

e n a t o



enato

obsah:

- 1/ Janos Pilinszky:
Osud "umělecké obrazotvornosti" v naší době
- 2/ Charles Péguy:
Tři úvahy
- 3/ Piet Schoonenberg:
Osobní Bůh - neosobní božské
- 4/ Gaston Bachelard:
Poetický a metafyzický okamžik
- 5/ Robert Walser:
Basta a jiné povídky



e n a t o



J á n e z P i l i n s k ý

OSUD "VALEČKÉ OBRÁZOTVORNOSTI" V NAŠÍ DOBĚ

Text, který János Pilinszky přednesl na mezinárodní konferenci v Loigny a který byl později otiskán v knize Hagyvarosi Ikonok, 1970.

Úkol, který mi byl dán takto vyzněním tématem, usměrňuje mé síly. Přesto se však nepokusuji podat nic víc než hrst neuspořádaných postřehů, bez pronikání do jejich hlubších vrstev.

Jestli tomu dobře rozumím, Baudelaire přesně rozlišuje fantazii a obrazotvornost. Fantazie bloudí ve sféře zředěné skutečnosti, splývá se ve velmi nové kombinace. Naproti tomu "umělecká obrazotvornost", i když je velmi proměnlivá a variabilní, je právě svou proměnlivostí vědecky analyzovatelná. Překračující poznání, získané analýzou, anašší se "umělecká obrazotvornost" dosáhnout konečné, dále nedělitelné prostoty, jíž je možno dojít jedině cestou naprosté poslušnosti. Umělecká tvorba - v přesném slova smyslu - neexistuje. Jedině poslušná obrazotvornost je a to dotknout se absolutní svobody, lásky, přítomnosti a tepla, čili toho, čím Bůh stvořil svět.

Zkrátka: to, čemu říkáme "umělecká obrazotvornost", není nic jiného než oddání se představitivosti - p a s i v n í t v o r b a . /Fantazie je jen odpuštělným hříchem obrazotvornosti, její věcnou dětskou chorobou/.

Jak už mé užití slova samo prozrazuje, umění je podle mne náboženského původu, a proto každé výrazně náboženské dílo - i arcidílo - pokládám v jistém smyslu za parafrázi. /Přesněji: jestliže má každý druh umění v podstatě náboženské kořeny, pak náboženské umění vlast-

ně neexistuje - zvláště ne náboženská literatura, která má v sousedství svaté knihy/.

Co je tedy onou nezadržitelně náboženskou přirozeností či vlastností umění?

Myšlím, že našim hříšným pádem se nás nejen skalil rozum, nejen že vše nabrala zlé sklony, ale pokazila se i obrazotvornost, a tím jako by pukla i realita světa. Pokazila se jeho inkarnace, ono konečné dovršení a uzavření, jež v tvářím procesu záleželo především a ne českolí nezávisle jen na naší obrazotvornosti.

Náš pad zrodukoval realitu tvorby na hrou ireálnost existence. Umění je tedy m o - r á l k e u obrazotvorností, její shodou, ale také morálním usilím o navrácení a naplnění inkarnace, neboli realnosti tvářícího procesu. " E t i n c a r n a t u s e s t " - a proto poslední myšlenka každého arcidíla má být ověřovací pečeti tohoto usilí.

Akt uskutečňování inkarnace má výlučně duchovní charakter a podobně jako láska a modlitba svedobně proniká nejrozsáhlejšími časovými intervaly. S oblibou se obrací k minulosti a vybírá si z ní především to, co je tragické a nevyléčitelně špatné, skandální a "neřešitelné". Za své zemřelé se modlí tak, že je doplňuje.

Modně se už napsalo o příbuzenství umění a mystiky. Ve skutečnosti záleží jednota obou v jejich extrémním protikladu. Jsou to dvě linie téže cesty a téže lásky, jedna se vznášá ze světa, druhá se na svět snáší, ale v podstatě jsou spolu hluboce spojené v dynamické rovnováze odfandě poslušnosti a uvolněného šílenství, v jejich nepestižitelném smíru. Jakobův žebřík s vystupujícími a sestupujícími Božími anděly - obecný a jediný způsob,

jak může obrazotvornost najít sebe sama.

Pohlédneme nyní na naši dobu: eseu obrazotvornosti je dostatečně tragický a zneklidňující. Neřekl bych, že své "mozolné" poslání definitivně ztratila, ale nepochybně se dala cestou herese, zabloudila ve slepé uličce. Pochlehla své prvotní slabosti, když totiž začala závidět vědě j i s t o t u . Od toho okamžiku žije zrcadlovým životem a v jistotě stylu touží prožít to, čeho je možno dosáhnout toliko bezvýchovou poslušností, jediné se "sklopenými očima".

Vědecké myšlení - zvláštním způsobem a jakoby mimochodem - otevřelo v umění zrcadlové období narcistických prvků. Od té doby mluvíme o dobrých stylistech. Nastalo období, které nad koncentrovanou inkarnací světa vynáší stylistickou jistotu zdání. Všechny hodnoty velkých literatur jsme se pokusili vměstnat do zrcadla: od kontrolované krásy až po kontrolovanou extázi. Všechno vidíme a všechno víme, a dokonce vidíme a víme lépe, ale když bychom byli raději slepí a živi - obrácení k zrcadlu zády.

Když se duše unaví, a s ní i obrazotvornost, tehdy hypostazujeme svět - svět se stává stylem - asi tak jako unavená láska hypostazuje druhého v sexu. Vedle břemene světa, a jeho věčné tvrdé závazky, se triumfálně tyčí světečnost, tělesnost, jedním slovem duch materialismu, namyšlené panství naší nihilismu obříšené inkarnace, zabezpečené a legalizované jen ohvilkové a povrochné.

A přesto jsme paradoxním způsobem oslepli, tak jako po jistotě prahnoucí žárliivost nevidí nic z drsného člověka, tělesnost - z těla, tak světečnost nakonec nevidí nic ze světa. Ztratili jsme z očí nejen skutečnost, ale v

posledku i naši nejvyšší ambici - profitet vlastní přítomnosti. Výmluvným příkladem je tu soudanské divadlo.

Jednou dne se budíme s vědomím, že to, co se děje na scéně, n i k d e n e e x i s - t u j e . Jako by s věty náhle zmizel příslu-šek. Všechny mistry jsou zbytečné: přivla-tek, přičestí, podstatné jméno, když není to, co silou nic ať muso mělo uskutečnit činnost, vertikálně svědčit. Absurdní drama hledalo vý-choziště se situace divadla odkázaného na ho-rientalitu. Ale jeho římsko je zřejmé. Volit vertikality v e r b u m v desakralizovaném a desakralizovaném světě znamená být totožný s agentem nebezpečí, a jeho bezrozumným ar-zenem. A tak - m-ll se uchovat jakési mti - je třeba si přivlastňovat slovesa mistryho divadla a boletně hořké přivlastky absurdního dramatu. Obě se musí t-ll nedostatku čerstvého vzduchu. Jedno bloudí po povrchu svých přivlast-ek a neospívá a událostem, k "dějství", druhé zase jako ano "dějství" nemá vlastně žádnou ji-nou možnost. Rozšířil mezi nimi je jen v tom, že jedno se pokouší hledat "vertikálně" a druhé "horizontálně".

Na každou cenu chceme být přítomní a právě svou přítomnost jsou snížili přede vším.

Pravda, v zrcadle je všechno intenzivně pře-pole. A to, co je mím, není ničím, ale v pod-statě jedině to má hodnotu. Ale poněvadž to, co jedině má hodnotu, zpravidla, celá bonatství zrc-ada, všechna jeho překvapení přicházejí na-azor.

Ale zrcadlo má přece jen jednu problemáti-ku přednost. A sice tu, že je možno a ním neo-mezene manipulovat. Kdykoliv se v našich časech užší boží proti všelijaké manipulaci, neuvě-ďuje si, že ono samo mnohem dříve zhrdilo, že

právě z jeho dramatického života pochází ona ne-
šťastná elasticita, nešťastná proměnlivost,
schopnost jen zádělivé obnovy.

Naskytá se tedy otázka: můžeme rozšířit drama-
to vlastním rukama? Nevim. Asi ne. Vím pouze,
že Bůh čas od času prokrvívá těch historie a z
milství situace se člověk opět stává poslušným.
Z osvětlení je dnes mrazem. A přece stopy ran a
milení, objevované na přednáškách nabrzděných
ve vitrinách, jsou věcnými literami, literami
života. Věcná věc. Ti, kteří tyto stránky "re-
guli", možná nikdy nespěli k formulaci svých
učin. Ještě jeden o káň tone, jak dalece se
skutečné věci uchylují od poetického hraní-
ce osobního světa. Skutečná konota /daleko od
publikaceho chápání, ve věcném tónu zpracování/
je prostřená stůl, a někdy je kniha - bez oce-
rování - poavin, a z něhož se má že každý dosyta
najít. V božském kontextu - nejčastěji jiný pro-
střed konota, a jiný ji popis. Ale záleží snad
na tom? Bůh, a jedině on, je tím, kdo píše: na
třech ústlostí a nebo na papíře.

Uvažuji nahlas. Tak jako není individuální
spisy, není ani spisy kolektivní. Ale interper-
sonální a ve své bezprostřednosti univerzální
charakter děje je přece konkrétností stále při-
tomnosti všech v á r u n é m . Podobně v dra-
matu obrátivostí - není a má výhledů
bez přijetí nejkrásnějších důvodů. Je-li dnes
vůbec možné nějak definovat ději "náboženského
umění", pak jím bude jedině nekonečná trpě-
lost a bratrské milení. A snad proto, že jsme
všichni bez výjimky zblbli daleko, až k hranicím
možnosti, proto máme nejhůř z uměleckování
"evangelní estetiky". Anež není možno si příst
kejší vtělení a konečným přehledem toho. V žádném
případě nemělo být málo více cílů se smrtelně

slabost, kterou málo vyložit jen řehy, ta
zjevná prohra člověka, v níž jako by byl už
předem obsazen božský - nekonečně intimitní - ek-
vivalent smrtijehvstání.

Není nám zatímke pochopit, že každý v posled-
ku vědecky pracuje na téže kni, dokonce i lite-
ratura desinkarnace, když už nic jiného, pak
alespoň svůj bloudění, urychluje drama - drama
naší obrazotvornosti a drama našeho ztělesnění-
ní - ve smru o v o l u o e .

V roce 1967 jsem na Saint Germain des Prés
náhodou potkal André Breueta, zadli jsme si na
malou černou kávu. Sedli jsme u kavárnašného
stolu, procešovali, říuň ušezání, akoro jako
hlidači, zatímco venku se přelíval napl nahý,
napl fantastický oblečený, "neoděšený" dav,
právě povstal, a lidé. Když jsem nejlépe po-
chopil, že literatara zrcadla - abychom z stali
věrní skleněné materií našeho přirovnání -
se nakonec nezadržitelně mání v literatara
skumavky, vybírá si jen náhlon intenzitu oka-
miku a neodvolatelně přestává ušetit krok s
monstrózními molipetní ulice.

Je všeobecně známo, že Rilke na smrtelné
posteli jediným netrpělivým máchnutím ruky
odmítl všechno, co jeho pero stvořilo: díla i
dopisy. Je rovněž známo, že po celý život
/jakoby veden hlaseu spravedlnosti a přestu-
chou smrti/ projevoval svlátní sympatie k
prostým, nevzdělaným lidem a mladičká selka,
která jediná ho v nemoci ošetřovala, nedařla
ani peněti, či agenií provází. Tento krásný
a tragický dokument je podle mē svědectvím
o dvou věcech. Za prvé, že role naší obrazo-
tvornosti daleko překračuje hranice smení,
a za druhé, že nestačí milovat a velebit
prostotu, ale že se musíme sami znovu nalíst
v její sebezapomnění. Tento střechý dokument,

který zahrnuje stále se opakující pokusy o
 setkání sebe-vědomí /v případě Rilkevé/ a
 "sebe-nevědomí" /pokud jde o prosté selaské
 děvče/, je však podle mě rovněž i obrazem
 naší Evropy.

Zatímco jedna strana našeho kontinentu psala
 od věku drama jedince, svobody a komplikova-
 nosti - druhé se od nezapomnění zabývala problé-
 mem tlaku a těžkém osudu prostých lidí. Vklá-
 dal bych tu na jeden příklad. Západní malíř-
 ství 17. a 18. století, zahrnující od potenciál-
 nino univerza nehybnosti přes renesanci k nez-
 krotné pohyblivosti baroka, zaměřilo své plátno
 na problematiku svobody, zatímco na Východě stá-
 ly ikony nehybné a jen tepem svého soustře-
 dění vyžadovaly a představou samozřejmosti vše-
 ho to, co v našich dobách nebylo možno vyslovit.

Už s tímto jedním příkladem by se dal snadno
 vyvodit závěr, že Západ šel po celá staletí ve
 stínu problematiky svobody a lidského indivi-
 dua, zatímco Východ byl zcela zaujat problémy
 tlaku a lidského kolektivu. A přitom to není
 pravda, ani vzhledem k minulosti, ani vzhledem
 k současnosti. V minulém století naplnil Rostko-
 jevskij na Východě nejvýraznější slova na té-
 ma lidského individua, podobně jako Simone Weil-
 lová v našem století na Západě - na téma lidské
 masy. Vpravdě "poelární" vědycky o všem věděli
 a svěřili. Lze Evropu existující pouze na povr-
 chu /přesněji tří/ jako třetí bych odlišil
 střední Evropu - místo dramatické konfrontace
 oněch dvou. V podstatě je drama obracetvor-
 nosti jen jedno a nedílné. I tehdy kdy na povr-
 chu ve vztáženém p sobení vztáženosti a zrcadla
 nastupují různé obrazy přiaraku a mýby, v
 hloubi panuje nesloenná jednotu, pokora vůči pře-
 smu, záliba ve spravedlnosti, stálou varušení
 a poelárnosti. Pravda, jen někdy je smutná nebo

literatura jmenem této jednoty a stálosti. Ale
záleží na tom, ve skutečné historii obrazotvor-
nosti je mluvení důležitější než každá napsaná
věta.

Ted - poprvé - mluvím o naší obrazotvornosti
bez obrazu, o jejím poučení a nevyčerpatel-
ném zřídle: o hrstčném ztláčení, jež máme všo-
va nepřehlédnout.

János Pilinszky /oti: jános pilinszky/,
1921 - 1981, významný maďarský básník a dramatik, epjaty a předstředím katolických autorů.
Debutoval na stránkách tisku už v roce 1938.
V roce 1948 vyšla jeho první sbírka veršů *Trapéz se horlat /Trapéz a bariera/*, které mu zajistila významné místo v současné maďarské poezii. V padesátých letech se odálcel, protože nechtěl přistoupit na aravní a umělecké kompromisy. Teprve v roce 1969 mu vychází druhá sbírka, nazvaná *Narmanapon /Tretino dne/*. Mezi jeho nejvýznamnější knihy patří *Sagyvarosi ikonok /ikony velkoměsta, 1970/*, *Szalkak /Přích, 1972/* a *Erater /Práter, 1977/*. Napísal také několik scénických útvarů.
Celé pokorné sourodě tvorby Pilinszského se soustřeďuje kolem základních existenciálních problémů, nově pojatých z perspektivy "tady a nyní". "Tady a nyní" znamená podle básníka "uvít po uvítání". Tragická vize lidského osudu se v Pilinszského křesťanské víře pojí s ideou vykoupení lidstva.
Pilinszského poezie má intelektuální charakter, ale přitom je neuvěřitelně konkrétní, uaglová. Každý fragment skutečnosti nabývá pod jeho perem symbolického rozměru.

eneto . . .

jare 83

e n a t o



Epikrát

Péguy

Ti, kteří nemají mystiku

My jsme ti poslední. Téměř poslední z posledních. Hned po nás začíná jiný věk, úplně jiný svět, svět těch, kteří už v nic nevěří a na tom zakládají svou slávu a pýchu.

Hned po nás začíná svět, který jsme nazvali a který nepřestane nazývat moderním světem. Svět, jehož dílem je zhouba. Svět intelektuálů, pokrokářů, svět těch, kteří ví, těch, kteří se nedají poučovat, těch, kteří si nenechají nic namluvit. Svět těch, které nemáme čemu učit. Svět těch, jejichž dílem je zhouba. Svět těch, kteří nejsou ani hlupáci ani pitomci. Jako my. To znamená: svět těch, kteří nevěří v nic, ani v ateismus, kteří se nezasvěcují, kteří se neobětují ničemu.

Přesně: svět těch, kteří nemají mystiku. A kteří se tím chlubí. Aby se nezmýlili, a aby se tudíž nikdo nemohl radovat, ani z té ani z oné strany. Hnutí derepublikanizace Francie je v základech totéž co hnutí její dechristianizace. Dohromady je to jedno a totéž hluboké hnutí, demystikace. Totéž hluboké hnutí, toto jediné hnutí způsobuje, že tento národ již nevěří v republiku a že již nevěří v Boha, že již nechce vést republikánský život, a že již nechce vést křesťanský život /že ho má dost/, dalo by se skoro říci že již nechce ani věřit v modly a že již nechce věřit ve skutečného Boha. Tatáž nevěra, jediná nevěra zasahuje i modly i Boha, zasahuje společně falešné bohy i skutečného Boha, antická božstva, nového Boha, stará božstva i křesťanského Boha. Tatáž sterilita vysušuje obec i křesťanstvo. Politickou obec i křesťanskou obec. Je to čistě moderní sterilita. Moderní svět se nestaví pouze proti starému režimu, ale odporuje, staví se proti všem starým kulturám dohromady, proti všem starým státním zřízení dohromady, proti všemu co je kultura, proti všemu co je obec. Je to skutečně poprvé v his-

torii světa, že celý svět žije a prosperuje.
zdá se že prosperuje navzdory veškeré kultu-
ře.

Svoboda, spravedlnost, pravda - tři evange- liální ctnosti

Nemáme se trápit tím, že moderní doba svy-
zi politickými a parlamentárními demagogie-
mi skresluje svobodu, spravedlnost a pravdu
a nemusíme proto ještě i my popírat tyto
vznešené ctnosti. Podesřelé výroky nemusí
rozvracet i nás samotné. Kdybychom se měli
zříkat všech lidských i světských hodnot
jen proto, že se jich zmocňují politikové
a pokoušejí se je zneužívat, již dávno by
nám nezbylo nic. Politické parlamentární
programy hovoří o svobodě, spravedlnosti
a pravdě. Ale existuje svoboda, spravedlnost
a pravda v teologickém smyslu. Existuje
pravda... Ale začneme tou první. Existuje
svoboda člověka, která je základem součástí

procesu spásy, a která je hermeticky skloubena^s nezasloužeností a nezištností milosti.

/Bůh chce být milován svobodně/. Existuje spravedlnost, o níž je psáno: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam: quoniam ipsi saturabuntur. Blahoslavení hladovějící a žíznící po spravedlnosti, neboť oni budou nasyčeni. Existuje spravedlnost, o níž je psáno: Beati qui persecutiones patiuntur propter iustitiam: quoniam ipsorum est regnum caelorum. Blahoslavení pronásledováni pro spravedlnost, neboť jejich jest království nebeské. A existuje pravda, o níž je psáno: Ego sum via, veritas et vita. Já jsem cesta, pravda i život. Když tedy již deset let pozoruji profesionální "křesťany", předhánějící se v sarkasmech na adresu nejzákladnějších křesťanských ctností jen proto, že tyto ctnosti podvodně ukradli jejich protivníci a přenesli je rafinovaně do moderních politických parlamentárních programů, mám právo konstatovat, že tito ubozí a domělí křesťané jsou první první oklamané a bezpochyby nejslabší a možná nejpolitovanihodnější oběti svých moderních protivníků. Neboť oni popírají své vlastní ctnosti

a nejdražší dcery Ježíše Krista a zapomínají na tři evangelia a zapomínají na sedm blahoslavenství a zapomínají na samotné učení Ježíše Krista a znenužívají a popírají toto vše a pohrdají tím vším pod záminkou, že tyto tři evangelijní etnosti byly sneslouchány podvodně a že se jich snažili přeskrucovat pravdy. Ale takto by nezůstalo vůbec nic.

Úzký svazek

Národy kultury a svobody, liberální nebo svobodné národy tvoří na mapě světa úzký svazek, několik ubohých a ohrožených proužků země, se do šířky útlých, se do hloubky mělkých, tenký povrch, křehký, stále napadáný, stále se třesoucí a stále ohrožený. Ohrožený zaplavením, úplným vyhlazením. V tomto svobodném lidstvu, osvobozeném více či méně, v tomto malém zlouku, jediném, kterého se svoboda alespoň dotkla, v tomto malém fragmentu, který se žene vpřed a může tak snadno utonout, v tomto vrávorajícím je jediná naděje celého světa. Jakou hanbu by na sebe vsali ti, kteří tam patří, poněvadž se tam narodili, kteří mají to

štěstí, tu čest a odpovědnost tam patřit, kdy-
by i oni zapomněli na tíživý rozsah, hmotu
barbarství. Zlomky kultury a svobody, s náma-
hou získané a dobyté lidstvem, určitou částí
lidstva, jsou nepřetržitě ohrožovány mohutný-
mi vlnami barbarství, zvedajícími se odevšad
a pohlcujícími takřka všechny ostatní národy.
Této barbarství se však skrývá dokonce i
uprostřed těchto vyvolených národů a je při-
praveno zničit jediným skokem sbytky a památ-
ky vzdělanosti. Bylo by velkou chybou domní-
vat se, že kultura a svoboda mají v zemích
tohoto úzkého západního okruhu vyhráno. By-
lo by hrubou chybou namlouvat ai, že během
kultury a spravedlnosti a svobody by v lids-
kých dějinách řídila nějaká k dobru směřují-
cí a všeurčující fatalita. Slova, která prý
řekl Jaures: "Nic nemůže škodit" nejsou jen
to nejzvrácenější, co může řečník vyslovit,
nýbrž i to nejnebezpečnější pro blaho lidst-
va. Nemůže-li nic škodit, k čemu pak čin,
k čemu postoj, k čemu mravnost, k čemu celý
život?

"Nic nemůže škodit": to sřejmě ve své neodpus-
titelné lehkomyšlnosti neuvážili, to by se

jin mělo pečlivě vštípit /jednoduchý úvod/,
všem těm krutě trýzněným národům, trpícím
obyvatelům Dálného východu, třistatisíckrát
v krvi utopené Arménii, oné obrovské říši, jež
byla uvnitř nejsurovějším způsobem roztrhána,
všem trpícím Rusům, trpícím dělníkům, nejbíd-
nějším rolníkům, trpícím Židům, trpícím Polá-
kům, všem těm ubohým revolucionářům, všem těm
ubohým vojákům, všem těm politováníhodným měš-
ťákům s jejich intelektuálními zesurověními -
a všichni se stejně trápí, potácejí se ve stej-
ném bludném kruhu, jsou biti stejným neštěs-
tím.

"Nic nemůže škodit." Tak smějí mluvit mučední-
ci. Ale mučedníci vztahují ta slova k sobě
samotným, k trýzni vlastního těla. Tak mluvi-
li řečtí stoikové. A vztahovali to na sebe.
Byla to i slova buddhistických světců. A vzta-
hovali je na sebe. Byla to i slova křesťan-
ských mučedníků. A vztahovali je na sebe. Slo-
va svatých, mudrců, mučedníků. Ale vždy je
vztahovali jen sami na sebe. Byla to slova
Polyeuctova. Ale Polyeucte nevlastnil přepy-
chovou vilu v Passy jako Jaures.

Bylo by velkou chybou namalovat si, že pokrok

světové kultury, pozemská spása lidstva, je automaticky zajištěn k dobru sázející hrou nějakého jezu přizpůsobeného osudu, která by za nás myslil, který by myslil i sám na sebe a místo nás by se staral o poslední cíle lidí a lidstva. A protože zde nepomůže ani teologie ani předvídavá filosofie, zbývá jedna jediná cesta: cesta věčné bdělosti.

Zanikly celé kultury. Americká kultura i kultura staré Atlantidy. Zanikly beze zbytku, úplně a beze stopy. Aniž bychom měli ponětí o těch, které jsou tak mrtvé, že ani nevíme o jejich sarti. Mezi těmi, z nichž se nám dochovaly alespoň nějaké pasátky: stará egyptská kultura, dítě Nilu, kultura Eufratu a Tigrisu, stará hebrejská kultura, ve zlomcích zachráněná z barbarství a nově zaseta renesancí do srdce moderní doby, nejkrásnější kultura světa. Ale dnes se s konečnou platností hroutí pod nárazy současného radikalismu.

Zespochyby je osud člověka a lidstva v základech ohrožen. Ale ještě nikdy nebyl osud lidstva ohrožen natolik, ještě nikdy nebyl tak pochybný, tak vratký jako nyní, uprostřed

hmiloby moderní doby.

Je jasné, že například v 18. století bylo barbarství saháno od svatých břehů dále než dnes. Dnes opět všude zavládly války, krveprolití, tupost /i liberálů/ a barbarství. Všude stoupá hladina vody. A kultury, jediné, jež ve světových dějinách /které se konečně staly dějinami současnými/ byly schopny odrážet nápor barbarství: hebrejská, helénská, křesťanská, jsou dnes stejně ohroženy.

Charles Péguy /1873 - 1914/, "nepraktikující" katolík, odpadlík od socialistické strany, a jedinečnou potřebou "sjednotit to, co svět považuje za nesjednotitelné", soustředí kolem svých čtrnáctidenních sešitů /1900 - 1914/ skupinu spolupracovníků /Halévy, Forché, Guérin, Rolland a j./, která zasahuje do společensko-kulturních záležitostí Francie a vydavatelským kredem "stihnati lež ve všech jejích polohách, lež politickou i lež literární". Vzniká tak postupně Péguyho obsáhlé prosaické dílo / zouborně vychází jako Ouvres en prose, Gallimard 1959/.

Současně z jeho zbožnosti, hluboce cítící bídu světa, i bídu světa křesťanského, kterým je Bůh stále zrazen, vzniká dílo básnické, svým jazykem a myšlenkou stejně jedinečné: Mysterium lásky a utrpnosti sv. Jany z Arku /1910, česky 1916/, Předstín mysteria druhé ctnosti /1912, česky 1971/, Mysterium sv. Kevína /1913, česky 1971/, Koberec vyšívaný sv. Jany /1913, česky 1915/, Čtáři modlitby sv. Kevína /1913, česky 1915/, Dva /1913/. /Ovaha úzký svazek vyšla česky v redakčním výboru nazvaném Druhá odvaha, pořádně z Péguyho pros v roce 1979./

enato . . .

jaro 83

e n a t o



Piet Schoonenberg

OSOBNÍ BŮH - NEOSOBNÍ BOŽSKÉ

Důležitá otázka v dialogu mezi křesťanstvím a východní religiozitou se týká možnosti zprostředkování mezi osobním, resp. neosobním viděním transcendence, resp. božského. Zdá se, že tradiční křesťanské pojetí by mohlo být rozšířeno jak z pozice biblického myšlení, tak z pozice východního náboženství - za hranice dosavadních kategorií. Následující příspěvek obsahuje podněty k tomuto tématu.

Tento systematický rozklad spočívá na osobních úvahách, jež tu předkládám jako křesťanský teolog. Jako křesťanský teolog nemohu zodpovědět všechna východiska své teologie v jedné přednášce. Předpokládám proto, že se hovor o Bohu vztahuje na skutečnost, že slovu "Bůh" odpovídá skutečnost, že Bůh jest. Jinak by celá naše otázka, zda Boha chápat personálně nebo nepersonálně, byla nesmyslná.

První část přednášky jsem zahájil poznámkou, že - zdá se - jak personalismus, tak ompersonalismus mají své kořeny v lidské psyché. A zde bych znovu rád zdůraznil, že žádný z nich není "zvrácený", že oba představují legitimní a potřebné prvky v náboženském chování člověka. Křesťanský teolog počítá vždy s možností, že toto chování je podmíněno a přetvořeno hříchem, takže je možné, že v tomto případě mohou být obě formy deficientní. Připouštíme, že neobstojí pojetí Boha, které z něho činí věc, již lze disponovat, že se v takové takovém pojetí Bůh např. identifikuje s obrazem / což vytýkali izraelští proroci pohanům své doby, nebo je vázán na určitou zemi či chrám / což byl často případ Izraelitů samotných /. To všechno je možné a stalo se to. Může tomu však být také tak, že náboženský,

ba věřící člověk pocituje Boha jako příliš velkého, příliš vznešeného, příliš transcendentního, než aby ho mohl myslet jako osobu. Na druhé straně může být personalistické chápání Boha, výrazem pravé víry - myslím si dokonce, že se každá víra vztahuje vposledku k nějaké osobě; lze však i provozovat personalistickou modloslužbu. Tento případ nenastává jen tehdy, dochází-li k personifikaci přírodních sil nebo lidských vášní, ale i tehdy, vidíme-li Boha na naší straně: tak tomu je např. u křesťanských nebo jiných křížových výprav, nebo v klasickém duchovním vedení či v novějších probuzeneckých hnutích, kde se druhému člověku stanoví, co je Boží vůle. Jak personalistické, tak nepersonalistické pojetí má své přísliby a svá nebezpečí; proto si naše teologická reflexe musí zachovat postoj otevřený a co nejvíc prostý předsudků.

Křesťanská teologie příležitostně vyslovila, že osobní bytí Boží je třeba chápat analogicky k osobnímu bytí člověka, ale tato analogie se příliš nerozpracovávala. Takové rozpracování je však dnes nutné, zvláště v dialogu s východní religiozitou. Jsme toho možná dnešně schopni víc než dříve - nejen proto, že se setkáváme s jinými formami zkušenosti Boha, ale i proto, že naše pojetí osobního bytí člověka může být obohaceno biblickými podněty, moderně západního i východního myšlení. Proto budu v dalším textu uvažovat nejprve o člověku jakožto osobě, abych pak zodpověděl otázku, jak dalece je možné a potřebné chápat Boha jako osobu.

Člověk jakožto osoba

Všem definicím lidského osobního bytí předchází cosi, co bych nazval zkušeností identity. Člověk má jméno, jímž se nejen odlišuje od jiných, ale jímž je taky přítomen sobě samotnému. Pociťuje se jako subjekt vlastního jednání a rozhodování, jež mu nikdo jiný nemůže vzít. Je to on sám, trvale a nezciřitelně. Není nikdo jiný a nikdy se nemůže stát někým jiným. Není také Všeobecnost nebo Vše. Připojíme-li tato omezení k pozitivní hodnotě identity, vytváříme pojem individuality.

Vývoj v západní filosofii

Boethius pojal do své definice osoby ještě něco jiného - totiž že osoba je substance. Není to akcident, není to kvalita, nebo něco, co subjekt modifikuje. Platonská a Aristotelická filosofie nutily Boethia, aby osobu odlišil od všeobecných substancí nebo všeobecných bytostí, a proto mluvil o "individuální substance", což dnes zní tautologicky. Ale i zvířata, rostliny, věci byly pro Boethia individuálními substancemi, takže připojil k pojmu "individuální substance" další určení, totiž "rozumové povahy". Pojem "individuální substance rozumové povahy" shledal uskutečněný v člověku, v andělech a v Bohu. A byť by užití této definice na Boha a na anděly, pro Boethia neproblematické, bylo pro nás sporné, hodí se boethiovská definice

v každém případě na člověka.

Od osvícenectví se definice osoby přesu-
mula z pohledu kosmocentrického do pohledu
antropocentrického. Individualita a racio-
nality zůstávají jejími komponentami, ale po-
suzují se zevnitř jakožto vědomí a svoboda.
Dá se také říci, že tu identita, kterou jsem
vedl na prvním místě, i substancialita, jsou
popisány ve své lidské skutečnosti. Lidská oso-
ba je natolik sama sebou, že ve vědomí je sa-
ma u sebe a jedná ze sebe samé a tak rozho-
duje o sobě samé a uskutečňuje sebe sama ve
svobodě. Substancialita, subsistování nebo
trvání v sobě, má i na lidské rovině takovou
intenzitu, že je to současně bytí u sebe i
bytí ze sebe navenek. Tak je moderní "psycho-
logická" definice osoby v souladu s Boethiovou.
Liší se však od ní tím, že to, co bylo míněno
"rozumovou povahou", rozvíjí a současně od-
krývá jako zvláštní lidský způsob individuál-
ní substanciality. Nadto sebe-vědomí a svobo-
da implikují růst. Člověk nejenže je osobou:
on se osobou také stává. Je důležité, abychom
tuto myšlenku v dalším rozboru nezapomněli.
Dosud uvedený pojem osoby je však nicméně
nutno prolomit. Stále znovu vyzdviho-
vaná indi-
vidualita znamená omezení. Jejím zdůrazněním
se dostáváme do nebezpečí, že budeme osobní
bytí prožívat a promýšlet "personocentricky"
a "narcistně". Proto je třeba uvítat jako osvo-
bození a obohacení, když vztah nejen pojem
osoby nahrazuje, jako tomu bylo např. v To-
mášově nauce o Trojici, ale je i pojat do sa-
motného pojmu osoby, jako je tomu u Hegla, a

v druhé personalistické vlně. I to lze hodnotit jako prohloubení. Individuum samo je totiž vždycky případ zvláštní, případ větší obecnosti, a proto je myslíme jako spojené s jinými, přinejmenším možnými individuy. Lidská osoba je spojena s přírodou - a kulturou - a s jinými osobami. Hegel a zvláště pozdější personalističtí filosofové zdůraznili, že se člověk také osobou stává a v osobním bytí roste tím, že přijímá a utváří tyto vztahy. Člověk se více stává "já", když roste ze vztahu "já - to" k vztahu "já - ty". Přitom je třeba zdůraznit, že vztah k druhému je ovšem účinný vzájemně. Člověk se více stává osobou, ba je osobou pouze tehdy, když se otevírá nějakému "ty", ale na druhé straně se může otevřít jen do té míry, nakolik sám jest.

Rodněty z biblického a východního myšlení

Dosud jsme zhruba rekonstruovali prohlubování pojmu osoby v západní filosofii. Je čas, abychom do dosud získaného pojmu integrovali i to, co nás potkává v rámci jiných kultur. V bibli nacházíme myšlenku, že lidská osoba má své rozpínání a vyzařování, jimiž zpřítomňuje samu sebe: oděv, jméno, potomstvo, posly. To se mi zdá být nejen literární figurou nebo primitivním způsobem vidění. Každý člověk je skutečně centrem silového pole, byť rozličným způsobem. Ovlivňuje věci a osoby ve svém okolí svým viditelným jednáním, ale i magnetickým a nebo elektrickým

vyzařování, které působí na druhé straně úkorně nebo ozdravně. Zde se blížíme sféře "paranormálního", jež však má kořeny v normálním. Je dokonce oprávněná domněnka, že se přitom uplatňují i osobní postoje, jako láska a nenávisť, důvěra a nedůvěra. O "vyzařování" takových postojů lze vést další úvahy; myslím si, že se alespoň všeobecně nedají popřít. Lidská osoba se tedy jeví nejen tak, že ve svých postojích utváří samu sebe, ale i tak, že utváří své okolí. Stává se více sama sebou, ale zpřítomňuje se i ve světě, který činí "svým" světem.

Nezůstává však přes to všechno náš západní pojem osoby "personocentrickým" a tak "narcistní"? Zde se musíme zabývat východním myšlením, ale i tím, co slyšíme z evangelia. Jde o osvobození od egoismu a egotismu. Že je třeba překonávat egoismus je samozřejmé; u egotismu to tak samozřejmé není, zvláště proto, že nejsme zajedno v tom, jak "egotismus" chápat, a jak se liší od egoismu. Egoismem rozumíme chybný mravní postoj, když člověk hledá vlastní výhodu na úkor druhých. Ozná, že egotismus je velmi jemně zabalený egoismus. Může však pramenit z nikdy nekončícího procesu našeho duchovního dospívání. V každém případě je egotismus postoj, jímž se snažíme učinit své já svým objektem a v lastnictvím. Neegotická osoba je neegotická do té míry, nakolik toto vlastnictví nechala za sebou. Má "čistě srdce" jak kdesi říká Dietrich Bonhoeffer: srdce jež není poskvrněno zlem, jež jsme způsobili, ani dobrem jež jsme vykonali.

Ne-egotické osobní bytí můžeme dále popsat tak, že se nejprve zaměříme na psychologický fenomén, jemuž američané říkají "flow experience". Člověk je tak plně zaujat svou hrou nebo prací, natolik "totus in illis", že se z jeho vědomí vytrácí rozdíl mezi jím samým a jeho konáním. Některé jazyky to vyjadřují tak, že člověk je celý "uchem", celý "okem", celý "hrou", a pod. Více mezosobními formami takového vztahu jsou úžas, obdiv a zamilování. Člověk může z takového postoje později výtřízlivět, "přijít k sobě" a rozpomenout se na sebe, ale ve stavu, jež jsme popsali, to právě neudělá. Je "bez sebe". Odstranění reflexe vypíná i pojmové myšlení a jím ovládané mluvení a konání, což se projevuje "neovládanými" gesty, např. ve spontánním tanci, nebo zvuky, od výkřiků na fotbalovém stadionu až ke glosolálii. Sem patří mystické fenomény, nebo průvodní jevy, jež nazýváme extatickými. Celé jádro osoby je pak zabráno, takže člověk nemůže přijmout žádnou jinou lásku, často ani žádné jiné myšlenky, představy, ba ani vjemy. Strízlivěji, ale hlouběji se osoba identifikuje se svým jednáním ve čnostech, jež se zcela spontánně staly "druhou přirozeností", námi samotnými, např. v lásce k bližnímu, kde "levice neví, co činí pravice". Osoba nejen že lásku uplatňuje, ona se láskou stává. Svě já, "život", nebo "duši" přitom "nemáme za kořist", nýbrž ji "ztrácíme" a "zapíráme", abychom ji tak "získali". Obilné zrn, jež zemřelo, přináší mnoho plodů.

Je však ne-egotická osoba s objektem své-

ho jednání, nebo s jiným subjektem, s "ty", sjednocena týmž způsobem jako se svým vlastním jednáním? Nekladu tuto otázku ve smyslu jednoty s Bohem, o níž budeme mluvit později, ale ve smyslu jednoty s věcmi, s přírodou, s kosmem, s druhými lidmi. Tuto otázku je třeba zodpovídat rozdílně. Zdá se, že existuje taková zkušenost jednoty nejen ve stavech dosažených psychodelickými prostředky, ale i v mystice jednoty, jež je základem plotinského vidění Jednoho, hinduistické nauky advaita, zvláště Sankarovy a mnoha projevů zemu. Můžeme se také s nějakou osobou setkat "emoatií", identifikovat se s ní, pocítovat ji jako "alter ego", zcela se pro ni obětovat. Taková osoba se může milujícímu jevit jako jeho vlastní já, tak jako to říká Pavel o Kristu: "Nežiji již já, nýbrž žije ve mně Kristus". Jak vyplývá z celé Pavlovy teologie i z následujících slov, "který se sám vydal pro mne", mluví se tu o Kristu jako o člověku. To též platí v janovských textech o tom, že Kristus zůstává v učednících a oni v něm. Je však třeba mít na paměti, že se u Pavla i u Jana mluví o Kristu "oslaveném". Přesto však při takových zkušenostech dvojitost plně nemizí, jen je zakryta. Po opojné zkušenosti jednoty se může svět znovu zjevit v děsivé oizotě. Bodhisattva se obrací ke svým bližním, aby je osvobodil. Křesťanští apoštolové byli velkými mystiky. A "ono jiné" v jeho jinakosti nepoznáme teprve po extatické nebo mystické zkušenosti, ale ve zkušenosti samé, třeba když obdivujeme nějakého člověka, nebo jsme jím

uchvácení. Filosofická reflexe takových zkušeností, jak jsme naznačili, se má vyrovnat s každodenní zkušeností mnohosti a různosti, aby je nějak integrovala do systému. Plotin s celou řeckou tradicí přiznává mnohosti realitu, i když pokládá Jedno za zcela oddělené od světa. Hinduistické systémy, jakožto radikálně nedualistické, pokládají mnohost za ne skutečnou. Ale i Šankara jí připisuje moc iluze "mája". Žádný monismus se nemůže vyhnout kritice vulgární zkušenosti rozličného. K tomu je třeba ještě poznamenat, že i špatnost, resp. zlo je násilně přehlíženo. Lze se ptát, nespočívají-li všechny monistické filosofie na tom, že vidí jednotu a mnohost výlučně jako protiklady a proto nedovedou myslet jednotu obohacenou mnohostí. Proto bych se spíše rozhodl pro "vzájemnou ne - vnějšnost" osob, než pro "ne - jinakost", spíše pro perichorézi než pro identitu. Nebo, jak říká Sur - Jat Singh: V ne - egotickém osobním bytí nejsou různosti, ale zůstávají rozlišení.

Shrňme ještě jednou, co jsme řekli o lidské osobě: je to individuální substance rozumové povahy nebo individuum, jež je do té míry samo sebou a substituuje v sobě, že je vědomé a svobodné. Na druhé straně je osoba vtažena k druhým a stává se osobou právě tím více, čím více se vztahuje k druhým; což ale současně předpokládá, že je sama sebou. V tomto vztahení k druhým nevytváří osoba jen sebe samu, ale i okolní svět. Tak je lidská osoba centrem vztahového a silového pole. Může však zůstat uzavřena do sebe a sama v sobě spoutá-

na, nejen zlým egoismem, ale i egotismem nebo vlastněním sama, jež však v mnoha případech mohou být zrušeny. I když v takových zkušenostech prožíváme identitu osoby, s jejím jednáním a často i s druhými nebo s kosmem, rozdíl tu přesto zůstává a dříve nebo později se projeví ve vědomí. Proto nemůžeme z definice lidské osoby vyloučit individualitu s její rozlišeností a vymezeností. Musíme ji doplnit relací, ale nemůžeme ji zrušit. Vycházíme-li z tohoto pojmu lidské osoby, můžeme nyní přistoupit k otázce, zda a nakolik můžeme Boha pojímat jako osobu.

Je Bůh osoba?

Myslím, že je jasné, že chceme-li Boha pojímat jako osobu, můžeme tu pojem osoby, utvořený podle lidské existence, používat jen analogicky /poznámka: Jelikož tu nemluvíme o Boží trojjedinosti a na druhé straně v žádném případě nechci pojímat "celou Trojici" jako jedinou osobu, budu mít v dalším textu pod slovem "Bůh" na mysli první osobu božské Trojice. To je v souladu se zvyklostí biblické mluvy. Prosím čtenáře, aby slovo "Bůh chápal tímto způsobem/. Proto bych se nejprve ptal, v jakém smyslu Boha nemůžeme nazývat osobou, potom v jakém smyslu ho můžeme nazývat osobou a uzavřel bych shrnujícími poznámkami.

Bůh není individuální

Při rozvíjení pojmu osoby užitého na člověka jsme nejprve vyzdvihli individualitu. Ta však, jak vidíme, zahrnuje omezení. Už z

toho vyplývá, že Bůh není individuální. On je neomezené bytí, nemá hranic. Znamená to, že se musíme přiklonit k hinduistické nauce advaita?

Ponechávám otevřené, zda nauka advaita v hinduismu může být pochopena stejně nemonisticky jako je nedualistická. Já sám ji přijímám v tomto smyslu: Bůh a svět nejsou "dva" v tom smyslu, jako by je bylo možno sečíst. Už scholastika příležitostně vyzdvihovala, že "Bůh plus svět" je sice více jsoucen, ale ne více bytí: "plura entia sed non plus esse". To můžeme nahlédnout rozličnými způsoby. Bůh není příčinou světa jakožto produktu, stojí cího pouze mimo něj, protože pak by Bůh byl jednoznačně ne - světem a tím by byl omezen. Spíše má bytí světa účast na vlastním bytí Božím, nebo dokonce, jak napovídá řecké slovo "metoché", to bytí "spolu vlastní"? Lze také říci, že Bůh svět nejen přesahuje, transcenduje, ale že je mu i imanentní. Podle známých slov Augustinových / Vyznání III,6 / je současně "vnitřnějším než co je v nás nejvnitřnějším, a vyšším než co je v nás nejvyšším". To všechno však říká v jistém smyslu velmi málo. Vztah mezi Bohem a světem tu stále ještě myslíme podle modelu nitrosvětských vztahů, ale i tento model je třeba překročit. Pak je spoluúčast skutečně spoluvlastnění. Boží bytí je bytím světa. Augustinova formule je nedostačující, protože imanence je podle ní transcendencí v dimenzi hloubky a předpokládá jinakost - nikoli identitu. Možná, že musíme skutečně s Šankarou potvrdit jednotu Boha a světa. Přesto však je to jen jedna stránka věci. Bůh není jednoznačně ne - svět, ale je také ne - svět, a svět je

také ne - Bůh. Transcendujeme tu matematiku, neboť říkáme, že Bůh a svět nejsou dva, ale ani nejsou jedno, nebo - což je totéž - jsou jedno i dva. Transcendujeme tu princip kontradikce, patřící k "rozumu", neboť říkáme, že Bůh a svět současně jsou i nejsou identické, že vztah mezi oběma / nyní zcela hegelovsky / je "identita identity a neidentity". Tato nepřirozená mluva snad naznačí hloubku tajemství, jež zaznělo už v Augustinových slovech. Anglický mystik 14. století, anonymní autor "Oblaku nevědění", formuluje totéž tajemství krátce a pregnančně: "On je tvé bytí, ale ty nejsi jeho bytí".

Zde je ne - dualismus současně ne - monismus. Odtud je zřejmé v jakém smyslu Boha můžeme a musíme nazývat neindividuálním. Bůh má přirozeně svou identitu, nakolik je Bůh a není ani svět ani člověk. Tato identita však není omezena; Bůh není exemplář nějakého rodu; slovo "Bůh" nemůže mít po pravdě množné číslo. Bůh není ani exemplář možného druhu "jsoucen", jež by bylo lze přičíst k jiným jsoucnům. Izrael se učil vidět Boha nikoli jako jednoho z mnoha Bohů; my se musíme učit vidět Boha nikoli jako jedno z mnoha jsoucen. Bůh není individuum a nemá hranice. Jeho jinakost vůči nám není vlastně hranicí. Hranice mezi ním a námi je naše, ne jeho hranice. Tento tajemný vztah mezi Bohem a námi by se dal vyjádřit na způsob Keanu, když se zeptáme: "Jak vypadá hranice mezi dvěma zeměmi, když hraničí jen jedna země?" V každém případě není vztah Boží k nám a náš vztah k Bohu takový, aby se dal jednoznačně pojmut jako partnerství dvou lidí. Bůh není pouze naším partnerem, i když je

také naším partnerem. "Bůh není nikdy prostě "ty" vůči člověku, protože je přítomen v samotném vzniku lidského bytí". Tuto větu podepisuji s podmínkou, že se zdůrazní ono "prostě". Bůh je také naším partnerem,

Jména, jež dáváme Bohu, jsou vzata ze vztahu mezi lidmi, kteří ovšem jsou prostě různí. On je náš Pán, Král, Otec atd. Pokud jsou metaforická a jméno, jemuž dával přednost Ježíš - Abba - není výjimkou. Kdo se modlí, smí Boha poznávat okolo sebe a v sobě, jako básník 139. žalmu; smí ho pocítovat s Augustinem jako "interior intimo meo"; smí dokonce mluvit vyslovit s východními i západními mystiky svou zkušenost jako zkušenost identity. Přesto tu zůstává druhá stránka, kde právě my nejsme Bůh a on se přesto s námi osobně setkává. O tom teď budeme mluvit.

Bůh je přesto osobní

Když jsme Bohu upřeli individualitu jako omezení a vymezení, vyvstává otázka, zda a do jaké míry jsou pro něj výstižné jiné znaky osobního bytí. Uvedl jsem sebe - vědomí; o tom se stačí zmínit jen krátce. Musíme Bohu přiznat ducha, který je přítomen sám u sebe, přitom však mít na paměti všechno to, co bylo řečeno o jeho neomezenosti. Jako Boží bytí, i jeho vědomí proniká a objímá svět. Myslím, že z tohoto hlediska je třeba scholastická dělení oné "scientia Dei" částečně korigovat a částečně pománout. I. vatikánský koncil ve výčtu Božích atributů dokonce vševedoucnost neuvedl a popsal Boha jakožto "nekonečného v rozumu, vůli a vší dokonalosti".

Důležitější je mluvit o Boží svobodě. Zkušenost Boha v mnoha náboženstvích, zvláště v Izraeli a v křesťanství, je zkušenost milostivě volícího, slibujícího, věrného, oddaného, milujícího Boha, což vše zahrnuje svobodu. Zkušenost Boží svobody je v Izraeli a v křesťanství tak obsáhlá, že i vznik světa, ve filosofickém myšlení často chápáný jako nezbytný proces, připisuje svobodnému činu - "plně svobodnému úradku", jak opět říká I. vatikánský koncil.

Poukázal jsem už na to, že se křesťanská teologie právě svým přijetím svobodného stvoření a dějin spásy, kde se Bůh solidarizuje s člověkem, dějin jako zjevení a vykoupění, odlišuje od helenistického myšlení, i když křesťanská teologie osobní chování Boží málo rozvíjela. Přesto je svobodná láska Boží se vším, co obsahuje, "základní rys" Boha a Otce našeho Pána, Ježíše Krista. O Bohu jako osobě mluvíme tedy jen proto, aby zůstala uznána svoboda této lásky. Tato svoboda je svoboda Božího jednání s námi, ale také - jako u člověka - svoboda sebeurčení. "Bůh je láska". On chce sám sebe jakožto lásku k nám. Je to nejsvobodnější a přitom nejzákladnější Boží rozhodnutí, takže všechny atributy, jež mu přiznáváme, musí být chápány z této lásky. Samo jeho osobní bytí je třeba chápat jako osobní bytí utvořené láskou.

Pro tuto lásku můžeme chápat Boží osobu jako ne - egotickou. V mnoha náboženských představách se Bůh jeví jako střed, který na sebe vše vztahuje, majestát, který drtí. Křesťanské představy z toho naprosto nejsou vynaty: v tomto ohledu bude třeba zdůrazňování Boží cti - Kalvínovo "solí Deo gloria"

a Ignácovo "ad maiorem Dei gloriam" kriticky přezkoumat. V bibli Boží sláva znamená Boží vyzařování do světa, váhu /hebr. kabod/, již On klade na misku. To vše ale v posledku činí vždy k vůli svému lidu. Lze říci, že podle Starého zákona je Jahveho sláva záchranou jeho lidu. Podle Ireneje je Boží slávou živý člověk. Do toho je dokonce zahrnuta žárlivost Jahve, jež se někdy jeví jako hledání vlastní cti, jako uražená láska, vposledku však působící spásu jeho lidu. Nový zákon jako celek, nás vyzývá, abychom se vzdali obrazu uraženého a svou vlastní čest hledajícího Boha. Podle Pavla dokazuje Bůh právě Kristovou smrtí svou lásku k nám, netrestající spravedlnost, jež předchází lásku, ale lásku samotnou. Bůh chce zachovat svou nabídku lásky tak, že vydává svého syna našemu odpírání. Spolubytí Boží jenž On vyslovil v hořícím keři slovem "já jsem", se plně uskutečňuje v ukřižovaném Ježíši: Až povýšíte Syna člověka, tehdy poznáte, že jsem to "já". V Ježíšově životě, zvláště na kříži, nejvyšším způsobem vidíme nesebeckou, ne - egotickou lásku. Jak poznal i Sur-Jat Singh: "Vzdal se vší možnosti zdůraznit svou autonomii". Totéž platí i pro Boha otce. Ten svou slávu projevuje v tom, že ztrácí svého Jednorozeného, a tím se vzdává možnosti podržet svou vládu a slávu pro sebe. Tak jako se Ježíš stal Pánem, čímž korunoval své bytí služebníka, tak i jeho Otec vládne a slouží současně, neboť když dal svého Syna, vzdal se i sám sebe. Právě proto, že Bůh je láska, a to láska takového rozsahu, nemůžeme se vzdát toho, abychom ho uznávali jako osobu nebo

jako osobního. Přitom zůstává v platnosti všechno to, co jsme předtím řekli o ne - dvojitosti a ne - individualitě. Bůh není pouze naším partnerem. Nicméně On je láska, jež k nám přichází. Je možno ho nazývat naším nejhlubším bytím, jak jsme to slyšeli od onoho anglického mystika, ale my nejsme On, nevlastníme ho, naopak, právě jeho obdarovávající láska nám dopřává, abychom byli sebou samými. A jeho láska stále dává a stále se s námi setkává. Bůh jako svoboda není nezaměnitelně jsoucí, ale stále přicházející. Zde se ozřejmuje, že kromě svobodného stvoření jsou i dějiny spásy projevem své osobního Boha. V hinduistickém kontextu jsou tantry zásadně nedějinný systém spásy a avatáři se periodicky vrací /avatár znamená doslova: sestoupení/. Ale tam, kde je Bůh při své imanenci také Ty a Já, tam tvoří s člověkem dějiny, tam vydává svůj zákon v určité podobě - po osvobození z Egypta - a tam jeho vtělené slovo umírá za dnů Pontia Piláta. Boží bytí je pak v našem bytí, ale i v jeho příchodu. On je ten, "který je a který byl a který přijde".

Závěrečné poznámky

Ve svém výkladu jsem sám mluvil o osobě a o "osobním". A protože se beze slov neobejdeme, navrhl bych ještě některá jiná. Už jsme poukázali na janovskou výpověď: "Bůh je láska". Každou terminologii je třeba posuzovat podle toho, nakolik slouží k vyslovení daného poselství. Mů-

žeme vzpomenout také na jiné janovské slovo: "Bůh je duch". To není řečeno speciálně o Duchu svatém, ale o Otci, jehož je třeba uctívat v duchu a v pravdě. Toto duchovní bytí Boží nemá nic společného s idealismem, ani s klasickou naukou o Boží nehmotnosti. V kontextu to znamená, že Boha je třeba uctívat v duchu a v pravdě, čímž končí výlučné uctívání v Jeruzalémě, nebo na hoře Garizim. Duchovní bytí označuje tedy Boží neomezenost, neohraničenost, díky níž lze Boha najít všude; je to radikální protiklad starozákonní individualizace, kdy se mysli-lo, že Bůh je přítomen na určitých místech - na nebi nebo na zemi. Přesto však Bůh, jenž je v tomto smyslu "duch" -, má být uctíván, ba hledá ty, kdo ho takto uctívají, což naznačuje naše osobní chování a jeho vlastní iniciativu. Tak je věta "Bůh je duch" - stále chápána v kontextu - vhodným shrnutím všeho toho, co jsme řekli o Bohu jako neindividuálním a osobním.

Důležité v celém tomto rozkladu je, že jde stále o téhož Boha, v celé jeho nedělitelné bytnosti. Bůhnení osobní na nižším stupni a neosobní na vyšším. To s sebou nese také to, že i v chování člověka k Bohu může žít vedle sebe personální nebo dis-logální s vědomím Boží imanence - a naopak. Bhakti a džána se pohybují na stejné úrovni, jsou rovnocenné /Bhakti znamená oddání člověka božskému Ty, džána je meditativní poznání božské všeskutečnosti/.

Přirozeně je možné, že v různých psychologických pojetích a v různých kulturách převládá jedno nebo druhé. Je to dokonce nevyhnutelné a tedy dobré. Ale není tu žádná

principiální podřízenost, protože oba posto-
je zdůrazňují aspekty jednoho Boha. Plnost
modlitby nezahrnuje jen vnoření do vždy už
tu jsoucí imanence Boží, ale i otvírání
člověka vůči Božímu vždy novému přicházení
a sebedarování. V terminologii křesťanské
spirituality by se dalo říci, že se "mysti-
ka bytí" /nebo mystika vnoření/, a mystika
snoubenecká, pohybují na téže rovině. To,
co jsme tu řekli o Božím ne - egotismu
a o sebevyprázdnění/?, nám může poukázat
ještě na třetí aspekt chování k Bohu. Bůh
není jen ten, kdo se-dává-všem, je v nás
imanentní a kdo k nám přichází, ale je tady
a přichází jako ten, kdo se dává všem. Ne-
hledá naše vnoření a náš chvalozpěv nebo
projev lásky pro ně samé, spíše nás posíl-
lá, bere nás s sebou k druhým. Je-li na na-
ší straně, pak proto, abychom my byli na
jeho straně k vůli všem, zvláště k vůli
nejchudším. Nemusíme se stále nořit do Bo-
ha, nemusíme stále na něho zírat, můžeme
ho mít také po boku nebo za zády. Ježíš za-
koušel svého Boha a Otce jako toho, kdo ho
poslal k nemocným a k hříšníkům. Tak byli
mystikové také apoštoly a tak bychom mohli
mluvit i o mystice poslání. Ta je téhož rá-
du, jako mystika bytí a snoubenecká mystika,
neboť má základ v témže Bohu. Ba lze ji chá-
pat jako syntézu všeho lidského chování vů-
či Bohu, neboť Bůh je láska, jež se dává.

Text představuje poněkud zkrácenou část přednášky, kterou přednesl autor, prof. dr. Piet Schoonenberg z university v Nijmegen, na symposiu, jež pořádal r. 1977 indologický institut vídeňské university.

enato . . .

. . . jaro 83

e n a t o



GASTON BACHELARD

POETICKÝ A METAFYZICKÝ OKAMŽIK

Bezle je metafyzikou okamžiku. I v krátké básni nám podává vizi světa, tajemství čísu duše, nějaké bytí a nějaké předměty, a to všechno současně. Pokud se žene jen za časem života, je méně než život; bude víc než život, pokud bude život znehybňovat, prožívat dialektiku radosti a smutku soustředěnou do jednoho bodu. Je tedy základnou současností, na níž rozptýlené, vnitřně rozbité, nespojité, rozervané bytí opět získává svou jednotu.

Zatímco všechny jiné metafyzické zkušenosti vyžadují nekonečných příprav, poezie neuznává úvody, zásady, metody, důkazy. Zavrhuje všechny pochybnosti. Vyžaduje nanejvýš preludium ticha.

Náraz poezie do prázdných slov nejprve způsobí, že umlkne próza a lehkost písně, z nichž přetrvává v duši čtenáře tok myšlenky nebo melodie. Pak - po fázi pouhých zvuků - začíná tvořit svůj vlastní okamžik. Aby básník stvořil

tak složitý okamžik, v němž by se současně spojilo mnohé, ničící běžnou plynulost ujařmeného času.

V každé skutečné básni je možno najít prvky zastaveného času, času, který neplyne podle jednotek své míry. Nazvěme tento čas časem vertikálním, abychom ho odlišili od běžného času, který plyne jako řeka či vanoucí vítr.

Máme tu co činit s paradoxem, který je třeba přesně definovat: čas každé prozodie je čas verti horizontální, zatímco čas poezie je čas vertikální. Prozodie organizuje po sobě jdoucí zvuky, pořádá kadence, navozuje vzrušení i dojetí, často bohužel v nepravou chvíli. Vyvodíme-li důsledky z poetického okamžiku, pomůže nám prozodie identifikovat se s prózou, s tím, co obsahuje: s myšlenkami, pocity, událostmi každodenního života, lineárního života. Ale všechna pravidla prozodie jsou starými, vyzkoušenými prostředky. Jejich cílem je vertikálita, hloubka nebo výše, statický okamžik s metafyzickým rozměrem.

A proto musí být poetický okamžik složitý:

dojímá, přesvědčuje, prosí, utěšuje - je překvapující i intimní. V podstatě je poetický okamžik harmonickým vztahem dvou protikladů. Okamžik básnickovy vášnivé exaltace obvykle obsahuje špetku ohladného rozumu; a i v promyšlené říkance vždycky zůstane trocha vášně. Už samo užití následných antitezí je oblíbeným básnickým prostředkem. Avšak pro okouzlení, pro extázi je nutné, aby se obě antiteze setkaly v jednom znehybněném okamžiku. Vzniká poetický okamžik... Poetický okamžik není vědomím ambivalence, ale je to čistý okamžik, v němž je ambivalence probuzena, je aktivní a dynamická. Poetický okamžik nás nutí přehodnocovat. Naše osobnost se v něm vznáší či sestupuje bez ohledu na pozemský čas, který by ambivalenci redukoval na antitezi a současnost na posloupnost událostí.

O vztahu, jaký vládne mezi antitezí a ambivalencí, se můžeme snadno přesvědčit, jestliže se vcítíme do básníka, který zjevně prožívá v jedné chvíli dva mezní stavy, dvě antiteze, které se rodí zároveň: přičemž druhá není vyvo-

lána první. Tehdy objevíme skutečný poetický okamžik verše v těch momentech, v nichž je lidské srdce schopno obrátit antitezi. Pevně spojené antiteze se nám prozrazují svým specifickým časem: místo mužného, hrdého času, který útočí a ničí, místo jemného, poddajného času, který nařiká a pláče, máme tu najednou okamžik a n d r o g y n n í .

Tajemství poezie je její a n d r o g y n n o s t .

A je to ještě vůbec čas, onen pluralismus vzájemně si odporujících událostí uzavřených v jediném okamžiku? Je to ještě vůbec čas, ona vertikální perspektiva dominující nad poetickým okamžikem? Ano, protože shromážděné události tvoří uspořádanou současnost. Ona dává okamžiku rozměr, protože organizuje jeho vnitřní řád. Přece čas je pořádek a nic víc. A každý pořádek je čas. Pořádek momentální ambivalence je tedy časem. Básník objevuje vertikální čas vlastně tehdy, když rezignuje na čas horizontální, na čas, v němž se lidé stávají lidmi, v němž postává svět i život.

A toto jsou tři stavy, které je třeba postupně zakusit, aby se člověk uvolnil z vazeb horizontálního času:

1/ - je třeba zbavit se návyku vztahovat svůj čas k času ostatních lidí - je třeba rozbit sociální rámec trvání;

2/ - je třeba zbavit se návyku vztahovat svůj čas k času věcí - je třeba rozbit fenomenologický rámec trvání;

3/ - je třeba zbavit se návyku - což je těžké - nevztahovat svůj vlastní čas k času vlastního života, neuvědomovat si už tlukot vlastního srdce a radosti, jež se v něm vzdouvá, je třeba rozbit vitální rámec trvání.

Jedině tak můžeme ve středu svého já dosáhnout stavu autosynchronizace. Tehdy mizí periferie života, čas už neplyne. Tryská.

Aby zachytili, či spíše objevili onen poetický okamžik, takoví básníci jako například Mallarmé přímo znásilňují horizontální čas, převracejí syntax, zadržují a přetvářejí důsledky poetického okamžiku. Komplikovaná prozo-

die háže oblásky na hladinu, aby vlny roztříštily prchavé obrazy, aby víry zničily reflexy. Když čteme Mallarmého, máme často pocit, že jde pozadu a ničí uplymulé okamžiky. Takže prožíváme - už vzdálení - ony chvíle, které bylo třeba prožít tehdy: pocit o to podivnější, že ho neprovází lítost, ani bolest, ani nostalgia. Tento pocit vzniká z obráceného času, který někdy působí, že ozvěna se ozve ještě před zavoláním, že souhlas obsahuje odmítnutí.

Jiným, šťastnějším básníkům se daří přirozeně uchopit ztracený okamžik. Baudelaire, právě tak jako Čínané, vidí hodinu v očích kočky, hodinu lhostejnou, kdy vášně je tak dokonalá, že s pohrdáním odmítá své naplnění: "Já pak, když se skloním ke své krasavici Felině . . . v studánkách hlubánkách jejích očí vždy - ať je den či noc, v plném světle nebo v temnotném stínu - zřetelně zřím hodinu, stále touž dlouhou, předlouhou hodinu hodin, obsáhlou jako vesmír, nedělenou na minuty ni vteřiny, hodinu, jež plynouc neuplývá, na hodinách nevyznačenou - a přec lehkou jak vzdach, lehkou jako mžik oka."

Básníci, kteří realizují okamžik s takovou svobodou, tvoří poezii, která se nevyvíjí, ale navazuje, splétá uzel za uzlem. Jejich drama trvá nevyplněné. Jejich bolesti je palčivé ticho...

Když půlnoč setrvává v rovnováze, aniž by očekávala oddechu, shodí ze sebe básník zbytečnou přítěž života; zakouší abstraktní pocit ambivalence bytí a ne-bytí. V těchto propastech lépe spatřuje své vlastní světlo. Jeho samota mu dává osamělou, nerozdělenou mysl, která se povznáší, utichá a stává se čistou exaltací.

Vertikální čas se vznáší. Tmu, kdo umí číst Havrana /Baudelaireův překlad/, už nikdy nezazní půlnoč horizontálně. Zvučí v duši a sestupuje stále níž, stále níž... Jsou noci, kdy mívám odvahu sestoupit do hloubky, až ke dvanáctému úder úderu, ke dvanácté vzpomínce... A pak se vracím do plochého času: znovu se zapojuji do řetězce událostí, do existence, do života. Máme-li žít, je třeba stále zrazovat objevující se přízraky.

Onen vertikální, sestupný čas pojímá nejtěžší trápení, trápení bez časové příčiny, bezdůvodně pronikající srdcem a nikdy neslábnoucí.

Na vznášejícím se vertikálním čase se rodí ukoupení bez naděje, prapodivné sebeukoupení nevyžadující útěchy.

A tak to všechno, co nás dělí od příčiny i odškodnění, a všechno, co protřeští naší intimní historii a našim tužbám, to, co znehodnocuje jak minulost, tak budoucnost, to všechno je obsaženo v poetickém okamžiku.

Pokud by si někdo chtěl prostudovat malý úsek vertikálního, poetického času, ať vkročí do poetického okamžiku usmívající se bolesti v momentě, kdy usíná noc a propast začíná trvat v bezčasovosti, kdy vůbec není znát, že se hodiny zastavily, kdy samota tryská sama ze sebe. Ambivalentní póly usmívající se bolesti se právě setkaly. Sotva postřehnutelná oscilace mění jejich vzájemnou polohu. Usmívající se bolest je jednou z nejhlubších ambivalencí citlivého srdce. S naprostou samozřejmostí se rozlévá ve vertikálním čase, i když žádný z obou momentů, úsměv ani bolest, předtím neexistoval. Bořit se obrací, nebo lépe řečeno, naše schopnost obracet je nasycena pocitem: úsměv bolí, bolest se směje

a obojí přináší ukojení. Žádný z postupně vyjádřených časů není příčinou druhého. Z toho plyne, že nemohou být dobře vyjádřeny v postupujícím, horizontálním čase. Mezi nimi je něco, co nemůže být zakoušeno jinak, než že se povznese pocitem utichající bolesti, vzletem duše, která ví, že prelud ji opouští. Tehdy se i neštěstí stává něčím krásným jako květ. Citlivý metafyzik nalezne v usmívající se bolesti formální krásu neštěstí. Prostřednictvím příčinné funkce formy pochopí význam dematerializace, v níž se tvoří poetický okamžik. To je další důkaz, že příčinnost formy působí uvnitř vertikálně nasměrovaného okamžiku, zatímco příčinnost vyvolávající čin působí v životě a ve věcech horizontálně a hromadí tak okamžiky rozdílného napětí.

V perspektivě okamžiku je pochopitelně možno zakusit ambivalenci sahající daleko do budoucnosti: "Už jako děcko jsem měl v srdci dva pocity: odpor k životu a extázi života." /Baudelaire/

Okamžiky, v nichž se tyto pocity objevují zároveň, znehybňují čas, neboť se objevují spojené, fascinované životem. Povznášejí bytí nad

prosté trvání. Ambivalence tohoto druhu se nemůže projevit v čase seřazených událostí jako obvyklá bilance přechodných radostí a smutků. Tak extrémní, tak fundamentální protiklady uvolňují metafyziku okamžiku. Tehdy prožíváme tuto oscilaci v jednom okamžiku po sobě jdoucími extázemi i pády, a to i tehdy, když jsou v rozporu s událostmi: odpor k životu nás může přepadnout ve chvíli rozkoše tak nezadržitelným způsobem jako hrdość v neštěstí. Cykličnost nálad, která probíhá v obvyklém čase v závislosti na měsíční fázi nebo pod vlivem kontrastních situací, je parodií fundamentální ambivalence. Jedině prohloubená psychologie okamžiku by nám mohla poskytnout potřebnou základnu pro porozumění dramatu poezie.

Na druhé straně je překvapující, že básník, který beze zbytku zachytil rozhodující okamžik bytí, je básníkem ekvivalentů. Baudelairovy ekvivalenty nejsou - jak se často vykládá - obyčejnými transpozicemi, jakýmsi kódy smyslových analogií. Jsou vrcholným stavem citlivého bytí, pro-

žitým v jediném okamžiku. Ale současnost dojmů, pojící vůně, barvy a zvuky, uvolňuje současnosti mnohem vzdálenější a hlubší. V obou jednotách tmy a světla nacházíme věčnost dvojice dobra a zla. To, co v sobě obsahuje obrovitost tmy a jasů, nám vůbec nemusí sugerovat prostorovou vizi. Tma a světlo jsou závažné nikoliv svou rozsáhlostí a nekonečností, nýbrž svou jednotou. Tma není prostor. Je hrozbou věčnosti. Tma a světlo jsou nehybné okamžiky, tmavé či jasné, radostné či smutné, tmavé či jasné, smutné i radostné. Poetický okamžik nebyl nikdy plnější než ve verši, který nám umožňuje asociaci obrovitosti dne a noci. Ještě se nikomu nepodařilo zaříditi, aby-
chom tak fyzicky zakoušeli ambivalenci pocitů, manicheismus principů.

A tak v meditaci přicházíme často k následujícímu závěru: každá etika je okamžitá. Etický kategorický imperativ nemá smysl svého bytí v trvání. Neobsahuje žádnou příčinu, neočekává žádný důsledek. Ubírá se přímo, vertikálně, v čase forem a charakteru. Básník je tedy přirozeným průvodcem metafyzika, toužícího pochopit

všechny možnosti okamžitých vztahů, onoho různé-
ho posvěcení: neboť se vyhýbá filozofickému,
zjednodušenému dualismu podmět - předmět a tím
pádem se nedá ani omezovat dualismem sobectví -
povinnost. Básník vyvolává k životu subtilnější
dialektiku. Zjevuje současně, v téže okamžiku,
součinnost formy a charakteru. Ukazuje, že for-
ma je charakterem a charakter formou. Tak se
poezie stává okamžikem formální příčiny, okamží-
kem síly charakteru. Nezajímá se tedy, co ničí,
rozpuští - trváním, které tříští ozvěny. Hledá
okamžik. Jen okamžik je jí zapotřebí. Tvoří ten
okamžik. Mimo onen okamžik už je jen próza a pí-
seň. Jen ve vertikálním čase znehybněného okam-
žiku nachází poezie svou specifickou dynamiku.
To je čistá dynamika čisté poezie. Dynamika
vznášející se vertikálně v čase forem a charak-
teru.

GASTON BACHELARD /1884 - 1962/

Studoval matematiku a do roku 1930 přednášel fyziku a chemii. Po získání doktorátu z filosofie vedl katedru filosofie na universitě v Dijonu. Od roku 1940 vedl katedru historie a filosofie vědy na Sorboně.

Z jeho spisů u nás vyšly: Plamen svíce, Praha 1970; Psychoanalýza ohně, Bratislava 1970; Nový duch vedy, Bratislava 1981.

Zde uvedený text pochází z knihy La Droit de rêver, Presses Universitaires de France, 1970

enato . . .

. . . jaro 1983

enato



R o b e r t W a l s e r

B a s t a a j i n é v y p r á v ě n í

B a s t a

Přišel jsem na svět tehdy a tehdy, byl jsem vychován tam a tam, chodil jsem řádně do školy, jsem to a to a jmenuji se tak a tak a moc nemyslím. Co se pohlaví týče, jsem muž, z hlediska státu jsem dobrý občan a náležím k lepší společnosti. Jsem čistotný, tichý, milý člen lidské společnosti, takzvaný dobrý občan, vypiji si rád svou sklenici piva ve vší počestnosti a moc nemyslím. Rozumí se, že rád dobře jím a stejně tak se rozumí, že ideje jsou mi vzdálené. Bystřé myšlení je mi zcela vzdálené; ideje jsou mi úplně vzdálené, a proto jsem dobrý občan, protože dobrý občan moc nemyslí. Dobrý občan si jí své jídlo a basta!

Hlavu si nijak zvlášť nenamáhám, to přenechávám jiným lidem. Kdo si namáhá hlavu, stává se nenáviděným; kdo moc myslí, platí za nepřívětivého člověka. Už Julius César ukázal svým tlustým prstem na hubeného Cassia se vpadlýma očima, jehož se bál, protože v něm tušil ideje. Dobrý občan nesmí vzbuzovat strach nebo podezření; mnohé myšlení není jeho věcí. Kdo moc myslí, stává se neoblíbeným. Spaní a dřímání je lepší než básnění a myšlení. Přišel jsem na svět tehdy a tehdy, chodil jsem tam a tam do školy, čtu příležitostně ty a ty noviny, vykonávám to a to

jsem tak a tak stár, jsem dobrý občan a dobrý jedlík. Hlavu si nijak zvlášť nenamáhám, to přenechávám jiným lidem. Přílišné lámání si hlavy není mou věcí, neboť kdo moc myslí, toho bolí hlava a bolení je naprosto zbytečné. Spaní a dřímání je lepší než lámání si hlavy a sklenice piva ve vší počestnosti je ještě lepší než básnění a myšlení. Ideje jsou mi naprosto vzdálené a hlavu si za žádných okolností nechci lámat, to přenechám vedoucím státníkům. Proto jsem taky dobrý občan, proto mám klid, proto si nepotřebuji lámat hlavu, proto jsou mi ideje úplně vzdálené, a proto mám strach z přílišného myšlení. Z bystrého myšlení mám strach. Když usilovně myslím, dělá se mi úplně modře a zeleně před očima. Raději si vypiji dobrou sklenici piva a přenechám ono bystré myšlení vedoucím státním činitelům. Státníci mohou podle mě myslet tak bystře, jak chtějí a tak dlouho, dokud jim hlavy nepuknou. Mně se dělá vždycky modře a zeleně před očima, když si namáhám hlavu a to není dobré, a a proto si namáhám hlavu co možná nejméně a zůstávám pěkně bez hlavy a bez myšlenek. Když budou jen vedoucí státníci myslet, až se jim bude dělat modře a zeleně před očima, až se jim hlava rozskočí, pak je všechno vpořádku a našinec si může klidně pít svou sklenici piva ve vší počestnosti, s chutí dobře jíst a v noci měkce spát a dřímát s vědomím, že spaní a dřímání je lepší než lámání si hlavy a lepší než básnění a myšlení. Kdo si namáhá hlavu, činí se jen neoblíbeným a kdo dává na jevo úmysly a domněnky, platí za nepřívětivého člověka, ale dobrý občan nemá být nepřívětivý, nýbrž přívětivý člověk. Přenechávám s klidným

srdce bystré a hlavu lámající myšlení vedoucím státníkům, neboť našinec je přece jen solidní a bezvýznamný člen lidské společnosti, takzvaný dobrý občan nebo šosák, který si rád vypije svou sklenici piva ve vší počestnosti a rád jí své dobré, tučné, pěkné jídlo a basta!

Státníci mají myslet, dokud nezjistí, že se jim dělá modře a zeleně před očima a že mají bolení hlavy. Dobrého občana nemá nikdy bolet hlava, spíše mu má vždycky chutnat jeho dobrá sklenice piva ve vší počestnosti a v nosi má měkce spát a dřímat. Jmenuji se tak a tak, přišel jsem na svět tehdy a tehdy, byl jsem tam a tam řádně nahnán do školy, čtu příležitostně ty a ty noviny, povoláním jsem to a to, je mi tolik a tolik let a zříkám se toho mnoho a namáhavě myslet, protože namáhání a lámání si hlavy s potěšením přenechávám vedoucím a řídícím hlavám, které se cítí být odpovědné. Našinec necítí ani zevnitř ani zvenčí žádnou odpovědnost, neboť našinec pije svou sklenici piva ve vší počestnosti a moc nemyslí, nýbrž přenechává toto velice zvláštní potěšení hlavám, které nesou odpovědnost. Chodil jsem tam a tam do školy, kde jsem byl nucen namáhat si hlavu, kterou jsem od té doby už nikdy nenamáhal a nezaměstnával. Narodil jsem se tehdy a tehdy, nesu takové a takové jméno, nemám žádnou odpovědnost a nejsem v žádném případě jediným svého druhu. Naštěstí je jich mnoho, kteří si jako já nechají chutnat svou sklenici piva ve vší počestnosti, kteří právě tak málo myslí a kteří si právě tak málo nechávají lámat hlavu jako já, kteří to raději přenechávají jiným lidem, napří-

klad státníkům. Bystřé myšlení je mně, tiché-
mu členu lidské společnosti, zcela vzdálené a
naštěstí nejen mně, nýbrž legiím takových, kte-
ří jako já s chutí jedí a moc nemyslí, jsou
tak a tak staří, byli tam a tam vychováni, jsou
čistotnými členy lidské společnosti jako já a
dobrymi občany jako já a jimž je bystré myšle-
ní právě tak vzdálené jako mně a basta!

N e r v ó z n í

Jsem už trochu zkřehlý, rozbodaný, rozmačkaný, podupaný, proděravělý. Hmoždíře mě roztloukly. Už se trochu drobím, trochu se rozpadám, ano, ano! Propadám se a jsem už trochu na suchu. Trošičku jsem opářený a spálený, ano, ano. To je z toho. To je z toho žití. Starý sice v žádném případě ještě nejsem, osmdesát mi sice v žádném případě není, ale už mi taky není šestnáct. Zcela určitě jsem už trochu starý a opotřebovaný. To je z toho. Už se trochu rozpadám a drobím, jako omítka. To je z toho žití. Jsem už trochu přežitý? Hm! Může být. Ale osmdesát přece ještě dlouho mít nebudu. Jsem velmi honoževnatý, to mohu potvrdit. Mladý už nejsem, ale starý taky ještě nejsem, zcela určitě ne. Stárnu, vadnu už rochu, ale to vůbec nevádí; úplně starý ještě nejsem, ačkoliv jsem pravděpodobně už trochu nervózní a vyžilý. To už je dáno přírodou, že se člověk časem trochu drobí, to vůbec nevádí. Velmi nervózní ostatně nejsem, mám jen nějaké vrtochy. Jsem někdy trochu divný a vrtošivý, ale doufejme, že nejsem proto úplně ztracen. Nechci si pomyslet, že už jsem ztracen, neboť říkám opět, že jsem

neobvykle tuhý a houževnatý. Držím se a odolávám. Jsem dosti nebojácný. Ale nervózní trochu jsem, nepochybně trochu ano, velmi pravděpodobně trochu jsem, nepochybně trochu možná jsem. Doufám, že jsem trochu nervózní. Ne, nedoufám, v něco takového se nedoufá, ale obávám se, ano, obávám se. Obávat se je zde lepší než doufat, nepochybně. Ale strach z toho, že jsem nervózní, určitě nemám, zcela určitě ne. Vrtochy mám, ale strach z vrtochů nemám. Mé vrtochy ve mně nevzbuzují ani nejmenší strach. "Vy jste nervózní", mohl by mi někdo říci, a já bych mu chladně odpověděl: "Velevážený pane, já to vím, vím, že jsem trochu zkřehlý a nervózní". A přitom bych se velmi povýšeně a velmi chladně usmíval, nad čímž by se ten druhý snad trochu hněval. Kdo se nehněvá, ten ještě není ztracen. Když se na své nervy nehněvám, pak mám nepochybně ještě dobré nervy, to je jasné a zřejmé. Je jasné, že mám vrtochy, že jsem trochu nervózní, ale je mi právě tak jasné, že jsem chladnokrevný, z čehož se neobvyčejně těším a že jsem dobré mysli, ačkoliv už trochu stárnu, drobím se a vadnu, což konečně je dáno přírodou a což tedy docela chápu. "Jsi nervózní", mohl by někdo přijít a říct mi. "Ano, jsem neobvyčejně nervózní", odpověděl bych a vskrytu bych se nad tou velkou lží smál. "Všichni jsme trochu nervózní", řekl bych a srdečně bych se nad tou velkou pravdou smál. Kdo se ještě směje, není ještě úplně nervózní, kdo ještě snese pravdu, není ještě úplně nervózní; kdo dokáže zůstat klidný, když slyší něco tak trapného, ten ještě není úplně nervózní. Nebo kdyby někdo přišel a řekl mi: "Ó, ty jsi ale nervózní", pak bych mu docela jednoduše, zdvo-

řile a způsobně řekl: "Ó, já jsem ale nervózní, já to vím". A věc by byla vyřízena. Vrtocy, vrtocy člověk musí mít, musí mít odvahu žít se svými vrtocy. Tak se žije pěkně. Nemusí mít strach ze svého podivínství. Strach je vůbec pošetilý. "Jste silně nervózní!"

"Ano, pojd' jen a klidně mi to řekni! Děkuji ti."

Tak nebo jinak bych mluvil a bral to jako jemný a zdvořilý žert. Ať je člověk zdvořilý, příjemný a dobrý a když mu někdo řekne, že je nervózní, tak o tom nemusí být vůbec přesvědčen.

D o p i s j e d n o h o m u ž e
j e d n o m u m u ž i

Píšete mi, že máte strach, protože jste bez místa a protože se musíte obávat, že zůstanete dlouho bez výdělků. Jsem o něco starší než Vy a mohu Vám ze zkušenosti radit. Nebojte se přece. Nemyslete dál. Máte-li snášet nedostatky, buďte hrdý, že je smíte nést. Žijte tak, abyste vystačil s polévkou, kouskem chleba a sklenkou vína. To se dá. Nekuřte, protože to Vám odnímá tělesné síly, které musíte využít. Máte před sebou nebývalou svobodu. Všude kolem Vás voní země, patří Vám, chce Vám patřit. Dopřejte si ji. Bázlivci si nedopřávají nic. Jenom pryč se strachem. Nebuďte hrubý a nezlořečte žádnému člověku, ani tomu nejhoršímu. Zkuste raději milovat tam, kde druhý, méně rozvázný a silný, by nenáviděl. Věřte mi toto: Nenávist rozrušuje lidského ducha ničivým způsobem. Milujte všechno. Nic neztratíte, budete-li marnotratný. Vstávejte brzy ráno, moc neseďte, spěte s mírou a rychle. To se dá. Jestli trpíte horkem, nevšimněte si toho příliš, nýbrž dělejte, jako byste to nepozoroval. Když přijdete k čerstvému lesnímu prameni, neváhejte se z něho napít. Když Vám někdo ze slušnosti něco dá, jen berte,

ale se zdráháním. Zkoušejte se každou hodinu, počítejte se sebou, rozprávějte raději s vlastním duchem než s rozumem učenců. Vyhýbejte se učencům, neboť to jsou, až na malé výjimky, lidé bez srdce. Udělejte si častěji příležitost k smíchu, k žertování. Výsledek: Stane se se krásnějším a vážnějším člověkem. Buďte - i když Vám to často bude zatěžko - ve všem krásný. Oblékejte se elegantně, to Vám zjedná úctu a lásku. Není k tomu třeba peněz, jen mít pro to smysl. Co se děvčat týče, většinu si jich držte od těla. Cvičte se v odříkání. Zvykejte si na to mít vždy nějaké utrpení, podle toho se pozná krásný muž. Ten který nejvíce trpí, je nejlepší. Naučte se to. Člověk se všechno naučí. Napíšu Vám zas někdy.

Simon byl dvacetiletý muž. Byl chudý, ale neučinil nic, aby své postavení zlepšil.

R o b e r t W a l s e r se narodil v Bielu v rodině knihvazače Adolfa Walsera a dcery taviče sýrů Elisy Martiové 15. dubna 1878. Jeho mládí bylo zastíněno úpadkem rodičovského papírnického a hračkářského obchodu /otec nevykonával své původní zaměstnání/ a nemocí a brzkou smrtí matky /1894/. Po gymnáziu se na přání otce začal učit bankovníctví. Byl ochoten stát se čímkoli. Ve Stuttgartu pod dojmem nešťastného osudu velkého mima Josefa Kainze pohřbil své plány stát se hercem a rozhodl se stát se básníkem. Roku 1896 cestoval pěšky přes Tübingen a Schaffhausen do Zürichu a zde také napsal své první prozaická díla - dramolety /divadelní hry částečně ve verších, které vyšly knižně roku 1919 pod titulem Komédie/. Vystřídal několik krátkodobých zaměstnání, mj. v kantonální bance. Jeden čas byl sluhou u jisté židovské dámy, vojákem v Bernu, písařem, dělníkem v gumařské továrně a v roce 1903 sekretářem jednoho inženýra ve Wädenswilu. Jen co si vydělal trochu peněz, opustil místo, aby mohl psát. "Nechci mít žádnou budoucnost, chci mít jen přítomnost... Budoucnost máme jen tehdy, když nemáme žádnou přítomnost..." /Souro-

zenci Tannerovi/. V roce 1904 vyšly Walserovy skici, portréty a fantazie pod názvem Úvahy Fritze Kochera. Úspěch této knihy, kterou Walserův bratr Karl vyzdobil secesními ilustracemi byl tak malý, že celý náklad byl v jednom berlínském obchodním domě prodán za výprodejní cenu. Na přelomu století odcestoval Walser do Mnichova, kde se seznámil s Wedekindem, Daut-hendeyem, Bierbaumem, Schröderem, Heymelem, Behmerem, Kubinem a hrabětem Eduardem von Key-serling. Na podnět Bruno Cassiera začal v roce 1906 psát svůj první román Sourozenci Tannerovi, který dokončil v několika týdnech. Chris-tian Morgenstern řekl o 29letém autorovi: Ten-to muž bude po celý svůj život takto mluvit a bude mluvit mluvit stále krásněji a významně-jí; jeho knihy se stanou zvláštním, zázračným zrcadlem života, života, který on, dnes spíše květina než člověk, prorůstá a jímž je prorús-tán..." A Walser mluvil. Jeho druhý román Pomoc-ník vyšel roku 1908, třetí, Jakub z Guntenu, roku 1909. Znamé časopisy otiskovaly jeho fe-jetony akrátké prózy, které vyšly v Lipsku se-brané do svazků Úvahy /1913/ a Historky /1914/. Ale knihy neměly žádný úspěch. Walser žil v bí-dě a ve společenské izolaci a nakonec upadl do hluboké krize. "Není to se mnou dobré. Úpadám. Tonu v trudnomyslnosti; neznám se, víc se nena-lézám... Do společnosti, to jest tam, kde se setkává svět, který znamená svět, jsem necho-dil. Neměl jsem tam co pohledávat, protože jsem byl neúspěšný. Lidé, kteří mezi lidmi nemají žádný úspěch, nemají mezi lidmi co hledat." Když se zklamán v roce 1913 vrací do Bielu, bylo to jako útěk. Bydlel v hostinci U modré-ho příže, v malé podkrovní světnici, odkud vy-

cházel na své každodenní vycházky nebo i dlouhé výlety do okolí a sepisoval si své dojmy do krátkých próz. Pomalu se zase stával sám sebou.

Práce z těchto dob vycházejí ve sbornících: Básničky /1914/, Krátké prózy /1916/, Malá próza /1917/, Život poety /1918/, Mořská země/1919/. Stále více se Walser odklání od přítomnosti k minulosti - "V mé paměti musí být obrovská síla, a jsem rád, že je. Vzpomínky jsou život."

Roku 1920 jede do Bernu a přijímá - z důvodu finanční nouze - místo v kantonálním archivu. Ale brzy došlo ke konfliktům s nadřízeným a Walser po půl roce znovu místo opouští. Znovu žije jako svobodný spisovatel. Začíná zase psát básně, vzniká román Theodor /jehož rukopis se v jednom nakladatelství ztratil/ a značný počet nových prozaických skic, které byly jen z malé části vydány v roce 1925 pod názvem Růže.

V té době, kdy vznikly dvě třetiny Walserovy tvorby, bojuje básník opět s literární neúspěšností a jejím následkem - bídou, avšak bylo by nedorozumním myslet si, že byl proto nešťastný. Prodělal sice několik duševních krizí, v nichž se už ohlašovala choroba, ale i přesto byl velmi klidný a šťastný, měl silné sebevědomí.

Ale už na konci bernského období se množily sebezpochybnosti, docházelo k novým krizím. Začal pít, podléhal bludům a sebeobviňujícím pocitům a konečně po několika nezdařených pokusech o sebevraždu svolil s umístěním v léčebném zařízení v Bernu. Nějaký čas ještě psal pro časopisy, ale pak utichl, stáhl se zcela do sebe, popřel celou svou básnickou existenci a kategoricky se distancoval od své-

ho díla. V roce 1933 přesídlil do ústavu v Herisau, kde úzkostlivě dodržoval ústavní řád a zcela se utekl do anonymity života pacienta. Jeho jediným kontaktem s literárním světem byl v těchto posledních letech curyšský spisovatel Carl Seelig, jeho přítel a poručník, který ho doprovázel na dlouhých nedělních procházkách a směl být jeho důvěrníkem.

Robert Walser, o němž Oskar Loerke řekl, že objevil vyprávění jako takové, bez předmětu, byl během svého života neúspěšný autor. Přes úctu, kterou mu projevovali známí současníci jako Kafka /za jehož předchůdce a duchovního průvodce je Walser pokládán/, Morgenstern, Walter Benjamin a Musil, kritici a kolegové ho nebrali vážně. Po novém vydání výboru z Walserova díla v roce 1954 napsal Werner Weber v Neue Zürcher Zeitung: "Nezapomněli jsme na tohoto básníka proto, že nám ve slovech zjevil nepohodlnou pravdu o naší době - otřes perspektivy? A že nám ji podal zabalenou v žertu? Nikdy ho nebudeme moci vzít dost vážně." Dnes platí Walser u znalců jeho díla nejen za nejvýznačnějšího prozaistu ve Švýcarsku po Gotfriedu Kellerovi, ale i za jednoho z největších evropských básníků tohoto století.

Robert Walser zemřel odpoledne 25. prosince 1956 na procházce v Rosenbergu u Herisau. Děti ho našly mrtvého ležet ve sněhu.

Přeloženo z knihy Der Spaziergang, Diogenes Verlag Zürich, 1967

enato . . .

jaro 83