pokrok v podstatě nevede k růstu vzájemných vztahů mezi lidmi, i když jej případně usnadňuje. Technické vynálezy samy o sobě nezajistí bratrský rozhovor lidí. Ten vyžaduje vzájemnou úctu k oné duchovní důstojnosti člověka, k jejímuž rozvoji pomáhá evangelium (89). Šťastná budoucnost lidstva bude zajištěna, až se po bok technika postaví světec. (90) Totéž lze říci o technice k ovládnutí vnitřního životního prostředí: šťastná budoucnost bude zajištěna, až po bok lékaře, zdravotníka a genetického inženýra postaví světec (91).

Nepřímým dokladem případného, podmíněného estetického a uměleckého fungování techniky je případné vytlačování krásy a umění ze sociálního života určitou technikou (92). Sama novost nějakého technického vynálezu nevede přímo k jeho estetickému fungování. Naopak staré technické zařízení může fungovat esteticky (93).

Technika je nezanedbatelný činitel výchovy, neboť jako jedna z případných objektivních podmínek v nějakém rozsahu usnadňuje výchovu, když totiž působí jako sociální tlak, nutící člověka ke zvyšování kvalifikace. Novodobá technika vyučovacích strojů zbavuje žáka námahy spojené se vzděláváním a osvojováním si nové látky, ovšem nemůže člověku v podstatě vnuknout potřebu a ochotu vzdělávat se. V hromadných sdělovacích prostředcích funguje jistá technika výchovně, když umožňuje přenos různých poznatků, zpráv a vědomostí (94).

Vynálezy a technologické postupy pronikají také do jazykové substruktury, třebaže ji v subjektivní duchovní podstatě nijak neovlivňují. Ačkoli se např. kybernetika omezuje na kvantitativní stránku jazyka, případně usnadňuje jeho zdokonalení. Ukazuje-li se možnost přesného kvantitativního přístupu k otázkám, jež jsou spojeny s nejrůznějšími procesy přenosu, uchování a zpracování informace, je to pro jazyk případně hodnotné, protože přenos sdělení je základním úkolem jazyka (95).

Co se týká případného pronikání útvarů a činností z technické substruktury do teoretické substruktury, jeho rozsah je v současnosti poměrně velký. Hlavní zásluhu na tom má především informační teorie, která vznikla jako vědecká odezva na požadavky racionalizace sdělování

elektronickým procesem, jako je např. telefon, telegraf, rozhlas, radar, televize, dálkopis, samočinný počítač apod. (96)

Technika svým dosahem případně, objektivně promítá do teorie v mikrokosmickém, makrokosmickém a biokosmickém rozměru své působnosti. Kosmická technika usnadňuje to, že lidské poznání a jeho metody nabývají kosmického rozměru. Kosmizace prostředků poznání se ovšem nevyčerpává teoretickým fungováním kosmických raketoplánů, prostředků pro zabezpečení života kosmonautů, atd. Důležité je i působení kosmické techniky na pozemskou, kdy se technické vymoženosti, dosažené v procesu ovládnání vnějšího přírodního prostředí používají v různých odvětvích výroby, aj. Mnohá zařízení konstruovaná pro kosmonautiku se používají např. v lékařství (97).

Technické vynálezy a postupy případně fungují státoprávně. Už samo uskutečnění nějakého vynálezu případně funguje právně, neboť vynálezci vzniká právo přihlásit vynález k ochraně. Podmíněnost jejich fungování dokládá skutečnost, že jsou také vynálezy a postupy určité techniky, které odporují lidskosti, nebo ohrožují společnost, a přece dosahují v některých státech oprávnění. Takové zákony, odporující řádu vlastního lidské přirozenosti, jsou nespravedlivé. Určitý stát k tomu farizejsky zachovává dvojí měřítko: v případě nějaké techniky ohrožující životy mnoha lidí přes vnější životní prostředí (např. zbraně hromadného ničení) stát se snaží tuto techniku zestátnit či znemožnit její veřejné používání kýmkoli; na druhé straně v případě nějaké techniky ohrožující životy mnoha lidí přes vnitřní životní prostředí (abortus, antikoncepce, atd.) ponechává je veřejnosti k volnému použití, ba doporučuje jejich používání. (98)

Pokud jde politickou funkci technické substruktury, má rovněž případný, podmíněný ráz. K politickému ovládnání jinak živelného proudu technických vynálezů a nových technologických postupů, směřujících do vojenství, resp. k jeho řízení a usměrňování, je třeba nalézt střední cestu mezi dvěma krajnostmi:

- jedna spočívá v neovládaném a nahodilém pronikání technických inovací do vojenství, což dříve nebo později vyústí do ničivé války,

- druhá tkví v náhlém všeobecném a úplném odzbrojení jako výsledku politické úvahy v duchu učení J.J.Rousseaua o návratu k přírodě, což způsobí mocenskou nerovnováhu ve světě, a zvýší to nebezpečí války (99).

Případný ráz působení má též pronikání technických činností a výtvorů do hospodářství. Technické dílo dochází hospodářského uplatnění, jakmile se jeho použití a zavedení stane výnosným. Zahrnuje to mj. také okolnost, že se hospodářské použití vynálezu musí stát dostupným širším vrstvám společnosti prostřednictvím trhu, a lidé si na užívání těchto vymožeností musí zvyknout. (100)

Převážná část vynálezů a technologií, které jsou ve 20. století zaváděny do určitých ekonomik, nejsou nové vynálezy ani nové technologie, nýbrž známé a dávno patentované. Vývoj Japonska a USA je toho názorným dokladem. Japonsko od začátku svého hospodářského rozmachu spoléhá na využívání zahraničních technologií. To platí i pro USA: klíčové vynálezy v americkém automobilovém průmyslu měly většinou původ v zahraničí. Přesto Henry Ford a General Motors využili zahraniční nápady a přestihli rozsahem výroby zbytek světa. Příklady Spojených států a Japonska ukazují, že země mohou prosperovat přizpůsobováním zahraniční techniky na podmínky místního trhu (101).

Odkazy

1) Gn 4,22, Nu 35,16, Dt 4,20, 2 Pa 24,12, Jr 6,28, Joz 17,16.

2) Např. mědi (Ex 27,2-19), cínu (Nu 31,22), olova (Nu 31,22), zlata (Jer 10,9), a jejich slitin, jako mosaz (Ezd 8,27).

3) Např. kolo (I Kr 30-33), vůz (Gn 41,43, Ex 20,23), atd.

4) Např. rozlišení čistého od nečistého (Dt 14; Lv 11; 17), zásady pohlavní čistoty (Lv 15; 18), opatření k očistě posvrtných (Lv 12, Nu 19), zásady upravující vztah lidí k nemocnému (Lv 13-14).

5) R.de la Fuye, *Traité de l'Acupuncture*, Paris 1956; F.Mann, *The Treatment of Disease by Acupuncture*, London 1967 Heidenmann.

6) Od 5. stol. př.Kr. se nejvyspělejší ryze přirozené postupy a metody antropotechniky k ovládnutí vnitřního životního prostředí, jež vypracovaly jógické školy v Indii, zvrhly do samúčelnosti - změnil se v nástroje ochromení a umrtvení životní sil člověka. Současně upadly do závislosti na buddhismu a brahmánismu.

7) Mt 9,21;1č,36; Lk 5,17;22,51, Mk 5,28; Jn 7,23; Sk 9,34.

8) Mk 10,8, Lk 10,9; 9,6; Sk 3,11.

9) Např. sluneční hodiny, stělný prach, vodní a větrné mlýny, setrvačnik.

10) Např. použití mlýnů v železářství - hamry (11. st.po Kr.). damaškový stav, použití spřádacího kola při předení, užití magnetu k námořní navigaci (12.st.), šíření technologie fajánské keramiky, mechanické hodiny s vřetenovým krokem (13.st.), knihtisk, kolejnice, velké plachetní lodě, hodiny na pero, ruční kolovrat s křídlovým vřetenem, (14.-15.st.), teploměr bez vakua, dalekohled, složené sací čerpadlo, kapesní hodiny, rýhování hlavní pušek, víceradličný pluh, roštové sklářské pece (16.st.).

11) P.A.Sorokin, *Rozvoj vědeckých objevů a technických vynálezů*,

Viz: *Sociologická revue*, Brno 1936, roč.VII., s.2821-283; S.Lilley, *Stroje a lidé v dějinách*, Praha 1973 Orbis, s.271- 272.

12) A.Dubarle, *Czy rewolucja w technice?*, Viz: *Tygodnik Powszechny*, 58, 480.

13) Sorokin, *Rozvoj...*, s.roč.VIII, s.64-65, 76-78; *Annual Reports of the Commissioner of Patents*, Viz: *Statistical Abstracts*, 1928,811; 1908,202;1888,,230; *Recent Social Trends*, 126; Viz: E.W.Hulme, *Statistical Bibliography in Relation to the Growth of Modern Civilization*, London 1923.

14) Např. zářivka od roku 1859 do roku 1938, tj. 79 let, zdrhovadlo 1891-1918: 27 let, televize 1919-1941: 22,radiolokátor 1922-1935: 13,nylon 1928-1939: 11, kuličkové pero 1938-1944: 6, DDT 1939-1942: 3

15) H.D.Houstein, Die Genesis neuer technischer Principlösungen und die Sicherung der Propertionalität der technischen Entwicklung, Die Technik, 11, 1973, 676.

16) Z.Brzeziński, Between Two Ages, Americas 's Role in the Technetronic Era, New York 1970, s.14.

17) R.Aron, The Industrial Society, New York 1968, s.44.

18) Gn 9,1-8; Ž 8,5-9.

19) Sv.Tomáš Akvinský, Summa theologica, I,96,2; 96,1k4.

20) Např. vynález a postavení Noemovy archy (Gn 6,14-16) a její použití (Gn 6,18-22; 7,1-23) má nejhlubší základ u Boha a jeho smlouvy s člověkem (Gn 6,18). Náboženský ráz má také úsilí Božího lidu o pokojné, nikoli vojenské použití určité techniky, a to k ovládnání vnějšího životního prostředí. (Iz 2,4; Mi 4,3;23 JI 3,10)

21) Příkazy k zachování hygienických postupů mají u vyvoleného Božího lidu nábožensko-mravní základ. Náboženství a mravnost jsou vodítkem k hygieně svými přespisy o zvířatech a pokrmech čistých a nečistých (Lv 11), k pohlavní hygieně (Lv 15-18), atd. Učí též střídmosti a střízlivosti ve spotřebě (Lv 10,9).

22) B.Soudský, Bylany, osada nejstarších zemědělců z mladší doby kamenné, Praha 1965.

23) Lk 5,7, Mt 8,3, Mk 6,56, Lk 22,51.

24) Sk 5,30, I P 2,24.

25) Mk 15,25, Lk 23,33, Jn 19,18.

26) Lilley, Tamtéž, s.71.

27) D.Pecka, Člověk a technika, Praha 1969 Vyšehrad, s.55.

28) Jk 5,15-16; Sk 28,8; Lk 9,6.

29) Roku 1140 vydal sicilský král Roger nařízení, vyžadující prokazatelné odborné vzdělání v medicíně. Roku 1240 vydal císař Bedřich II. v téže oblasti další zákon, zabývající se schváleným studijním řádem po lékařskou školu v Salernu v Itálii.

30) Křižáci přivedli do Evropy damaškový stav na tkaní složitých vzorů; arabský vynález ledku, technologie fajánské keramiky, magnetickou střelku k navigaci, novou technologii výroby papíru atd. (Podrobněji viz: Lilley, Tamtéž, s.78, 86)

31) Např. v důsledku růstu městské výroby a obchodu vyvstaly nesnáze se zásobováním měst pitnou vodou. To si vyžádalo konstrukci a zavedení výkonnějších čerpadel. Tak měla četná německá města v r. 1500 důmyslné čerpací stanice. V Gloucesteru používali r. 1542 větrný mlýn jako pohonu napájení městské vodní nádrže. První čerpadlo pitné vody pro Londýn bylo poháněno přílivem a odlivem (r.1582).

32) Hodináři využívali při konstrukci kyvadel a setrvačníků objevů Newtonových a Huygensových podobně, jako výrobci různých optických přístrojů - sextantů, dalekohledů, aj.

33) Např. A.Smith, K.Marx, B.Engels. Podrobněji viz: E.Chalupný, Sociologie, IV/2/I, Praha 1921, s.60-65.

34) M.Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922, s.48.

35) A.Carrel, Člověk, tvor neznámý, Praha 1948 J.Albert, s.166-167, 200.

36) J.Bahounek, J.Novák, Lékařská deontologie, Brno 1990 Rozrazil, s.35- 40.

37) Jan Pavel II, Centesimus annus, IV, 38.

38) H.Bergson, Dvojí pramen mravnosti a náboženství, Praha 1936 J.Laichter, s.303.

39) Gaudium et spes, II/2,57.

40) J.von Neumann, Can We Survive Technology?, Viz: Fortune, VI, 1955.

41) J.Burke, The New Technology and Human Values, Belmont 1966 Wadsworth Publ.Co., s.373-374.

42) G.M.Cottier, La mort des idéologies et l'esperance, II, Paris 1970 CERF, s.41-61.

43) P.Albrecht, An Ecumenical Vision of the Future Prespective, Viz: Anticipation, 1974, č.18,5.

44) Gn 6,11; 7,1; 7,22-23; 8,1.

45) Ex 24,12; 31,18.

46) Ex 20,25; 41,22.

47) Ex 27,3; 39,39; I Kr 8,64; II Pa 4,1; 7,7.

48) Nu 16,39; 7,14; 12,82; II Pa 4,22.

49) Např. užití měděného hada při ustknutí jedovatým hadem (Nu 21,8- 9).

50) Praotec bájného řeckého pokolení Asklepaidů byl dle mytologie zabit bleskem za to, že vzal honorář za léčení.

51) Podrobněji viz: The Cambridge Economic History, VI/1, Cambridge 1965, s.274.

52) S.B.Clough, The Economic Development of Western Civilization, New York 1959, s.325.

53) W.Whyte, Organizační člověk, Praha 1968, s.27-29.

54) Th.Carlyle, On Chastism, London 1839, s.50.

- 55) D.Pecka, Člověk a technika, Praha 1969, Vyšehrad, s.8.
- 56) Carrel, Tamtéž, s.20-26, 96-98, 146.
- 57) Brzeziński, Taktéž, s.126.
- 58) D.Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, London 1976, s.189; Brzeziński, Tamtéž, s.23.
- 59) J.K.Galbraith, The New Industrial State, New York 1968, s.396- 397; P.A.Sorokin, The Basic Trends of Our Time, Ne Haven 1963.
- 60) R.Aron, La lutte de classes, Paris 1964, s.366; R.Aron, Dix- huit leçons sur la société industrielle, Paris 1962, s.8.
- 61) D.Bell, The Coming of Post-Industrial Society, New York 1973, s.400; Ch.Dawson, Krize západní společnosti, Řím 1970 Studium, s.175-180.
- 62) N.Wiener, Kybernetika a společnost, Praha 1956, s.56.
- 63) R.Guardini, Die Kunste im technischen Seitalter, München 1954, s.189.
- 64) Pecka, Tamtéž, s.54; Carrel, Tamtéž, s.43-44.
- 65) Jan Pavel II., Laborem exercens, II,5.
- 66) Dekret II. vatikánského koncilu Ad gentes, II/1, 11.
- 67) Dekret II. vatikánského koncilu Christus Dominus, II/1,12.
- 68) H.Weinstock, Tragödie des Humanismus, Heidelberg 1957, s.57.
- 69) Gaudium et spes, V, 81-82.
- 70) Pavel VI., Encyklika Humane vitae, 1968.
- 71) Pecka, Člověk a technika, s.51.
- 72) F.Dessauer, Philosophie der Technik, München 1928 Cohen, s.15- 17.
- 73) J.Horák, Obdivuhodné vynálezy, Řím 1982 Křesťanská akademie, s.121.
- 74) Pavel VI., Okružní list Octogesima adveniens, 20.
- 75) Horák, Tamtéž, s.111-112.
- 76) Tamtéž, s.121-122.
- 77) P.L.Kapica, Experiment, teorie a praxe, Praha 1982, s.137-8.

78) J.Basile, Kulturnost vedoucích pracovníků, Praha 1970 s.39.

R.Leclercq, Derniers progres de la méthode scientifique, Viz: Revue de la Société Royale Belge des Ingénieurs et Industrielle, listopad 1964.

79) U.S.Congress, House Committee on Science on Astronautic's. A Study of Technology Assessment. Report of the Committee on Public Engineering Policy. National Academy of Engineering, Washington 1969 U.S.Government Printing Office.

80) L.Mumford, The Myth of the Machine, New York 1970, s.261, 285, 348.

81) P.A.Sorokin, Sociologické nauky přítomnosti, Praha 1936, s.457- 458.

82) Jan XXIII, Pacem in terris, úvod.

83) Pecka, Tamtéž, s.52.

84) O.Spengler, Der Mensch und die Technik, München 1932, s.71.

85) Jan XXIII, Pacem in terris, V; Guardini, Tamtéž, s.95.

86) R.Berlinger, Das Werk der Freiheit, Frankfurt 1959, s.134-135.

87) Pecka, Tamtéž, s.39.

88) Horák, Tamtéž, s.121.

89) Tamtéž, s.64.

90) Pecka, Tamtéž, s.63.

91) Podrobněji viz: P.Overhage, K.Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1965; P.Ramsey, The Patient as Person, New Haven 1970; J.B.Nelson, Human Medicine. Ethical Perspectives in New Medical Issues, Mineapolis 1974; G.V.Lobo SJ, Current Problems Medical Ethics, Allhabat 1974; A.V.Campbell, Moral Dilemmas in Medicine, London 1975; J.M.Gustafson, The Contribution of Theology ti Medical Ethics, Marquette 1975; J.Bahounek, J.Novák, Lékařská deontologie, Brno 1990 Rozrazil.

92) Pecka, tamtéž, s.28-29, 41,43.

93) J.Hrabák, Poetika, Praha 1977, s.35-36.

94) T.J.Bahounek, Církev a sdělovací prostředky, Olomouc 1991, s.31- 51.

95) C.E.Shannon, W.Weaver, The Mathematical Theory of Communication, Urbana 1949; C.A.Barnard, Statistical Calculation of Word Entropies for Four Western Languages, Viz: Transaction on Information Theory, I, 1955, č.1;

96) Horák, Tamtéž, s.37.

97) Např. z počítače mikrometeoritů byl vyvinut přístroj k registraci srdeční činnosti; elektronický zesilovač z raketové techniky se úspěšně používá při dálkovém měření tělesné teploty a krevního tlaku; nově konstruované umělé ledviny či kardiostimulátory užívají součástek z kosmického výzkumu. Podrobněji viz: M.Grün, Kosmonautika, současnost a budoucnost, Praha 1983 Horizont, s.268- 272.

98) J.T.Noonan, A Private Chose Abortion in America in the Seventies, San Francisco 1979; P.Kraus, Medizinischer Fortschritt and Ärztliche Ethik, München 1974, s.47-57.

99) T.J.Bahounek, Křesťanská sociologie, s.142-146.

100) Pecka, Tamtéž, s.37.

101) P.A.Samuelson, W.D.Hordhaus, Ekonomie, Praha 1991 Svoboda, s.888, 858-859.

11. VYHODNOCENÍ A ZÁVĚRY

Historicko-srovnávací studie, mající ověřit nebo vyvrátit metodologicko-poznávací model sociálně-kulturní struktury společnosti, potvrzuje platnost daného modelu. Platnost se potvrzuje logikou, s níž se při dějinném srovnávání v jednotlivých oblastech společenského a kulturního života, pojatých dle daného modelu, objevují závažné souvislosti.

Proti používání podobného sociologického modelu v sociální nauce Církve se mohou vyskytnout některé výhrady. Především je to určitá strohost modelu. Ta může svádět k neživotnému, statickému přístupu.

Má-li se daný model blížit skutečnosti, pak musí brát ohled na její dynamický ráz. Jde přitom o trojí hledisko, které dlužno brát v úvahu:

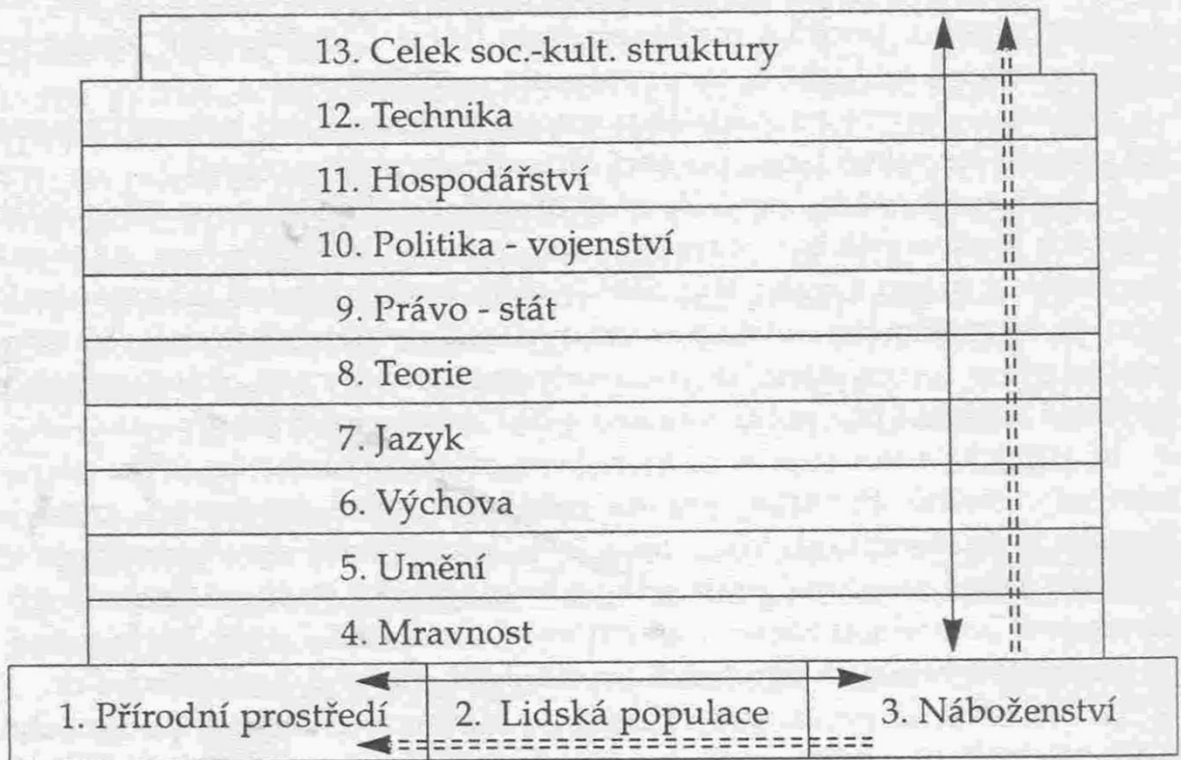
1) současné vzájemné působení mezi jednotlivými složkami a celkem sociálně-kulturní skutečnosti,

2) pohyb celé sociálně-kulturní skutečnosti v čase,

3) změny vzájemného ovlivňování mezi jednotlivými složkami a celkem sociálně-kulturní skutečnosti v různých dobách.

Přitom je jisté, že samotné vztahy mezi jednotlivými složkami a celkem sociálně-kulturní skutečnosti nejsou nikdy zcela jednoznačné. V našem pojetí, vycházejícím z realismu tomisticko - aristotelské filozofie, mají také tyto vztahy ráz jednak podstatně tvarující, jednak případně podmiňující. Přitom rozdíl je jako mezi substancí a akcidentem. V případě podstatně tvarujícího vlivu jde o působení, které je ve svém účinku nezbytně nutné pro samotné strukturování, resp. kulturní zhodnocování toho či onoho jevu či procesu ve společnosti. Při působení, které je pouze případné, jde o vliv, jenž pouze podmiňuje účinek působení jako utvářená látka; totiž jen usnadňuje v nějaké míře, stupni či rozsahu uplatnění toho či onoho jevu nebo procesu, ale na samo jeho ustavení, trvání, strukturování či naplnění kulturním obsahem či hodnotou nemá vliv.

Schéma sociologického modelu sociálně-kulturní struktury:



Legenda: ===== směr působení podstatně formujícího (kulturní zhodnocování)
 ————— směr působení případně podmiňujícího (sociální tlak)

„Současné vztahy mezi složkami a celkem modelované sociálně-kulturní struktury se nám ukazují takto:

Lidská populace působí na jednotlivá „patra“ modelu, představujícího složky a na jejich celek v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy dokonale formujícím či strukturujícím způsobem; kdežto v subjektivní tělesné stránce (zděděná antropomorfní kompozice, atd.) pouze jako případná podmínka, a to v jistém stupni či míře; tato míra se liší od jedné sociální skupiny ke druhé, a i v téže skupině v různých dobách.

Podobně působí každé „patro“ (složka) na vyšší „patra budovy“ a na její „střechu“ (celek): totiž v subjektivní duchovní podstatě jako vždy dokonale utvářejícím způsobem, a jako případná podmínka nedokonale, totiž jen v určité míře a rozsahu, místně a dobově odlišném.

Toto působení však není jednostranné. Je zde také působení opačné, směrem od „střechy“ k „základně.“ Toto opačné působení sociálně-kulturního celku (13.) na jednotlivé složky sociálně-kulturní struktury (zajímavé z hlediska sociologického) od techniky až po náboženství (tedy od 12. po 3.) má však ryze případný, podmiňující ráz. Díky tomuto působení se trvání a rozvoj jednotlivých složek sociálně-kulturní struktury (od techniky po náboženství) v nějakém rozsahu či míře pouze usnadňuje, ale nikoli nutně zajišťuje. Rozsah tohoto případně podmiňujícího vlivu se mění od společnosti ke společnosti a také ve stejné společnosti v různých dobách.

Má-li působení přírodního prostředí na lidskou populaci, na náboženství a na jednotlivá „patra“ (5. až 12.) a „střechu“ (13.) daného modelu soc.-kult. struktury společnosti ryze případný, objektivně

podmiňující ráz, tak zase opačný vliv (od 13. do 2.) na přírodní prostředí je jednak v subjektivní duchovní podstatě vždy dokonale formující, strukturující a kulturně zhodnocující, jednak případně, objektivně podmiňující. (Přitom rozsah tohoto případného vlivu se mění od společnosti ke společnosti a i ve stejné společnosti v různých dobách.)

Co se týká vlivu náboženství: jednak v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy dokonale a nevykořitelně tvaruje, strukturuje a naplňuje kulturním obsahem a tak zhodnocuje každou složku a celek sociálně-kulturní reality; jednak je současně takto ovlivňuje v nějakém stupni či rozsahu také jako případná podmínka. Tento rozsah se liší od společnosti ke společnosti a i v téže společnosti v různé době.

Naopak náboženství je přirozeně ovlivňováno sociálně-kulturním celkem a jeho složkami jenom případně, nikoli v duchovní podstatě. Míra tohoto případného působení společnosti na náboženství se různí od společnosti ke společnosti, a liší se také v téže společnosti v čase.

Obdobně působí každá složka „budovy“ (od 4. až 12.) na každou vyšší složku a na jejich celek (13.) jako podstatně dokonale formující a současně v nějaké míře jako případně podmiňující; a rovněž zpětně: sociálně-kulturní celek (13.) na kteroukoli složku „budovy“ (od 12. až po 4.) a na náboženství (3.), a kterákoli složka (od 12. do 3.) na kteroukoli nižší složku. Tedy zatímco vliv od náboženství (3.) k sociálně-kulturnímu celku (13.) má ráz podstatně formující a kulturně zhodnocující, resp. kulturotvorný, a to v subjektivní duchovní podstatě vždy dokonalý a přirozeně nevykořitelný, a současně případně podmiňující, a to jen v určitém stupni, který se přirozeně mění, potom opačné působení: od celkově sociálně kulturního (13.) přes technické (12.), hospodářské (11.), politicko-vojenské (10) atd., na kteroukoli složku nižší, až po náboženství (3.) má ráz výhradně případného podmiňování, a jen v nějakém stupni či rozsahu.

Uvedený model sociálně-kulturní struktury společnosti je odvozen ze struktury lidské přirozenosti. Odpovídá tedy řádným či pravidelným útvarům sociální činnosti a kulturních hodnot. Avšak k tomu, aby daný sociologický model plněji vystihoval konkrétní sociálně-kulturní skutečnost, je třeba vzít v úvahu lidskou svobodu a její důsledky. Člověk je stvořen svobodný. Může se tedy přirozeně svobodně rozhodovat buď pro řádné a pravidelné útvary společenské činnosti a kulturní tvorby, jaké odpovídají jeho přirozeným sklonům, nebo také proti nim, resp. pro nepravidelné, nenormální útvary společenské a kulturní, jež odporují jeho přirozeným sklonům; tím vznikají „struktury hříchu“. Promítneme-li tuto úchytku do daného sociologického modelu, ukazuje se, že se jejím vlivem výrazně mění vztahy a vzájemné působení mezi jednotlivými „patry“ (složkami) a „střechou“ (celkem) modelu sociálně-kulturní skutečnosti. Změny, ke kterým přitom dochází, nemají ovšem podstatný ráz. Dotýkají se tedy jen případné stránky působení. Co do subjektivní duchovní podstaty jsou vzájemné vztahy a povaha působení mezi jednotlivými složkami a celkem modelované sociálně-kulturní skutečnosti nevykořitelné a nezměnitelné přirozenými prostředky i nepřirozenými zvraty. Působením některých jedinců nebo i celých skupin může proto dojít např. k oslabení vlivu náboženství na mravnost a na ostatní složky a celek sociálně-kulturní struktury společnosti, a zrovna tak k omezení působení kterékoli ze složek modelované „budovy“ na složky vyšší a na soc.-kult. celek, jak jsou zde modelovány. Podobně může dojít k zesílení vlivu třeba hospodářství na nižší „patra“ modelu (10. až 3.), ale tyto změny mají ráz jenom případný; nedotýkají se subjektivní duchovní podstaty např. náboženství, mravnosti, umění, výchovy; mají stupňovitý ráz, totiž stupeň jejich působnosti se liší místně i dobově, resp. tyto změny mají vždy místní ráz a jsou dobově omezeny. Nejsou všeobecné ani úplné. Přirozenými prostředky nebo nepřirozenými zvraty lze dosáhnout jen místně a dobově omezených, větších či menších „křečí“. „Křečovými“ totalizacemi však nelze nikdy dosáhnout toho, aby např. hospodářství vneslo nějakou kulturní hodnotu do umění, nebo aby politika podstatně změnila mravnost, a to ani v sebemenší míře, protože

kulturně zhodnocující a strukturující působení se uplatňuje vždy jen substanciálně, podstatně, a tedy nikoli stupňovitě.

Vztahy, vyjadřující pomocí daného sociologického modelu sociálně-kulturní reality současné poměry, však neplatí všeobecně pro všechny společnosti doby minulé a budoucí. Tyto vztahy byly jiné v pravěké společnosti, jiné byly ve starověku, kam pralidská společnost vstoupila po zákonitěm opuštění pravěkého prostředí. Tyto vztahy jsou zase odlišné v přítomnosti, kam byla společnost nadpřirozeně vyvedena Kristem ze starověké nutnosti. A konečně jiné budou v perspektivní společnosti Boží, k níž společnost směřuje přirozeným úsilím a budováním, ale kam může dospět jenom s Boží pomocí.

Daný sociologický model je tedy ve své všeobecnosti omezen. V čem spočívá jeho omezení? Není omezen přirozenými ani nepřirozenými změnami ve společnosti. Je omezen změnami, danými nadpřirozeně: mezníky mezi prvotně pospolnou skupinou v pravěku, lidskou skupinou v říši starověké nutnosti, skupinou vykoupeného Božího lidu a mezi skupinou dokonalého Božího lidu jsou určeny nadpřirozeným zásahem.

Uvedený model sociálně-kulturní struktury vykoupeného Božího lidu se ovšem může - pokud jde o předpokládané výchozí rozložení jednotlivých složek v patrech modelované budovy soc-kult. struktury - jevit poněkud subjektivistický. Dokonalý není. Nicméně během sociologických výzkumů a ve styku s určitými sociologickými objevy může být dále ověřován, resp. podle poznatků výzkumů upravován a zdokonalován. Jedná se totiž o metodologický model křesťanské sociologie, a jako takový je neustále otevřený zdokonalujícím změnám.

Důležitým doplněním tohoto modelu křesťanské sociologie, usnadňujícího vytváření a rozvíjení systému sociální nauky Církve, by mělo být rovněž metodologické modelování antisociálních a antikulturních „struktur hříchu“. Jestliže nositelé sociálně patologického jednání a představitelé kulturní dekadence jsou jedinci či skupiny, u kterých převládá motiv „MÍT“, „panovat“, „vykořisťovat“, „znásilnit“ nad motivem „BÝT“, „dávat“, „dělit se“, „sloužit“, pak lze metodologicky modelovat existenciální „MODUS BÝT“ a „MODUS MÍT“. Zatímco v existenciálním modu BÝT člověk opravdově žije, ovládá čas, bere ohled na čas, ale docela se mu nepoddává, v modu MÍT člověk spíše živoří, otročí svým vášním a vlastně si nechává neomezeně vládnout od času. (1)

Ovšem ještě výstižnější než tato typologie dvou existenciálních modů „BÝT - MÍT“ je pro křesťanskou sociologii existenciální modus „BÝT A MÍT V KRISTU“ a „NEBÝT A NEMÍT BEZ KRISTA“. Takto je vrcholným představitelem prvního existenciálního modu Kristus proti ďáblu jako představiteli druhého existenciálního modu, co dokládají evangelia (2). Správnost této typologie potvrzuje také apoštol Pavel: ve skutečnosti nepatříme sami sobě (I Kor 6,19), neboť za nás bylo zapláceno výkupné (I Kor 6,20). Proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jako by je neměli, a kdo pláče, jako by neplakali, a kdo jsou veselí, jako by nebyli, a kdo kupují, jako by nevlastnili, a kdo užívají věci tohoto světa, jako by neužívali (I Kor 7, 29-31). Sv.Pavel hovoří z vlastní zkušenosti o tom, jak mít bez Krista je nicotně nepatrné ve srovnání s být a mít v Kristu (Filip 3, 7-8).

Život v modu „BÝT A MÍT V KRISTU“ ovšem nezahrnuje pouze oproštění od přebytečného majetku v zájmu opravdového rozvoje „bytí v Kristu“, nýbrž také umírňování sebelásky (Mt 5, 39-42, Lk 6, 29), jakož i kultivaci názoru a postoje vůči vlastním schopnostem a dovednostem (hřivny, Mt 25, 14-30), dále rozvoj lásky k nepřátelům a těm, kdo jsou hodni odsouzení (Lk 6,27, Mt 5,44-48, Lk 6, 37-41) . Zatímco živoření v omezeném modu „MÍT“ přináší člověku smutek (Mt 19, 16-22),

úplně jinak při životě v modu „BÝT A MÍT V KRISTU“: přináší to člověku radost (Mt 13, 41). Radost je průvodním rysem života v modu „BÝT A MÍT V KRISTU“. (Jan 15, 11)

V případě metodologického vytváření typologie „NEKROFILIE“ a „BIOFILIE“ se u člověka může jednat pouze o typologii, zahrnující na jedné straně typ celkové napřímenosti k biofilii v Kristu a skrze Krista, na druhé straně však typ dílčí úchylnosti k nekrofilii mimo Krista a bez Krista. zatímco v cílevědomém a v modlitbě a svátostech upevňovaném zakořenění člověka v Kristu a s Kristem, jsou člověku poskytovány veškeré hodnoty potřebné nejen k lidskému životu, ale i k životu božskému, a to v neomezené míře (takže lidské mít nabývá absolutního rázu). Na druhé straně pro člověka svévolně a tvrdošijně se oddělujícího od Krista, je i jeho „mít“ vždy omezené, prchavé, pomíjivé, a vede posléze k úplnému popření „být“ i „mít“ u daného jedince.

Předpoklad celkové neuzpůsobenosti nějakého jedince k asociálnímu jednání a kulturní destrukci nemá základ v přirozených životních projevech člověka, a nebyl ani prokázán. Spíše lze předpokládat prokázání opaku.

Úchylnost k sociální deviaci a kulturní destrukci se zakládá na jisté dezintegraci přirozené funkční struktury lidské osobnosti. Je-li původ této úchylnosti u jednotlivých příslušníků společnosti v podstatě shodný (důsledky prvotního hříchu), dlužno připustit jednotlivě rozlišený látkový základ, pomocí něhož se důsledky prvotního hříchu projevují. Pokud je po stránce tohoto látkového základu, jímž se daná úchylnost projevuje, rozložena v lidské populaci ve shodě s Gaussovou zvonovitou křivkou rozložení, potom vykazuje četnosti, prokazatelné statisticky.

Metodologicky je tedy možno v křesťanské sociologii vytvářet:

1) typologie deviantního jedince (a následně i skupiny) jako charakterologicky neuceleného a částečně zaměřeného k sociální agresi a kulturní destrukci;

2) typologie kulturně tvořivého vynikajícího jedince (a následně i skupiny, elity) jako charakterologicky uceleného a celkově zaměřeného ke kulturní tvorbě a sociálně přínosné a prospěšné činnosti.

S takovou soustavně metodologicky prosazovanou typologií, zahrnující nejen řádné a tedy normální jevy a procesy ve společnosti, ale i jevy a procesy ne-řádné, a tedy ne-normální se v křesťanské sociologii rozvíjí systém, stále otevřený pro nové objevy a poznatky. Je to systém vlastní sociální nauce Církve. Je možné, že některý z těchto závěrů ohledně sociologického systému sociální nauky Církve někdy někdo intuitivně tušil, avšak sociologicky to bylo dokázáno poprvé teprve zde.

Odkazy:

1) E.Fromm, To Have Or To Be?, New York 1982, s. 115; česky: Mít nebo být?, Praha 1992 Naše vojsko.

2) Jan 3, 5-10, Mt 4, 4-4, Lk 4, 4; Mt 4, 5-10