

ODYSSEOVA JIZVA

Čtenáři Odyssey si vzpomenou na obratně navozený a dojemný výjev z 19. zpěvu, kde stará služebná Eurykleia pozná podle jizvy na stehně vrátivšího se Odyssea, kterého kdysi odkojila. Neznámý si získal Penelopiny sympatie; na Odysseovo přání poručí Penelopa služebné, aby mu umyla nohy, ve starých příbězích obvyklý první povinný projev pohostinství k unavenému poutníkovi; Eurykleia přinese vodu, přilévá studenou do teplé, přitom smutně hovoří o zmizelém pánu, který je prý tak asi ve stejném věku jako host a teď taky někde bloudí jako ubohý cizinec — přitom si všimne, jak nápadně se mu host podobá — Odysseus si mezitím vzpomene na jizvu a ustoupí do stínu, aby aspoň před Penelopou skryl nevyhnutelné odhalení, o něž zatím nestál. Jakmile stařena nahmátne jizvu, v radostném úleku upustí nohu do džberu; voda přeteče, stařena chce zajásat. Odysseus ji zadrží tichými mazlivými i výhružnými slovy; stařena se ovládne a potlačí pohnutí. Penelopa, jejíž pozornost kromě toho pohotově odvedla Athéna, nic nepostřehla.

To vše je dokonale prokresleno a zeširoka vyprávěno. Obě ženy projevují své city obšírnou, plynulou, přímou řečí; ačkoli jde o city jen tu a tam promísené zcela obecnými úvahami o lidském osudu, je syntaktické spojení mezi jednotlivými částmi naprosto jasné; žádný obrys se nerozplývá. Nešetří se časem a prostorem ani při přehledném, rovnoměrně osvětlujícím a podrobném popisu náčiní, pohybů a gest, ani v dramatickém okamžiku odhalení a poznání se neopomene čtenáři sdělit, že Odysseus uchopil stařenu pravou rukou za hrdlo, aby jí znemožnil promluvit, zatímco druhou rukou ji přitáhl k sobě. Lidé a předměty stojí nebo se hýbají v přehledném prostoru, mají zřetelnou kresbu, jasné a rovnoměrné osvětlení; a neméně jasné, beze zbytku vyjádřené, i v afektu uměřené jsou city a myšlenky.

Při vylíčení příběhu jsem dosud pomlčel o řadě veršů, které ho uprostřed děje přerušují. Je jich přes sedmdesát — příběh sám pak

zahrnuje zhruba čtyřicet veršů před přerušením a čtyřicet veršů po něm. K přerušení dojde právě v místě, kde služebná pozná jizvu, tedy v kritickém okamžiku, a líčí se v něm původ jizvy, nehoda z Odysseova mládí, k níž došlo při lovu na kance, jehož se Odysseus zúčastnil při návštěvě u dědy Autolykose. Toho se nejdříve využije k čtenářskému poučení o Autolykosovi, o jeho sídle, o tom, jak je vlastně spřízněn s Odysseem, jakou má povahu, a neméně podrobně a půvabně o tom, jak se choval při narození vnuka; poté následuje návštěva jinošského Odyssea; uvítání, hostina na uvítanou, spánek a probuzení, ranní odchod na lov, vyslídění zvířete, střetnutí, zranění Odyssea způsobené kančím tesákem, ovázání rány, uzdravení, návrat do Ithaky, starostlivé vypytování rodičů; všecko se vypravuje, opět s dokonalým vystižením věcí a spojovacích článků, přičemž se nic nezastírá. A pak teprve se vypravěč vrátí do Penelopiny komnaty a teď teprve Eurykleia, která před přerušením poznala jizvu, leknutím upustí zvednutou nohu do džberu.

Pokud by moderního čtenáře napadla myšlenka, že jde o zvýšení napětí, byla by zcela mylná, nebo aspoň zdaleka ne rozhodující při výkladu homérského postupu. Neboť prvek napětí je v homérských básních jen velice slabý; celým stylem se vymykají tomu, aby čtenář nebo posluchač nad nimi tajil dech. To by především vyžadovalo, aby prostředky, jimiž má být „napínán“, ho zároveň „nerozptylovaly“ — a právě to se děje velmi často; a to i v našem případě. Podrobně popisovaný, líbezný a subtilně ztvárněný lovecký příběh chce elegancí a vkusem, bohatstvím idylických obrazů čtenáře po celou dobu poslechu plně zaujmout — chce, aby zapomněl na to, co se před chvílí přihodilo při umývání nohou. Aby vsuvka retardováním zvyšovala napětí, nesmí beze zbytku naplňovat přítomnost, neboť jinak v čtenářově vědomí potlačí krizi, na jejíž řešení se má s napětím čekat, a tím naruší napjatost nálady; krize a napětí se musí uchovat, musí vědomě stát v pozadí všeho. Avšak Homér, a k tomu se ještě musíme vrátit, nezná žádné pozadí. Vše, co vypráví, se odehrává vždy jen v přítomnosti — a zcela vyplňuje dějiště a vědomí. Tak je tomu i zde. Když mladá Eurykleia (v. 401 a n.) po skončení hostiny posadí dědovi Autolykosovi na klín novorozeného Odyssea, stará Eurykleia, která několik veršů předtím ohmatávala poutníkovu nohu, zmizí zcela ze scény i z posluchačova vědomí.

Goethe a Schiller, kteří koncem dubna 1797 korespondovali nikoliv sice o této epizodě, ale o „retardaci“ v homérských básních vůbec, kladli ji do přímého protikladu k napětí — nepoužili sice toho pojmu, ale jasně na něj mysleli, neboť v retardaci spatřovali

11 prvek vyhraněně epický v protikladu k tragickému (dopisy z 19., 21. a 22. dubna). Také já považuji retardaci, „předjímání a vybavování“ děje pomocí vsuvek, v homérských básních za protiklad k napínavému spění za cílem a Schiller má, pokud jde o Homéra, rozhodně pravdu, domnívá-li se, že se tam líčí „jen klidné zdebytní a přirozená působnost věcí“; účelu se dosahuje „již v každém hybném bodě“. Schiller i Goethe však povyšují homérskou metodu na zákon epického básnictví vůbec a Schillerova slova, která jsem citoval, mají platit vůbec pro epického básníka na rozdíl od básníka tragického. Ve staré i nové době však vznikla významná epická díla, která naprosto nejsou psaná tímto retardujícím způsobem, nýbrž naopak jsou plná napětí a „olupují nás o niternou svobodu“, což Schiller povoluje pouze tragickému básníkovi. A kromě toho považuji za nedokazatelné a nepravděpodobné, že by v homérských básních v této věci rozhodovaly estetické úvahy nebo i jen estetický cit, jak si to představovali Goethe a Schiller. Účinek je ovšem přesně takový, jak jej popisují, a vyplývá z toho i pojem epická, příznačný pro oba básníky a pro spisovatele, které do značné míry ovlivnila klasická antika. Ale vlastní příčina retardace tkví podle mého názoru v něčem jiném, totiž ve snaze homérského stylu i tu nejmenší zmíněnou věc jasně osvětlit a ztvárnit. Exkurs o původu jizvy se nijak zásadně neliší od četných míst, kde se hned na místě popisuje druh a původ nově uvedené osoby, nového předmětu nebo náčiní, a to třeba i uprostřed bojové vřavy; nebo kde se vypravuje o bohu, který se zrovna objevil, o jeho posledním působišti, o tom, co tam tropil a kudy dorazil až sem; ba podle mého názoru lze dokonce i epiteta nakonec odvodit z této snahy o smyslové ztvárnění jevů. V našem případě jde o jizvu, která se objeví v průběhu děje; a homérský cit nesnese, aby se jen tak vynořila z nevyjasněných temnot minulosti; je jí třeba objasnit a s ní kus hrdinovy krajiny mládí — nejinak než v Iliadě, kde už hoří první loď a Myrmidoni se konečně odhodlávají přispěchat na pomoc, ale stále ještě je dost času nejen na nádherné přirovnání k vlkům, nejen na seskupení myrmidonských šiků, ale i na přesné vylíčení původu několika podvůdců (II.16, 155 a n.). Estetický účinek, jehož se tím dosahovalo, vzbudil ovšem brzy pozornost a byl také vyhledáván; ale původněji byl jistě základní impuls homérského stylu: zpřítomňovat jevy náležitě ztvárněné, ze všech stran hmatatelné a viditelné, s přesně vymezenými prostorovými a časovými vztahy. Podobně je tomu i s niterným děním: ani zde nesmí zůstat nic skryto a nevysloveno. Homérovi lidé beze zbytku odhalují své nitro řečí, která je i v afektu vyvážená; co nevysloví před ostatními, o tom se rozhovoří v srdci, takže

čtenář se to dozví. V homérských básních se děje mnoho strašného, ale nikdy se to neděje mlčky; Polyfém hovoří s Odysseem; ten zase s nápadníky, než je pobije; obšírně mluví Hektor s Achillem před bojem i po boji; a žádný projev není natolik naplněn strachem nebo hněvem, aby ztratil nebo zpřeházal prvky logicky členěného jazyka. To ovšem platí nejen o ústních projevech, nýbrž o zpodobování vůbec. Jednotlivé články jevů všude vytvářejí jasné vztahy; spousta spojek, adverbii, partikulí a jiných syntaktických prostředků, jasně významově určených a jemně odstupňovaných, vyznačuje osoby, věci a dějové úseky a zároveň je neustále lehce a plynule spojuje; jednotlivé jevy i jejich vztahy, časová, místní, kauzální, finální, konsekutivní, srovnávací, koncesivní, anti-tetická a podmiňující překřížení vstupují do světla v dokonalém tvaru; takže jevy plynou nepřetržitě a v rytmickém pohybu, nikde se neobjeví tvar, který by byl fragmentární nebo jen zpola osvětlený, nikde mezera, rozsedlina, pohled do neprobádaných hlubin.

A jevy se odehrávají v popředí, tj. v neustálé a plné místní i časové přítomnosti. Zdálo by se, že časté vsuvky, časté předjímání a návraty musí vytvořit jakousi časovou a prostorovou perspektivu; avšak homérský styl tento dojem nikdy nevyvolává. To, jak se zabraňuje perspektivitě, lze přesně pozorovat na způsobu uvádění vsuvek, na syntaktickém útvaru, který je běžný každému čtenáři Homéra; je ho užito i v našem příkladu, lze ho však najít i u vsuvek mnohem kratších. Na slovo „jizva“ (v. 393) navazuje nejprve vztažná věta (kterou mu kdysi kanec...), jež se rozrůstá v obšírnou syntaktickou svorku; do ní se nečekaně vsouvá hlavní věta (v. 396: sám bůh kterýs mu dal...), která se nepozorovaně vymyká syntaktickému podřízení, a od verše 399 se pak syntakticky zcela nezávisle pořádají nové obsahy, rozvíjí se nová přítomnost, která vše ovládne; veršem 467 (tu nyní nahmátla stařena...) se pak opět naváže na dřívější přerušené místo. Při tak dlouhých vsuvkách, jako je tato, by se ovšem sotva dalo použít syntaktického řazení; tím snáze by se dala vsuvka perspektivicky zařadit do hlavního děje, a to tak, že by se náležitě uspořádaly obsahy; kdyby se totiž příběh o jizvě předvedl jako Odysseova vzpomínka, která se v té chvíli probudí v jeho vědomí; šlo by to celkem snadno, jen by se s příběhem o jizvě muselo začít o dva verše dřív, při prvním výskytu slova „jizva“, kde už jsou připraveny motivy „Odysseus“ a „vzpomínka“. Ale takový subjektivisticko-perspektivní postup, který klade něco do popředí, něco zas do pozadí, čímž se přítomnost otvírá do hlubin minulosti, je homérskému stylu zcela cizí; ten zná jen popředí, jen rovnoměrně osvětlenou, rovnoměrně objektivní přítomnost; a tak začíná vsuvka

12

13 až o dva verše dál, když Eurykleia objeví jizvu — tam už mizí možnost perspektivního řazení a příběh o jizvě se mění v samostatnou a plnou přítomnost.

Svráznost homérského stylu vynikne ještě více, srovnáme-li ho s jiným neméně antickým a neméně epickým textem ze světa jiných forem. Vybral jsem si k tomu Obětování Izáka, příběh jednotně zredigovaný tak zvaným Elohistou. V překladu zní začátek takto: Po těchto událostech zkoušel Bůh Abraháma. Privil k němu: Abraháme! Odpověděl: Tu jsem. — Už začátek nás zaráží, přistupujeme-li k němu po Homérovi. Kde dlí ti dva, co tu rozmlouvají? O tom se nic nepraví. Čtenář však ví, že neprodlévají na stejném pozemském místě, že jeden z nich, Bůh, nutně odněkud přichází a proniká do pozemskosti z výšin či hlubin, aby promluvil k Abrahámovi. Odkud přichází, odkud se sklání k Abrahámovi? O tom se nic nepraví. Nepřichází jako Zeus nebo Poseidón od Ethiopů, kde se pokochal obětní hostinou. Nepraví se také nic o příčině, jež ho přiměla k tomu, aby Abraháma tak strašně zkoušel. Neprojednal ji rytmickou řečí jako Zeus s ostatními bohy na poradním shromáždění; a také se nám nic nepraví o tom, jak rozhodl ve vlastním srdci; nečekaně a záhadně to proniká z výšin nebo hlubin na scénu a volá: Abraháme! Mnozí hned poznamenají, že to vyplývá ze zvláštní židovské představy Boha, která se naprosto lišila od představ řeckých. To je správné, ale není to nic platné. Neboť jak vysvětlit židovskou představu Boha? Už jejich někdejší pouštní bůh neměl podobu ani sídlo a byl sám; jeho nezpodobitelnost a osamělost se v boji s poměrně mnohem názornějšími bohy předoasijského okolí nakonec nejen uchovala, ale dokonce ještě ostřeji vyhranila. Židovská představa Boha není ani tak příčinou, jako spíš symptomem židovského pojetí a vyjadřování. To se ještě víc ozřejmí, obrátíme-li se teď k druhému rozmlouvajícímu, k Abrahámovi. Kde prodlévá? Nevíme. Říká sice: Tady jsem — ale hebrejsky to znamená jen asi „viz mne“, nebo jak překládá Gunkel „poslouchám“ a rozhodně to neznámá skutečné místo, kde Abrahám stojí, nýbrž jeho mravní místo ve vztahu k Bohu, který ho zavolal: očekávám zde tvůj příkaz. Kde však skutečně dlí, zda v Beersebě v zemi Filištinů nebo jinde, zda v domě nebo pod širým nebem, o tom se nic nepraví; vypravěče to nezajímá, čtenář se to nedozví, a nejasné zůstává i to, čím se zrovna zabýval, když ho Bůh zavolal. Abychom si uvědomili ten rozdíl, vzpomeňme třeba na Hermovu návštěvu u Kalypsy, kde se mnoha verši popisuje pověření, cesta, příchod a přijetí návštěvníka, situace a zaměstnání navštívené; a dokonce i tam, kde se bohové jen na krátko náhle objeví, aby pomohli některému oblíbenci,

nebo aby oklamali či zničili nenáviděného smrtelníka, pokaždé se přesně popíše, jak vypadají, a často i to, odkud přišli a jak zase zmizeli. Zde se však zjevuje Bůh, který nijak nevypadá (a přesto se „zjevuje“), přichází odkudsi, slyšíme jen jeho hlas, a ten volá pouhé jméno: bez adjektiva, bez popisného vystižení oslovené osoby, jak se sluší na homérské oslovení; a také na Abrahámovi není nic postížitelného než slova, jimiž odpovídá Bohu: Hinne-ni, viz mě zde — což ovšem navozuje neobyčejně výrazné gesto poslušnosti a odevzdání — čtenáři je však ponecháno na vůli, aby si je představil sám. U obou hovořících vystávají jen krátká, úsečná, ostře na sebe narážející slova bez jakéhokoliv úvodu; nanejvýš ještě představa gesta odevzdání; vše ostatní zůstává nejasné. A k tomu přistupuje dále, že oba hovořící nestojí na stejné rovině: umístíme-li Abraháma do popředí, kde si ho lze představit ležícího nebo klečícího nebo s rozpřaženýma rukama se sklánějícího nebo vzhlížejícího, Bůh tam přítomen není: Abrahámová slova a gesta směřují kamsi dovnitř obrazu nebo do výše, k neurčitému, temnému místu, které rozhodně není v popředí a odkud k němu doléhá hlas.

Po tomto začátku vydává Bůh rozkaz a začne vlastní vyprávění; každý je zná; probíhá bez vsuvek, v několika hlavních větách s velmi chudým syntaktickým spojením. Bylo by nemyslitelné popisovat náčiní, jehož se používá, krajinu, jíž se prochází, služebníky nebo osla, kteří provázejí průvod, zmínit se třeba o tom, jak se k nim přišlo, velebít jejich původ, materiál, tvar nebo užitečnost; nesnesou jediné adjektivum; jsou to služebníci, osel, dřevo a nůž, jinak nic, žádné epiteton; slouží účelu, který přikázal Bůh; čím jsou jinak, čím byli nebo budou, zůstává utajeno. Ubírají se určitou cestou, neboť Bůh označil místo, kde se má obětovat; ale o cestě se praví pouze, že trvala tři dny a že měla záhadný průběh: Abrahám se „časně zrána“ vydal na cestu s průvodem a ubíral se k místu, o němž hovořil Bůh; třetího dne pozvedl oči a zdálky to místo spatřil. Pozvednutí očí je jediným gestem, ba vůbec to jediné, co se o cestě praví, a třebaže z toho jasně vyplývá, že místo je vyvýšené, svou výlučností zesiluje dojem prázdného putování; jako by Abrahám cestou nepohlédl vpravo ani vlevo, jako by u sebe i u svého průvodu potlačil jakékoliv projevy života s výjimkou krácejících nohou. Tak se cesta mění v jakési mlčenlivé kráčení nejistotou a prozatímností, je jakýmsi zatajením dechu, děním, které nemá přítomnost a je vklíněno mezi minulé a nastávající jako nevyplněné trvání, jež je však přesně vymezeno: tři dny! Takové tři dny si přímo žádají symbolický výklad, jehož se jim později dostalo. Začaly „časně zrána“. Ale v kterou chvíli

třetího dne pozvedl Abrahám oči a spatřil cíl? O tom v textu nic nestojí. Zřejmě nikoli „pozdě večer“, neboť patrně ještě zbyl čas na výstup a obětování. „Časně zrána“ tu není tedy kvůli časovému určení, nýbrž má mravní význam: vyjadřuje pohotovou, úzkostlivě přesnou poslušnost těžce zkoušeného Abraháma. Hořké je pro něho jitro, kdy chystá osla, svolává služebníky a syna Izáka a vydává se na cestu; je však poslušný, putuje až do třetího dne, kdy pozvedne oči a spatří ono místo. Nevíme, odkud přichází, ale cíl je udán přesně: Jeruel v zemi Moria. Které místo to bylo, není dnes jasné, protože „Moria“ se tam později dostalo asi náhradou za jiné slovo — v každém případě však bylo uvedeno a v každém případě šlo o obětiště, jemuž se Abrahámovou obětí mělo dostat zvláštního posvěcení. Zrovna tak jako „časně zrána“ neznamená časové vymezení, tak ani „Jeruel v zemi Moria“ neznamená vymezení místní; neboť v obou případech není udáno protiuřčení, jako nevíme, v kterou denní dobu Abrahám pozvedl zrak, neznáme ani místo, odkud vyrazil — Jeruel není důležitý jako cíl pozemské pouti zeměpisným vztahem k jiným místům, nýbrž jako zvlášť vyvolené místo se vztahem k Bohu, který je určil za dějiště, a proto musí být jmenováno.

Ve vyprávění samém se objevuje třetí hlavní osoba: Izák. Zatímco Bůh, Abrahám, služebníci, osel a náčiní se nazývají prostým jménem bez uvedení vlastností nebo jiných znaků, stojí u Izáka apozice; Bůh praví: Vezmi Izáka, svého jediného syna, kterého miluješ. Tím však není označen Izák i mimo vztah k otcí a mimo tento příběh; nejde o žádné popisné rozvedení a přerušení, neboť tato charakteristika nevymezuje Izáka odkazy na jeho existenci; může být krásný nebo ohyzdný, chytrý nebo hloupý, velký nebo malý, příjemný nebo odpudivý — o tom se zde nic neříká. Říká se jen to, co je třeba o něm vědět v dané chvíli a na tomto místě, pro tento děj — aby se zdůraznilo, jak strašlivá je Abrahámová zkouška, a že Bůh si toho je dobře vědom. Tento protikladný příklad osvětlí význam popisných adjektiv a odboček v homérských básních; tam se poukazem na obecnou a takřka absolutní existenci popisovaného, jež není zcela v zajetí dané situace, znemožňuje čtenáři jednostranně se soustředit na momentální krizi; i v nejstrašlivějších událostech se tak zabraňuje vzniku tísnivého napětí. Ale zde, při Abrahámově oběti, je tísnivé napětí přítomno; to, co chtěl Schiller vyhradit tragickému básníkovi — aby nás olupoval o niternou svobodu, naše niterné mohutnosti (Schiller říká „naši činnost“) zaměřil a soustředil jediným směrem —, toho je dosaženo v tomto biblickém příběhu, který přesto musíme označit za epický.

Tentýž protiklad vyvstane, porovnáme-li užití přímé řeči. I v bib-

lickém příběhu se mluví; ale řeč neslouží jako u Homéra ztvárněnému vyjádření vnitřních názorů, nýbrž naopak: poukazu na cosi nevysloveného. Bůh udílí rozkaz přímou řečí, zamlčuje však motiv a záměr; Abrahám po přijetí rozkazu zmlkne a koná, co mu je přikázáno. Rozhovor Abraháma a Izáka cestou k oběti pouze přerušuje těžké mlčení, které se tak stane ještě tísnivějším. Izák s dřívím a Abrahám s ohněm a nožem „šli oba spolu“. Izák váhavě nadhodí otázku po ovci a Abrahám odpoví známým způsobem. Poté se v textu opakuje: „A šli oba spolu“. Nic se přímo nevysloví.

Těžko si lze představit větší stylové protiklady, než jaké vládne mezi oběma skoro stejně starými epickými texty. Na jedné straně ztvárněné, rovnoměrně osvětlené, místně a časově určené výjevy odehrávající se v popředí a v nepřetržitém sledu; myšlenky a city vyjádřené; události probíhající poklidně a bez napětí. Na druhé straně se na událostech vyhmátne jen to, co je důležité pro cíl děje, ostatní zůstává skryto; zdůrazňují se jen rozhodující vrcholy děje, to, co leží mezi tím, je nepodstatné; místo a čas nejsou určeny a vyžadují výklad; myšlenky a city zůstávají nevysloveny, sugestivně vyplývají z mlčení a z úsečných rozmluv; celek, v krajním a nepřetržitém napětí zaměřen k cíli, a proto mnohem jednotnější, je záhadný a má složité pozadí. Toto poslední slovo bych chtěl ještě podrobněji vysvětlit, aby nedošlo k nedorozumění. Předtím jsem řekl, že homérský styl probíhá v popředí, protože přes časté skoky vpřed a vzad v něm jako jediná, neperspektivní přítomnost působí vždy to, co se právě vypravuje. Z rozboru elohického textu však vyplývá, že slova lze užít širěji a hlouběji. Ukazuje se, že dokonce i osobu lze vylíčit „se složitým pozadím“: Bůh v bibli je vždy takový, neboť ho nelze postihnout v přítomnosti jako Dia; pokaždé se z něho zjeví jen „něco“, vždy je zakotven v hlubinách. Ale i lidé biblických příběhů mají „složitější pozadí“ než lidé homérští; jejich čas, osud a vědomí jsou mnohem hlubší; ačkoli jsou skoro vždy v zajetí události, která je zcela vstřebává, přesto se jí neodevzdávají s takovým sebezpřítomněním, aby si stále neuvědomovali to, co se jim přihodilo dřív a jinde; jejich myšlenky a pocity jsou mnohvrstevnější a spleťtější. Abrahámovo počínání nevyplývá jen z toho, co se s ním v daném okamžiku děje, ani z jeho charakteru (jako počínání Achillovo ze smělosti a hrdosti, Odysseovo z obratnosti a bystré vypočítavosti), nýbrž z toho, co se mu přihodilo dřív; vzpomíná si, neustále si uvědomuje, co mu Bůh přislíbil a co se na něm už splnilo — jeho nitro vzrušeně kolísá mezi zoufalým vzepřením a nadějným očekáváním; jeho mlčenlivá poslušnost je mnohvrstevná a má pozadí — do takových problematických niterných rozpoložení se ne-

mohou vůbec dostat homérské postavy, jejichž osud je jednoznačně určen a které se každého dne probouzejí jakoby poprvé; jejich afekty jsou sice prudké, ale jednoduché, a projevují se ihned. Jaké složité pozadí mají naproti tomu charakteru jako Saul nebo David, jak spleťtité a mnohvrstevné jsou lidské vztahy třeba mezi Davidem a Absalomem, mezi Davidem a Joabem! U Homéra si nelze představit tak složité „pozadí“ psychologické situace, jak ji spíš naznačuje než vyslovuje příběh o smrti Absalomově a jeho dohra (2. Sam. 18 a 19, tzv. Jahvisty). Zde nejde jen o složité pozadí či dokonce o propastné duševní pochody, nýbrž také o složité pozadí místní. Neboť David není přítomen na bitevním poli; ale stále tam působí vyzarování jeho vůle a pocitů, což ovlivňuje i vzpurného a bezohledně si počínajícího Joaba; ve velkolepé scéně se dvěma posly je složité místní a psychické pozadí dokonale vyjádřeno, aniž by se o onom druhém pozadí přímo hovořilo. Jak naproti tomu Achilles, posílající Patrokla nejdříve na výzvědy a pak do boje, skoro zcela mizí z přítomnosti, jakmile v ní není tělesně přítomen! Nejdůležitější je však niterná mnohvrstevnost jednotlivých postav; s tou se u Homéra skoro nesetkáme, leda v podobě vědomého kolísání mezi dvěma možnými způsoby jednání; jinak se mnohotvárnost duševního života projevuje u něho pouze následností, sledem afektů; židovští spisovatelé dovedou však vyjádřit současně několik vrstev vědomí a jejich střetání. Homérské básně, jejichž smyslová, jazyková a především syntaktická kultura se zdá mnohem vyšší a vyvinutější, skýtají nicméně poměrně jednoduchý obraz člověka; a vůbec jednoduchý je i jejich vztah ke skutečnosti života, který líčí. Radost ze smyslového zdebyetí jim znamená vše a jejich nejvyšší snahou je zpřítomnění. Uprostřed bojů a vášní, uprostřed dobrodružství a nebezpečí nám líčí lovy a hostiny, paláce a pastýřská obydlí, turnaje a dny koupání — abychom hrdiny názorně spatřili v jejich životních zvycích a při pohledu na ně měli radost z toho, jak se kochají plnokrevnou přítomností líbezně vsazenou do obyčejů, krajiny a každodenních zvyklostí. A tak nás okouzluje a lichotivě se nám vtírají, takže prožíváme s nimi skutečnost jejich života — dokud ty básně slyšíme nebo čteme, nezáleží na tom, uvědomujeme-li si, že všecko je pouhá báj, že všecko je „vyľhané“. To, že se Homérovi často vyčítala lež, nijak neoslabuje jeho působivost; nemusí se dovolávat historické skutečnosti příběhů, jeho skutečnost je dostatečně silná; opráďá nás, zaplétá nás do příběhů a to mu stačí. V onom „skutečném“, soběstačném světě, do něhož nás čarovně vtahuje, není nic než právě tento svět; homérské básně nic neskrývají, není v nich žádná nauka, žádný tajemný druhý smysl. Homéra lze analyzovat,

18 jak jsme se o to zde pokusili, nelze ho však vykládat. Pozdější, alegoricky zaměřené proudy zkusily své vykladačské umění i na něm, ale nevedlo to k ničemu. Vymyká se takovému postupu; výklady jsou násilné a za vlasy přitažené a nekrytalizují v jednotnou nauku. Obecné úvahy, na něž tu a tam narazíme — v naší epizodě například ve verši 360: neboť v neštěstí lidé rychle stárnou — svědčí o klidném přijímání lidských údělů a nijaké potřebě nad nimi hloubat, tím méně o vášnivém impulsu, ať už vzpouře nebo extatickém odevzdání a podřízení.

Zcela jinak je tomu v biblických příbězích. Tam nejde o okouzlení smyslů, a působí-li přesto velmi živě na smysly, je to proto, že etické, náboženské a niterné dění, o něž tam jediné jde, se konkretizuje ve smyslovém materiálu života. Z náboženského záměru zato vyplývá absolutní požadavek historické pravdy. Příběh Abraháma a Izáka není lépe doložen než příběh Odysseův, Penelopin a Euryklein; obojí je pověst. Avšak biblický vypravěč, Elohist, musel věřit v objektivní pravdu vyprávění o Abrahámově oběti — existence posvátných životních zvyklostí byla založena na pravdivosti těchto a podobných příběhů. Vášnivě jim musel věřit — nebo musel vědomě lhát, jak se domnívali nebo snad stále ještě domnívají osvícenští interpreti, a to nijak neškodně jako Homér, který lhal, aby se zalíbil, nýbrž jako vychytralý politický lhář, který lhal v mocenském zájmu. Mně se osvícenský názor zdá psychologicky absurdní, ale i kdybychom jej připustili, je vztah k pravdivosti příběhu přesto mnohem vášnivější, jednoznačnější než vztah Homérův. Musel napsat přesně to, co vyžadovala jeho víra v pravdivost tradice, nebo viděno očima osvícence, co vyžadoval zájem o její pravdivost — v každém případě to jeho volnou, vynalézavou nebo popisnou fantazií svíralo do těsných hranic; jeho činnost se musela omezit na to, aby působivě zredigoval zbožnou tradici. To, co vytvářel, neusilovalo tedy především o „skutečnost“ — pokud se mu dařilo i to, byl to vždy jen prostředek, nikoliv účel —, nýbrž o pravdu. Běda tomu, kdo v ni nevěřil! Celkem snadno lze mít historicko-kritické pochybnosti o trojské válce a Odysseových bludných cestách, a přesto při četbě Homéra prožíval to, oč Homérovi šlo; kdo však v Abrahámovu oběť nevěří, nemůže chápat jeho příběh ve smyslu, pro který byl napsán. Ba je třeba zajít ještě dál. Nárok na pravdivost je v bibli nejen mnohem pronikavější než u Homéra, je zároveň tyranský; vylučuje jakékoliv jiné nároky. Svět příběhů z Písmu svatého se nespokojí nárokem na historicky pravdivou skutečnost — prohlašuje, že je jediným pravdivým světem, který vládne nade vším. Ostatní příběhy, děje a pořádky nemají právo vy-

19 stupovat nezávisle na něm, a je stanoveno, že všechno, příběhy všech lidí vůbec, se zařadí do jeho rámce a podřídí se mu. Příběhy Písmu svatého nežebrají o naši přízeň jako příběhy Homérovy, nevtrájejí se nám, aby se zalíbily a okouzly — chtějí si nás podrobit, a vzpíráme-li se, stáváme se rebely. Marné je namítat, že to zachází příliš daleko, že se tu mocensky prosazuje náboženská nauka a nikoliv příběh; neboť tyto příběhy nevyprávějí pouhou „skutečnost“ jako u Homéra. V nich se ztělesňuje nauka a zaslíbení, jsou s nimi nerozlučitelně spjaty; právě proto mají pozadí a jsou nejasné, mají druhý, skrytý smysl. V Izákově příběhu není temný, náznakový a mnohovýznamný jen zásah Boha na počátku a na konci, nýbrž i vše faktické a psychologické mezi tím; a vyžaduje to tudíž hloubavého pohroužení a výkladu, přímo to po něm volá. Že Bůh strašlivě pokouší i nejzbožnějšího, že před Bohem je možná jen bezpodmínečná poslušnost, ale že jeho zaslíbení je nevýratné, i když jeho úradky vyvolávají krajní pochyby a zoufalství — to jsou snad nejdůležitější poznatky vyplývající z Izákova příběhu — ale jimi se text natolik znejasní, natolik zatíží obsahem, tolika náznaky o podstatě Boha a o chování zbožného člověka, že věřícího to vždy znovu nutí, aby se do něho pohroužil a v každé jednotlivosti se pídil po světle, jež je tam třeba skryto. A protože v příběhu je opravdu leccos temné a nevyřčené a protože ví, že Bůh je Bůh skrytý, nalézá jeho úsilí o výklad vždy nové podněty. Nauka a touha po osvětlení jsou nerozlučně spjaty se smyslovostí příběhu — jenž je víc než pouhou „skutečností“ — ale zároveň také v neustálém nebezpečí, že ztratí vlastní skutečnost, jak se také brzy stalo, když se výklad natolik rozbujel, že skutečnost se rozpadla.

Jestliže se text biblického vyprávění dožaduje výkladu již svým obsahem, pak mocenské nároky ho v tom směru ženou ještě dál. Neboť nejde o to, abychom jen na pár hodin zapomněli na vlastní skutečnost, jak je tomu u Homéra, nýbrž text si ji chce podmanit; vlastní život máme začlenit do jeho světa a považovat se za součást biblické výstavby světových dějin. To je tím těžší, čím víc se život a svět vzdaluje od světa biblických spisů, a jestliže text přesto uplatňuje mocenský nárok, pak nezbyvá než si ho přizpůsobit přetvořujícím výkladem; dlouho to šlo poměrně snadno; ještě v evropském středověku se dalo biblické dění chápat jako běžné události tehdejší doby, což tvořilo základ metody výkladu. Jakmile to však pronikavá změna života a světa a probouzející se kritičnost ztlíží, ohrozí se tím mocenský nárok textu; povýšeně se upouští od staré metody výkladu, biblické příběhy se promění v staré báje a odtržená nauka v netělesný útvar, který

se buď vůbec už nedotýká smyslově živoucího dění nebo vyvane 20
do subjektivního blouzníství.

Mocenský nárok způsobil, že metody výkladu se užilo i u jiných tradic než židovských. Homérské básně skýtají pevně určený, místně a časově vymezený sled událostí; před ním, vedle něho a po něm si lze bez konfliktů a obtíží představit jiný, nezávislý sled událostí. Starý zákon však zachycuje světové dějiny; začínají vznikem času, stvořením světa, a končí Posledním soudem, kdy se naplní zaslíbení a svět zanikne. Vše ostatní, co se vedle toho ve světě přihodí, lze chápat jen jako součást tohoto sledu; vše, co lze poznat a co dokonce zasahuje do židovských dějin, musí zapadnout do tohoto sledu jako součást božího plánu; a protože i toho se dosáhne jen výkladem nově pronikajícího materiálu, rozšíří se výklad i na oblasti skutečností, jež leží mimo oblast židovsko-izraelskou, např. na asyrské, babylónské, perské, římské dějiny; výklad omezené oblasti se tak stane obecnou metodou pojetí skutečnosti; každý cizí, nově se vynořivší svět, v židovském náboženském rámci zcela nepoužitelný v podobě, s jakou se bezprostředně nabízí, musí být vyložen tak, aby do něho zapadl. Ale skoro vždy to zpětně ovlivní i sám rámeček, který se musí rozšiřovat a modifikovat; nejpůsobivější exegezi toho druhu provedli v prvních křesťanských stoletích za pohanských misí Pavel a církevní Otcové; přehodnotili židovskou tradici v řadu figur předjímajících příchod Krista a římskou říši zapojili do božského plánu spásy. Zatímco tedy na jedné straně si skutečnost Starého zákona jako celá pravda osobovala nároky na absolutní nadvládu, právě tyto nároky ji nutily k neustálému exegetickému přehodnocování vlastního obsahu; tento obsah žije po tisíciletí v neustálém hybném vývoji spjat s životem lidí v Evropě.

Světodějný nárok a mučivý, neustálými konflikty poznamenaný vztah k jedinému, skrytému a přesto se zjevujícímu Bohu, který řídí světové dějiny přísliby a rozkazy, vtiskuje příběhům Starého zákona docela jinou perspektivu, než jakou může mít Homér. Starý zákon je ve skladbě mnohem nejednodušší než homérské básně, mnohem výrazněji se skládá z různých částí — ale jednotlivé části tvoří jedinou světodějnou a světodějně exegetickou souvislost. A třebaže se v něm zachovaly prvky, které do něho tak snadno nezapadají, přesto jsou zahrnuty do výkladu; a tak čtenář v každém okamžiku vnímá nábožensko-světodějnou perspektivu, která dává jednotlivým příběhům souhrnný smysl a cíl. Čím osamělejší, horizontálně nesouvislejší, na rozdíl od příběhů Iliady a Odyssey, jsou příběhy a skupiny příběhů, tím silnější je jejich společné vertikální pouto, které je sdružuje pod jedno znamení a kte-

21 ré u Homéra zcela chybí. V každé veliké postavě Starého zákona od Adama až po proroky se ztělesňuje prvek vědomého vertikálního spojení. Bůh si vyvolil a přetvořil tyto osobnosti, aby ztělesnily jeho podstatu a vůli — ale vyvolení a přetvoření se neděje současně; neboť přetvořování je postupné, probíhá v dějinách za pozemského života těch, na něž dolehlo vyvolení. Jakým způsobem se to děje, jaké strašlivé zkoušky provázejí to přetvořování, je patrné z příběhu o Abrahámově oběti. Z toho vyplývá, že velké postavy Starého zákona se vyvíjejí mnohem bohatěji, jejich životní příběh je mnohem obsažnější a individuálně výraznější než příběh homérských hrdinů. Achilles a Odysseus jsou překrásně popsáni spoustou nádherně tvárných slov, vážou se k nim epiteta, jejich afekty se beze zbytku projevují v jednání a gestech — ale nevyvíjejí se a běh jejich života je jednoznačně určen. Vývoj a vznik homérských hrdinů je vylíčen tak náznakově, že se vesměs — Nestor, Agamemnón, Achilles — vynořují v předurčeném věku života. Ani u Odyssea, který při dlouhém časovém úseku a spoustě prožitých příhod skýtá tolik příležitosti k životnímu vývoji, se nic takového neděje. Telemach ovšem mezitím jako každé dítě doroste v jinocha a v exkursu o jizvě se idyllicky líčí Odysseovo dětství a jinošství. Ale už Penelopa se za těch dvacet let skoro nezměnila; u Odyssea pak čistě tělesné stárnutí je zastřeno občasným zásahem Athény, která mu dává stařecké nebo mladistvé vzezření podle toho, jak to právě vyžaduje situace. Mimo tělesných známek se ani v náznaku nic neuvádí a Odysseus je v podstatě při návratu přesně takový jako před dvěma desetiletími, když opustil Ithaku. Avšak jaký vývoj, jaký osud dělí Jakuba, který lstí získal prvorozenské požehnání, od starce, jemuž divé zvíře roztrhalo nejmilejšího syna — Davida harfeníka, pronásledovaného milostnou nenávisť svého pána, od starého krále uprostřed vášnivých intrik, kterého Abišaga ze Šunamu zahřívá na loži, aniž ji pozná! Stařec, o kterém víme, jak se stal takovým, jakým právě je, výraznější a osobitější než v dobách mladosti; neboť jen osudovým během života se lidé diferencují do naprosté svébytnosti; a tento osobitý vývoj má ve Starém zákoně podobu přetváření těch, které si Bůh vyvolil pro výjimečné úkoly. Obtížení zralostí, někdy skoro sešli stářím vykazují individuální rysy, jež jsou homérským hrdinům zcela cizí. Na ty působí čas pouze vnějškově, a i to se pokud možno neukazuje; zato na starozákonní postavy neustále tvrdě doléhá ruka Boží, která je nejen kdysi stvořila a vyvolila, ale neustále je dál přetváří, ohýbá a hněte, a aniž by narušovala jejich podstatu, formuje z nich podoby, které se za jejich mládí

22 stěží daly tušit. A nevyvrací to ani námitka, že životní příběhy ve Starém zákoně často vznikaly srůstáním rozličných bájných postav; neboť i to srůstání patří ke vzniku textu. A oč větší než u homérských hrdinů je výkyv jejich osudu! Neboť jsou vykonavatelé božské vůle, a přesto se dopouštějí chyb, stíhá je neštěstí a ponížení — a v samém středu neštěstí a ponížení se v jejich činech a slovech projevuje vznešenost boží. Není takřka jediného, koho by jako Adama nepotkalo nejhlubší ponížení — a není takřka jediného, kdo by nebyl vyznamenán osobním stykem s Bohem a osobní inspirací boží. Ponížení a povýšení je mnohem hlubší a vyšší než u Homéra a patří zásadně k sobě. Odysseus je za chudého žebráka pouze přestrojen, ale Adam je skutečně docela zavržený, Jakub je skutečný uprchlík, Josef je skutečně v jámě a pak otrokem na prodej. Ale velikost, která vyrůstá z jejich ponížení, je blízká nadčlovčenství a obráží velikost boží. Jasně lze cítit, jak výkyv osudu souvisí s intenzitou životních dějů — právě zdolávání mezních situací, v nichž jsme neskonale opuštění a zoufalí, nebo neskonale šťastní a povznesení, nás osobitě poznamenává zvláštní ražbou jako vyvrcholení bohatého zraní, bohatého vývoje. A tento vývojový prvek vtiskuje starozákonním příběhům velmi často, ba skoro všude, dějinný charakter, a to i tam, kde jde o ryze bájeslovnou tradici.

Homér utkvívá celou látkou v bájesloví, avšak látka Starého zákona se postupně během vyprávění stále víc blíží dějinnosti; v Davidových příbězích převažuje už historický popis. I tam ještě se uchovalo mnoho bájeslovného, jako např. příběh Davida a Goliáše; ale mnohé, ba to podstatné, se skládá z věcí, které pisatelé znají z vlastního prožitku nebo z přímého svědectví. Zkušenější čtenář ve většině případů snadno už odhalí rozdíl mezi bájí a dějinami. Ačkoliv v historickém popisu se těžko rozlišuje mezi pravdou a lží nebo jednostranným osvětlením a vyžaduje to důkladného historicko-filologického vzdělání, celkem snadno lze zato oddělit báj od dějin. Mají různou strukturu. I tam, kde se báj hned neprozradí zázračnými prvky, opakováním obvyklých motivů, potlačením místních nebo časových okolností apod., lze ji přesto rychle poznat podle skladby. Probíhá až příliš hladce. Stírá vše, co by přerůstalo, co by kladlo odpor, vše odlehlé, druhotné, co by vnikalo do hlavních událostí a motivů, vše nejasné, lomené a rozkolísané, co by mátló jasný průběh děje a jednoduché zaměření jednajících postav. Dějiny, které prožíváme nebo poznáváme ze svědectví účastníků, probíhají mnohem nejednotněji, protikladněji a zmateněji; až když z nich v některé oblasti vyplynou důsledky, jsme s to je za jejich pomoci jakž takž uspo-

23 řádat, a jak často se nám domněle získaný pořádek zdá opět sporný, jak často se sami ptáme, jestli nás dané události nesvedly k příliš jednoduchému uspořádání toho, co se opravdu událo! Báje pořádá látku jednoznačně a směle, vyjímá ji ze souvislosti světa, takže ji nemohou mást, a zná jen jednoznačně určené, několika málo prostými motivy vedené lidí, jejichž jednotlivé citění a konání není ničím narušeno. V pověstech o mučednících stojí např. proti sobě tvrdošíjní, fanatičtí štvanci a neméně tvrdošíjní fanatičtí pronásledovatelé; tak složitou, tj. vpravdě dějinnou situaci, do níž se dostal „pronásledovatel“ Plinius v slavném dopise Traianovi o křesťanech, nelze použít v žádné pověsti. A to je ještě poměrně jednoduchý případ. Pohledme na dějiny, jichž se sami účastníme; kdo se např. zamyslí nad chováním jednotlivých lidí a skupin lidí při vzestupu nacismu v Německu, nebo nad chováním národů a států před touto válkou a za války (1942), pocítí, jak těžko lze zachytit historické události a že jich nelze užít v baji; dějinnost zahrnuje spoustu protikladných motivů u každého jednotlivce, rozkolísanost a mnohoznačné tápání u skupin; zřídka kdy (jako teď za války) se vyvine celkem jednoznačná, poměrně snadno zachytitelná situace, a i ta je ve skrytu mnohoznačně odstupňovaná, ba skoro neustále ohrožená právě ve své jednoznačnosti; a u všech zúčastněných jsou motivy tak mnohovrstevné, že propagandistická hesla vznikají jen nejhrubším zjednodušením — což způsobuje, že přítel i nepřítel často používá stejných. Dějiny se píšou tak nesnadno, že většina dějepisců se musí občas uchýlit k bájeslovné technice.

Je jasné, že převážná část Samuelových knih obsahuje dějiny a nikoliv báji. V Absalomově rozhořčení např. nebo ve výjevech z posledních dnů Davidova života se protikladné, protínající se motivy jednotlivců i celkové souhry natolik zkonkretizovaly, že nelze pochybovat o ryze historickém popisu. Jiná otázka, jíž se tu nezabýváme, je ovšem, nakolik se při tom události jednostranně znetvořily; v každém případě zde začíná přechod od bájeslovnosti k historickému opisu a začíná zde to, co homérským básním zcela chybí. Osoby, které sepsaly historické části Samuelových knih, do značné míry redigovaly i starší pověsti; už svérázné náboženské pojetí člověka v dějinách, které jsme se pokusili popsat, je nikterak nevedlo k bájeslovnému zjednodušení dějů; a tak je zcela přirozené, že i bájeslovné části Starého Zákona mají historickou strukturu; ovšem ne že by se tam kritickým a vědeckým způsobem zkoumala věrohodnost tradice; v starozákonním bájeslovném světě nepřevládá prostě snaha o hladké vyrovnání dějů, o zjednodušení motivů a o statické vykreslení charak-

24 terů bez konfliktu, kolísání a vývoje, příznačné pro bájeslovnou strukturu. Abrahám, Jakub a zejména Mojžíš působí konkrétněji, hmatatelněji a historičtěji než postavy homérského světa, ne snad proto, že by byly názorněji popsány — tomu je spíš naopak —, působí tak proto, že v popisu není setřena, nýbrž ještě jasně zachována spleť, protikladná, nijak plynulá rozmanitost vnitřního a vnějšího dění, vlastní skutečným dějinám; to vyplývá především z židovského pojetí člověka, ale také z toho, že redaktoři nebásnili báje nýbrž psali dějiny, jejich pojetí struktury lidského života vyplývalo z historického školení. Z toho také jasně vyplývá, že při jednotné nábožensko-vertikální skladbě se nemohly vůbec vědomě rozlišovat literární druhy. Všechny spadají do téhož souhrnného řádu; co se do něho nedalo začlenit aspoň za pomoci výkladu, nepatřilo tam vůbec. Zde nás především zajímá, jak bájeslovné prvky v Davidových příbězích nenápadně — odhalila je teprve pozdější vědecká kritika — přecházejí do dějinnosti; a jak už v bájeslovném se vášnivě řeší problém řádu a smyslu lidského dění, problém, který později rozbíjí rámec dějepisce a zcela jej přerůstá ve spisech proroků; a tak Starý zákon, pokud se zabývá lidským děním, zahrnuje tři oblasti: pověsti, historický popis a exegetickou teologii dějin.

S tím, co jsme právě uvedli, souvisí i to, že z hlediska jednajících osob a jejich politických akcí se řecký text zdá omezenější a statičtější. V příběhu poznání, z něhož jsme vyšli, vystupuje kromě Odyssea a Penelopy služebnice Eurykleia, otrokyně, kterou kdysi koupil Odysseův otec Laertes. Podobně jako pasák prasat Eumaios strávila život ve službách Laertovy rodiny; zrovna jako Eumaios je těsně spjata s jejím osudem, miluje ji a sdílí její zájmy a city. Vlastní život, vlastní city však nemá; má jen city svých pánů. Také Eumaios, ačkoliv si ještě vzpomíná, že se zrodil svobodný, ba z urozeného domu (uloupili ho jako dítě), nejen prakticky, nýbrž i citově nežije už svůj život, je zcela vázán na život svých pánů. Tyhle dvě postavy jsou však jediné, jež Homér před námi oživil, třebaže nepatří k vrstvě pánů. A tak si uvědomujeme, že všechen život v homérských básních se odehrává jen v panské vrstvě — co tam jinak ještě žije, má k ní služebný vztah. Panská vrstva je ještě natolik patriarchální a natolik obeznámená s běžnými úkony hospodářského života, že tu občas zapomínáme na stavovskou příslušnost. Přesto jde zcela jasně o jakousi feudální aristokracii, život mužů se skládá z boje, lovu, tržních porad a hostin, ženy pak doma dohlížejí na služebné. Sociální struktura tohoto světa je zcela nehybná; bojuje se jen mezi různými skupinami panských vrstev; zdola neproniká nic. I kdybychom udá-

25 losti v druhém zpěvu Iliady, jež končí epizodou Thersíta, chápali jako lidové hnutí — pochybuji, že by to v sociologickém smyslu bylo možné, neboť jde o válečníky, kteří mají poradní právo, tedy o lidi, kteří, ač méně urození, patří také k vrstvě pánů — plyne z toho leda nesamostatnost a neschopnost vlastní iniciativy u shromážděného lidu. V nejstarších příbězích Starého zákona vládne též patriarchální řád, ale protože jde o nomádské nebo polonómádské kmenové náčelníky, je sociální obraz mnohem méně stabilní; necítíme třídní rozvrstvení. Jakmile začne v plné síle vystupovat lid, to jest po odchodu z Egypta, neustále cítíme, jak se hýbe, často neklidně vře, a nezřídka zasahuje do událostí buď jako celek, nebo jako jednotlivé skupiny nebo i v podobě jednotlivých mluvčích; počátky proroků tkví zřejmě v nespoutané politicko-náboženské spontaneitě lidu. Vyvolává to dojem, že hlubinné hnutí lidu v Izraelu-Judě bylo zcela jiného druhu a jistě mnohem živelnější než dokonce v pozdějších antických demokraciích.

S hlubší dějinností a hlubší sociální hybností starozákonních textů souvisí nakonec ještě poslední významný rozdíl: že z nich totiž lze odvodit jiný pojem vysokého stylu a vznešenosti než z Homéra. Homér sice neváhá použít všedního realismu ve vznešeném tragičnu, taková zábrana je cizí jeho stylu a s ním neslučitelná; je to patrné z naší epizody o jizvě, kde se poklidná domácká scéna umývání nohou sprádá s velkým, významným, vznešeným dějem návratu. Pravidla o rozdělení stylů, jímž se později skoro obecně prosadilo, že realistické vykreslení všedního světa bylo neslučitelné se vznešeným a dalo se užít jen v komičnu, v krajním případě pečlivě stylizované v idyličnu — tohoto pravidla je ještě velmi dalek. A přesto mu stojí blíž než Starý zákon. Neboť velké a vznešené děje se v homérských básních mnohem výlučněji a zřejměji odehrávají mezi příslušníky panské vrstvy; ti jsou mnohem nedotknutelnější v rekovské vznešenosti než starozákonní postavy, jejichž důstojnost může klesnout mnohem hlouběji — vzpomeňme na Adama, na Noema, na Davida, na Joba —; a rázovitý realismus, líčení všedního života se u Homéra koneckonců omezuje na pokojné idylično — zatímco v příbězích Starého zákona se vznešené, tragické a problematické utváří od samého počátku právě ve všedním svérázném životě: to, co se děje mezi Kainem a Ábelem, mezi Noemem a jeho syny, mezi Abrahamem, Sárrou a Hagar, mezi Rebekou, Jakubem a Ezauem atd., je nemyslitelné v homérském stylu. Vyplývá to už ze zcela odlišného způsobu vytváření konfliktů. Klidný denní průběh doma, na poli a u stád je neustále narušován žárlivým svárem o vyvolenost a otcovské

požehnání, a vznikají zápletky, které by homérský hrdina vůbec nechápal. Homérský hrdina potřebuje pádný, jasně postižitelný důvod ke konfliktu a nepřátelství, jež se pak projevuje svobodným bojem; ve Starém zákoně však neustále jitřená žárlivost a spojení ekonomična s duchovnem, otcovského požehnání s božím požehnáním, naplňuje každodenní život konfliktností a často jej znetvořuje. Vznešené zásahy boží pronikají zde tak hluboko do všedního života, že oblasti vznešeného i všedního jsou nejen skutečně nerozdělené, ale zásadně nedílné.

Srovnali jsme oba texty a oba druhy stylů, jež ztělesňují, abychom získali východisko pro studia o literárním vystižení skutečnosti v evropské kultuře. Oba styly představují ve své protikladnosti základní typy: na jedné straně ztvárňující popis, rovnoměrné osvětlení, plynulé spoje, volná výpověď, důraz na popředí, jednoznačnost, okleštění dějinného vývoje a lidské problematiky; na druhé straně zdůraznění některých částí a znejasnění jiných, útržkovitost, sugestivní účinek nevysloveného, složité pozadí, mnohoznačnost a nutnost výkladu, světodějný nárok, rozvíjející se představa dějinného zrání a prohloubení problematičnosti.

Homérský realismus nelze sice ztotožňovat s klasickým, antickým realismem vůbec; neboť rozdělení stylu, k němuž došlo až později, nedovolovalo v rozmezí vznešeného tak široce zformovaná líčení všedních dějů; především v tragédii nebylo pro to místa; dále pak řecká vzdělanost velmi brzy narazila na fenomén dějinného vývoje a mnohvrstevnosti lidské problematiky a svým způsobem ho řešila; v římském realismu pak přistupují nová svěrázná pojetí. Těmito pozdějšími změnami se budeme zabývat na jiném místě; ale v celku navzdory těmto tendencím určujícím způsobem působí základní tendence homérského stylu, jak jsme je vytyčili.

Protože obou stylů, homérského a starozákonního, používáme jako východiska, přijímali jsme je v té podobě, jak se nabízejí v textech; nevšímalí jsme si toho, co se vztahuje k jejich vzniku, a zcela jsme odsunuli otázku, zda jejich znaky jsou původní, nebo zda je lze zcela nebo zčásti odvodit z cizích vlivů, a z jakých. V mezích našeho záměru není nutno se touto otázkou zabývat; neboť oba styly působily konstitutivně na evropské vystižení skutečnosti v té výsledné podobě, již dosáhly už v raných dobách.

FORTUNATA

Z Petroniova románu se zachovala kompletně jen jedna epizoda — hostina u bohatého propuštěnce Trimalchiona. V úryvku, který jsme vybrali a jež tvoří třicátá sedmá a část třicáté osmé kapitoly, odpovídá jeden z hostů vypravěči epizody Encolpiovi na dotaz, kdo je ta žena, která pobíhá sem tam po sále. Encolpius se dozví celou historii.

Non potui amplius quicquam gustare, sed conversus ad eum, ut quam plurima exciperem, longe accersere fabulas coepi, sciscitarique, quae esset mulier illa, quae huc atque illuc discurreret.

Uxor, inquit, Trimalchionis, Fortunata appellatur, quae nummos modio metitur. Et modo, modo quid fuit? Ignoscet mihi genius tuus, noluisses de manu illius panem accipere. Nunc, nec quid nec quare, in caelum abiit et Trimalchionis tapanta est. Ad summam, mero meridie si dixerit illi tenebras esse, credet. Ipse nescit quid habeat, adeo zaplutus est: sed haec lupatria providet omnia et ubi non putes. Est sicca, sobria, bonorum consiliorum, est tamen malae linguae, pica pulvinaris. Quem amat, amat; quem non amat, non amat. Ipse Trimalchio fundos habet, qua milvi volant, et nummorum nummos. Argentum in ostiarii illius cella plus iacet, quam quisquam in fortuna habet. Familia vero babae, babae, non, mehercules, puto decumam partem esse, quae dominum suum noverit. Ad summam, quemvis ex istis babaecalis in rutae folium coniciet.

Neměl jsem již na nic dalšího chuť, ale obrátil jsem se k němu, abych toho co nejvíc vyzvěděl, a začal jsem zeširoka navazovat hovor; zeptal jsem se, kdo je ona žena, která neustále pobíhá sem tam.

To je Trimalchionova manželka, odpověděl, jmenuje se Fortunata a měří své peníze na větele. A co myslíte, že byla ještě nedávno? Nic ve zlém, ale byl byste od ní ani kus chleba nevzal. A dnes, kde nic tu nic, žije si jak v ráji a Trimalchio jí má jak oko v hlavě. Co vám budu povídat, ta kdyby v pravé poledne řekla, že je tma, uvěří jí. Je tak zazobaný, že sám neví, kolik má; ale ta lasice má oči všude, kde by to nikdo ani nečekal. Sama nepije, je opatrná a ví si ve všem rady, ale jazyk má zlý, je to učiněná straka. Umí mít ráda a zrovna tak umí nenávidět. Trimalchio má polí, kam jen sokolí doletí, a peněz jak želez. Jen ve vrátnici u něho leží víc stříbra, než má leckdo jmění. A těch otroků, na mou duši, snad sotva desetina vůbec zná svého pána. Co vám budu povídat, vedle něho se musí schovat kterýkoli z těchhle ochlastů.

I. ODYSSEOVA JIZVA

VLASTNOSTI BIBLICKÝCH TEXTŮ:

- VŠEČ NEPOPIŠUJE JASNĚ "REALIE" NEVÍME KDY, KDE
- JE PLNÝ "POZADÍ"; ŘÍKA JÍ O INTERPRETACI
- JE PLNÝ TÍSNIVÉHO NAPĚTÍ
- KÉČ NEZTRÁVÍ VE VNITŘNÍ MAZORT, ALE POUKAZUJE NA NEVYSLOVENÉ
- NERÍKA SE VŠE, ALE JEN TO CO JE ZAJÍMAVÉ PRO CÍL DĚJE, POUZE VRCHOLY, VŠE SE V KRÁSNÉM NAPĚTÍ PŘIBLIŽUJE CÍLI
- HRDINOVÉ JSOU VÝSROKEM SVĚ MINULOSTI, PROTO MÁJÍ VELMÍ SLOŽNÉ "POZADÍ"
- HRDINOVÉ JSOU MNOHOVrstevní
- AUTOR MUSÍ SVYH PŘÍBĚHŮM VĚRIT - MÁJÍ čizky VZTAH K PRAVDĚ

ale

BIBLĚ

- VOLÁ PO INTERPRETACI
- KLADĚ NÁROK NA PRAVDU, BA AŽ NÁROK NA OJEDINOU PRAVDU JE „VYLUČUJÍCÍ PRAVDOU“
- POPSAT PRAVDU
- HRDINŮR SE SLOŽITĚ VYVIJÍ, ROSTOU, PĚMÍ SE

• • • •

- LID NA SVŮJ VLASTNÍ ŽIVOT
- PROTOŽ ŽE ŽIVOT ČLOVĚKA OVLÁDÁVAJÍ VAŠ ŽIVOT A ŽIVOT JE NĚM! PŘEMĚLA JE INTERPRETACE! TOTHO CO BIBLÍ JEŽT ZNAMENÁ!