

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

J. Driscoll OSB – Svědectví Czesława Miłosze

J. Szymik – Antropocentrismus Miłoszovy theologiae crucis

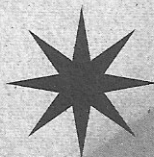
A. Fiut – Okamžik věčnosti – Mezi vírou a nevírou

Rozhovor s Łukaszem Tischnerem

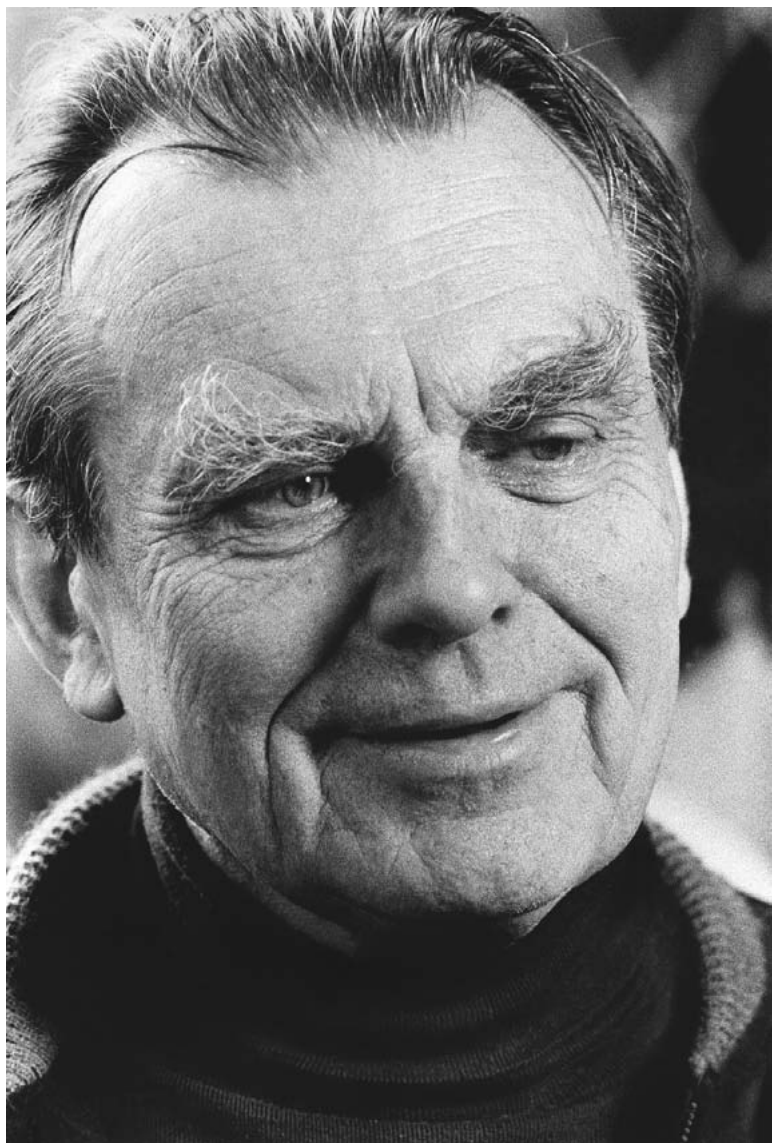
Dopisy Czesława Miłosze Thomasi Mertonovi

Cz. Miłosz – Teologický traktát

Czesław Miłosz



3/11



Obsah

Editorial / xx

Jeremy Driscoll OSB

Svědectví Czesława Miłosze / xx

Jerzy Szymik

„Kristus je tu proto...”

Antropocentrismus Miłoszovy *theologiae crucis* / xx

Aleksander Fiut

Okamžik věčnosti

Mezi vírou a nevírou / xx

„Jeden krok dopředu, jeden vzad...”

Rozhovor s Łukaszem Tischnerem / xx

Czesław Miłosz

Teologický traktát / xx

Nad Teologickým traktátem

(Jan Sokol, Jacek Salij OP, Jaroslav Med, Krzysztof Czyżewski,

Tomáš Halík, Tomasz Dostatni OP) / xx

Na hranici mezi intelektem a obrazotvorností

Dopisy Czesława Miłosze Thomasi Mertonovi / xx

Americká perspektiva Czesława Miłosze / xx

Legenda k obrazovému doprovodu / xx

Recenze a anotace / xx

English Summary / xx

Toto číslo Salve vychází s laskavou podporou nadace Ponad Granicami.

Editorial

Vážení čtenáři,

dne 30. června 1911 se na Litvě narodil Czesław Miłosz, zemřel 14. srpna 2004 v Krakově. Už to mi připomíná dvě drahé skutečnosti. Adama Mickiewicze, polského rodáka z Litvy, mého nejoblíbenějšího básníka, který má s Miłoszem společné teologické kořeny v polském romantismu, jak o tom výstižně píše Václav Černý v *Pláči koruny české*. Krakov je pro mě spojen s kardinálem Wojtylou a mými přáteli dominikány, z nichž už většina odpočívá na varšavském centrálním hřbitově. Právě v Krakově, v bazilice Nejsvětější Trojice otců dominikánů, jsem mohl naslouchat televizní inscenaci Mickiewiczových *Dziadů*, kterou vysílala BBC. Nezapomenu na modlitbu hlavní postavy básně, na Konrádova slova: „Bože, ty mlčíš a moskal ničí moji zem!“ Pláč několikasídicového shromáždění, které z amplionů naslouchalo tomuto vysílání, se mi vždy vybaví v celé své síle. S Czesławem Miłoszem jsem se seznámil díky polským časopisům (*Żnak, Więź, Tygodnik Powszechny*), pařížské exilové *Kultuře*, která se ke mně občas dostala, a také díky českému samizdatu. Kde jsou ty časy?! Jsem tedy rád, že je třetí letošní číslo *Salve* z iniciativy otce Tomasz Dostatniho OP věnováno této výrazné postavě polské a světové literatury, a to nejen proto, že byl rok 2011 vyhlášen polským parlamentem Rokem Czesława Miłosze.

Nejsem odborníkem, abych se věnoval literárnímu rozboru a poetice Miłoszova díla, ale od dob svých studií jsem se s velkým zaujetím seznamoval s rozhodujícím vlivem teologie na díla různých literárních velikanů. Zmiňme jen namátkou Danta, Cervantese, Lopeho de Vegu, Calderona, Williama Shakespeara, Pierra Corneille, F.-R. de Chateaubrianda, Henryka Sienkiewicze, Julienu Greena, François Mauriacu, Grahama Greena, Paula Claudela, Julia Zeyera, Jaroslava Durycha, Václava Renče, Jana Zahradníčka... Není ona chudoba a často i plochost současné literární tvorby způsobená nepřítomností teologie v literatuře? A i naopak – není dán většinový nezájem o teologická díla nepřítomností literatury v nich? Opravdu stačí na vyplnění této teologické mezery v současnosti jen psychologie, sexuologie či sociologie?

Pro pochopení teologické stránky Miłoszova díla je velmi užitečná stať Jerzyho Szymika, která nám dává nahlédnout do dílny *Teologického traktátu*. Velmi pěkný článek otce Szymika jsem také objevil v časopise *Religion und Gesellschaft in Ost und West* (9/2011), kde se dočítáme, že hlavním zdrojem inspirace byla pro Czesława Miłosze kniha knih, o které říká „Celá Bible je hlasem naděje...“ Kristologii

Miłosz nazývá středem a klíčem celé křesťanské věrouky. Bible pro něj nebyla jen četbou, ale také vlastní literární prací. O tom svědčí jeho polský překlad pěti svátečních svitků (*Megillot*) a knihy Jób a Žalmů. Pro čtenáře nebude nezajímavý vztah Czesława Miłosze k církvi a obecně problém církve v jeho životě, což je pro Čecha v historické perspektivě určitě větší problém než pro Poláka. Církev je v pohledu Miłosze lidským nástrojem, čímž je dána její slabost i omezenost. Inkarnace však dává Boží rozměr také církvi, a to naplňuje Czesława Miłosze nadšením. Píše hymnus na církev a na Boží *kenosis*, která ukazuje na velikost lásky, jež se plně projevuje ponížeností Toho, který se stal člověkem.

Myslím, že tento Miłoszův postřeh je ještě důležitější dnes, kdy se zdá, že lidská slabost má být důvodem k odmítnutí církve a mnohdy má vést přímo k její morální či fyzické likvidaci. Kdo je zde obžalován? Člověk, nebo Bůh? Člověk, který svou slabostí a zbabělostí, spolu se svou lakotou a žádostivostí, pošlapává vše svaté a obrací Boží obraz v sobě v perverzní kýč, v ďábelskou temnotu nicoty? Nebo převáží Ten, který se stává člověkem a rekonstruuje v něm Boží obraz jako trpělivý a laskavý tvůrce. Vždyť člověk je Boží slávou, jak již v době úpadku antické společnosti napsal sv. Irenej.

Milí čtenáři, nahlédněte do nitra muže, básníka, který tušil, co se odehrává v lidské duši.

✠ fra Dominik Duka OP





Jeremy Driscoll OSB

Svědectví Czesława Miłosze

Czesław Miłosz se narodil v Šetejnách v roce 1911 a vyrůstal ve Vilně. Obě místa jsou dnes součástí Litvy. Jeho rodina náležela ke zdejší početné polské menšině. Proto se Miłosz považoval za polského autora. Strávil tu univerzitní léta, a tím pádem i rok 1939, kdy Litvu napadli Sověti a Hitler zároveň Polsko. Přestože tím Miłosz hodně riskoval, překročil tajně sovětskou hranici a celou válku pracoval ve Varšavě pro polský odboj. Když válka skončila, snažil se zapojit do života vlastního národa a působil v diplomatickém sboru poválečné komunistické vlády. Byl postupně jmenován konzulem v New Yorku a kulturním atašé ve Washingtonu. V roce 1951, kdy zastával pozici kulturního atašé na velvyslanectví v Paříži, emigroval. Ve Francii zůstal až do roku 1960, kdy přijal místo profesora slovan-ských literatur na kalifornské univerzitě Berkeley. V roce 1980 dostal Nobelovu cenu za literaturu. V roce 2001, po padesáti letech exilu v USA, se přestěhoval do Krakova, kde v létě roku 2004 ve věku devadesáti tří let zemřel. Pracoval až do samého konce.

Toto holé shrnutí Miłoszova života ukazuje, že jeho osobní příběh pojímá tak-řka celé 20. století. Podílel se na některých jeho nejdramatičtějších událostech a žil v několika vzájemně se střetávajících kulturách. Pracně se zabydloval na Lit-vě, v Polsku, ve Francii a ve Spojených státech. Za těchto okolností se formovalo jeho pojetí křesťanství, které pak předával ostatním. Přestože svou vizi často vy-jadřoval nepřímou, neúnavně kritizoval ty, kdo vírou pohrdali jakožto anachronis-mem: „Dovolím si tvrdit, že zbožný a bohabojný člověk převyšuje neposedného posměváčka, který se rád nazývá ‚intelektuálem‘ a pyšní se tím, jak obratně se ohání myšlenkami, které bere za vlastní, ačkoliv je získal v zastavárně výměnou za prostotu srdce. [...] Existuje posvátno, které je mocnější než všechny naše vzpou-ry.“ Miłosz věřil, že básník vždy hraje ve společnosti zásadní roli – bez ohledu na to, jak málo lidé poezii oceňují či chápou její význam. Vezměme si apologii poe-zie, kterou psal v průběhu II. světové války a po ní, kdy byl svět otřesen a rozčaro-ván jako nikdy předtím. Jak by měl básník reagovat? Miłosz navrhuje následující:

Jak známo, filozof Adorno řekl, že psát po Osvětimi lyriku by byla hanba, a Lévinas uváděl rok 1941 jako datum, kdy „Bůh odešel“. Naproti tomu jsem já napsal smírné básně – Svět a pár dalších – v samém středu toho, co se v anus mundi dělo, a vůbec ne z neznalosti.

[...] *Život nemá rád smrt. Dokud tělo může, staví proti ní tlukot srdce a teplo obíhající krve. Smírné básně psané uprostřed hororu se vyslovují pro život; jsou vzpourou těla proti jeho zničení.* (přel. Václav Burian)

Uchovat si prostotu srdce, psát verše pro život a proti smrti – těchto smírných cílů nelze dosáhnout bez obětí a bez podpory víry. Musíme si však na tomto místě připomenout paradoxní způsob, jímž se víra praktikuje. Víra se praktikuje v zápasu s vírou. Miłosz měl odvahu svůj zápas obnažit v celé jeho intenzitě. Čtenáři, s nimiž se o své trápení a pochybnosti dělí, tedy mohou jeho rozhodnutí zůstat ve sféře víry důvěřovat, nebo k němu alespoň přistupovat s náležitou vážností. V dopise katolickému mnichovi a spisovateli Thomasi Mertonovi Miłosz roku 1959 napsal: „Co se mého katolictví týče, je to jistě téma na celý dopis. V každém případě jen málo lidí tuší, že jsem v podstatě nábožensky založený a nikdy jsem nebyl řazen mezi takzvané katolické spisovatele. Což je ze strategického hlediska snad i lepší. Jsme povinni svědčit? Ale o čem? Že se modlíme, abychom měli víru? Tento problém – kolik jsme toho povinni říkat otevřeně – mám na mysli neustále.“ V tomto upřímném dopise vystupují do popředí dvě věci. Zprvė důkladnost, s níž Miłosz zvažuje, jak se k náboženským tématům ve své tvorbě postavit co nejlépe. A z druhé hloubka jeho pokory a nedostatečnosti vůči víře.

V jedné básni jízlivě oslovuje Boha: „Myslím, že lidé, kteří nemohou uvěřit z tohoto důvodu, že jsi, / zasluhuješ v Tvých očích uznání.“ A v téže básni později přiznává: „Takhle se já modlím k tobě, protože nemodlit se neumím.“ (přel. Josef Mlejnek) Tento boj vedl celý život. Teprve před několika lety, kdy už pociťoval svůj věk, napsal: „Vysvobod' mne z mých vin, skutečných či smyšlených, / jistotu mi dej, že jsem se mučil ke Tvé chvále. // V hodinu mé smrti buď se mnou Svým utrpením / jež nemůže svět uchránit před bolestí.“ (přel. Josef Mlejnek)

V textu z roku 1991 se obšírně zamýšlí nad tím, jak je obtížné dělit se o podobné myšlenky. „Cítím se povinován říkat svým současníkům pravdu a stydím se, když mě mají za někoho, kým nejsem. Člověk, který ‚nabyl víry‘, je podle nich šťastlivec. Domnívají se, že díky jistým vnitřním zkušenostem se mu podařilo najít odpověď, zatímco oni znají jen otázku. Jak tedy mohu vyznat víru před těmito svými bližními? Jsem přece jedním z nich. Stejně jako oni hledám dědictvá práva a jsem stejně bezradný...“

Přistupme ale k samotnému obsahu jeho víry: „Prostě a bez obalu řečeno, patří se zeptat, zda věřím, že čtyři evangelia říkají pravdu. Na to odpovídám ano. Takže věřím v ten nesmysl, že Ježíš vstal z mrtvých? Jen bez vytáček a kejklů, jaké používají teologové: ano, nebo ne? Odpovídám: ano, a tou odpovědí potírám všemohoucnost smrti. A jestli se ve své víře mýlím, nechť je to výzvou pro Ducha

Země.“ Později se v témže textu zeptal: „Měl bych se pokusit vysvětlit, proč věřím? Neřekl bych. Postačí, když dokážu předat zabarvení a odstín. Kdybych věřil, že člověk svede něco dobrého vlastními silami, křesťanství by mne nezajímalo. Jenže to on nesvede, protože je otrokem svých dravých a despotických pudů. [...] Zlo roste a nese ovoce, což je pochopitelné, protože má na své straně logiku a pravděpodobnost a také, samozřejmě, sílu. Naprostou záhadou je naproti tomu odolávání zrníček dobra, kterým nikdo nedá moc stát se původci dalekosáhlých důsledků. Toto zdánlivě nic nejen vytrvává, ale navíc v sobě nese ohromnou sílu, která postupně vystupuje na povrch.“

Miłosz věřil, že náboženskou otázku je třeba zkoumat v hlavním proudu literatury a kultury. Jak stárnul, využíval vydobyté autority, aby zpochybňoval postoj těch svých kolegů, kteří se domnívali, že rozebírat náboženství je pod jejich důstojnost. „Psaní o literatuře a umění je považováno za úctyhodné,“ napsal v roce 1997, „jakmile se však objeví pojmy převzaté z jazyka náboženství, okamžitě to vyvolává tichý odpor, jako by byla porušena nevyslovená úmluva. A přece jsem žil v době, kdy nastala obrovská proměna obsahu lidské představivosti. Za mého života zmizelo Peklo i Nebe, víra v život po smrti byla značně oslabena [...]. Jak bych o tom všem mohl nepřemýšlet? A není zarážející, že jsem v tom svém přemýšlení byl, alespoň zdánlivě, osamocen?“ (přel. Václav Burian)

Odvaha zabývat se těmito věcmi stavěla Czesława Miłosze mezi básníky poněkud stranou. Věřil, že mnohé hrůzy 20. století vyrostly z úsilí osvobodit lidi od náboženství. Toto úsilí viděl Miłosz zblízka a o jeho důsledcích napsal: „Náboženství, opium lidu. Těm, kdo snášeli bolest, ponížení, nemoc, otroctví, slibovalo totiž odměnu v posmrtném životě. V rámci té proměny, jejímiž jsme svědky, to může být naopak. Skutečným opiem lidu je víra v nicotu po smrti. Obrovská útěcha je v tom, že za své špinavosti, pády, zbabělost, vraždy nebudeme souzeni.“ (přel. Václav Burian)

Důkazy Miłoszova křesťanství jsou roztroušeny po jeho básních a esejích v útržkovitých náznacích. Zřídka kdy toto téma rozebíral systematicky. Jeho víra byla často určitým tajemstvím. Když si jí však člověk všiml, poskytla alespoň částečné vysvětlení jeho výběru námětů a témat. Tu a tam ovšem vyplula na povrch docela. V roce 2002 Miłosz vydal dlouhou báseň, zamýšlenou jako básnické svědectví, s názvem *Teologický traktát*. Miłosz si uvědomoval, že když se odváží psát o teologii, riskuje tím svou pověst. Rozhodl se ale využít své věrohodnosti a autority a věnovat se tématu, které móda v literatuře mlčky zakazovala. „Proč teologie?“ ptá se v první části své básně. (Celé pojednání má dvacet tři částí s proměnlivým počtem slok.) Odpovídá: „Protože to, co je první, má být první. / První je pojem pravdy.“ (přel. Josef Mlejnek v tomto *Salve*) Celá část končí toužebným přáním, které vzápětí upřesňuje: „Kěž by se do naší řeči vrátila skutečnost. / Tj. smysl, který

není myslitelný bez absolutního opěrného bodu.“ V tomto básnickém svědectví Miłosz přímo uznává Boha za absolutní opěrný bod. Mnohá křesťanská témata roztroušená po jeho spisech jsou tu posbírána dohromady. Jedním z nich je otevřené vyjádření jeho vlastního zápasu s rozličnými prvky katolického života. Teologii bral vždycky vážně, ale o teologických občas psával s hořkou ironií. Klerikalismus v některých částech polské církve považoval za přehnaný a nechutný. „Omlouvám se, velectění teologové, za tón, který neladí / s fialovou barvou vašich tóg. // Vrtím sebou a ošívám se v loži svého stylu, / hledám pro mne nejvhodnější polohu, / ani příliš bohulibou, ani docela světskou. // Musí existovat střední poloha mezi abstraktností / a zdětinštěním, aby se o skutečně vážných věcech / dalo hovořit vážně.“

Miłosz byl ostražitý vůči pohodlným abstraktním formulím, jaké nabízejí akademičtí teologové. Se strašlivými otázkami, kterým ho jeho životní příběh přiměl čelit, měly pramálo co do činění. Mechanické předkládání doktríny a snadná vysvětlení utrpení ho odpuzovaly. Když začne být duchovní a teologický styl škrobený či svatouškovský, lidé, kteří vedou zápasy na život a na smrt, jej nemohou brát vážně. Ale poezie, která by hovořila jen o věcech tohoto světa – poezie, která by byla „docela světská“ –, by neuspokojila nejniternější touhy srdce. Miłosz správně usiluje o „střední polohu“, kde se „o vážných věcech dá hovořit vážně“. Miłosz ale, poněkud problematicky, věřil, že ty nejvážnější věci vzdorují jakýmkoliv definicím. Tajemství víry bychom měli velebit a popisovat, nikoli vysvětlovat. „Katolická dogmata jako by byla až příliš vysoko / o několik centimetrů výše, stoupneme-li si na špičky / v tu chvíli se nám na okamžik zdá, že vidíme,“ píše v *Traktátu*. „Ale tajemství Nejsvětější Trojice, tajemství Prvotního / hříchu a tajemství vykoupění / jsou opancérovány před rozumem. // [...] Co z toho mohou pochopit děvčátka v bílých šatech / přistupující k prvnímu Svatému přijímání?“

Miłoszovo dlouhé básnické svědectví odhaluje i jeho znalosti gnosticizmu. Tento sklon dodává básním na zajímavosti, ale jeho potíže s katolickou teologií komplikuje ještě víc. „Tajnou vědou mnoha staletí jsem se, vážení teologové / nezabýval z frivolnosti – ale pro bolest srdce způsobenou / pohledem na ohavnost světa.“ Zde Miłosz vysvětluje a ospravedlňuje skutečnost, že hledal pomoc v gnostických textech. Obrací se k „velectěním teologům“, aby si postěžoval, že mu jejich shovívavá ujištění nepomohla. Bolest, o níž Miłosz v básni mluví, není pouhý intelektuální smutek: nepíše jen o univerzální tragédii, píše o tragédiích vlastního života. Je raněn zradami a nespravedlností, jichž byl svědkem, a tak touží pochopit tajemství zla a utrpení nevinných. „Je-li Bůh všemohoucí, může toto dopouštět / pouze za předpokladu, že dobrý není. // Odkud se vzalo omezování jeho síly, proč je řád stvoření / takový a ne jiný? Na to se snažili odpovédět / hermetici, kabalisté, alchymisté, rytíři Růžového kříže.“ Právě tady cituje gnostické zdroje, k nimž se obracel.

Nepochybně ho tímto směrem zavedly spisy Jakoba Böhma, který tak silně ovlivnil Adama Mickiewicze, jenž je zas výchozím bodem celé moderní polské poezie.

Pro Miłosze by bývalo bylo nemožné nevydat se touto gnostickou cestou alespoň do určitého bodu. Nehledě na Mickiewiczův vliv k ní tíhl i díky své vlastní nátuře. Hrůzy, které prožil, ho nutily klást si stejné otázky jako gnostické texty a ortodoxní křesťanství mu nedávalo duchovní odpovědi, jaké potřeboval. To, že křesťanství jeho doby a místa tyto odpovědi nedovedlo předat, ale neznamená, že v něm nebyly obsaženy. A Miłoszův zápas prozrazuje, že instinktivně tušil, že tomu tak možná bude. To vysvětluje, proč uprostřed rozvláčnéhó pojednání o gnostických otázkách popisuje i svou vlastní katolickou praxi. Žene ho cosi většího, než je on sám, a není to nic menšího než suma jeho katolické víry, ať už si ji pokaždé sám zvolí, nebo ne. Přiznává: „Bohužel se i na mne vztahovalo americké přísloví, / vyřčené koneckonců s nepříznivým úmyslem: „Katolíkem jednou, katolíkem provždy.““ Ne vždy je mu jeho náboženský odkaz příjemný, a přesto ho cosi nutí, aby jej nikdy neopouštěl.

Miłosz často cítil nedostatečnost své víry a v *Traktátu* i na jiných místech (viz básně *Vzdálenost*) se k tomu přiznává: „Proč bych měl zapírat,“ ptá se „že jsem ve své zbožnosti nedošel / dál než ke knize Job?“ Nejlépe to pochopíme ve světle toho, co říká v básni později: „Pouze temná tónina a tíhnutí ke zvláštnímu, téměř manichejskému druhu křesťanství, / mohly zavést na správnou stopu.“ Ona „správná stopa“ tady znamená správnou interpretaci jeho díla. Celý odstavec začíná slovy: „Abych se nakonec sám představil jako dědic mystických lóží...“ V těchto místech svého svědectví přiznává a odhaluje mnohé. Poskytuje čtenářům jasnější informace o svém duchovním životě. Proto tedy tento objevný odstavec uvozuje ono „nakonec“. Vyjadřuje, jak se mu ulevilo, když konečně odhalil zdroje a hranice své náboženské tísně.

Pro Miłoszovy čtenáře je v tomto typu tvorby podstatné, že sám v sobě pojmenovává zásadní náboženskou otázku naší doby. Tedy to, jak překonat Joba. Překonat Joba – jinými slovy překonat manicheismus – je jedním z těžkých úkolů náboženství. Křesťanská tradice má prostředky, aby tomu, kdo opravdu hledá, Joba překonat umožnila, jenže právě tato část tradice se k Miłoszovi z nějakého důvodu nedostala a v básni se neobjevuje. Osobně si myslím, že překonat Joba je možné jen tehdy, pokud Jobem projdeme.

Jedna tradice křesťanské exegeze čte Joba jako proroctví o Kristu. Lze si dokonce představit, že Jobův nářek vyprovokoval Boha, aby odpověděl vtělením a křížem. Předzvěst vtělení je explicitně vyjádřena v knize Job v kapitole 10,4–5, kde Job říká Bohu: „Cožpak máš tělesné oči, což se díváš stejně jako člověk? Jsou tvoje dny jako dny člověka?“ Ve vtělení a smrti Ježíše Krista už totiž Bůh na tuto

otázku může odpovědět ano. Toto „ano“ je tučně podtrženo v úryvku z Listu svatého apoštola Pavla Filipanům, kapitola 2,8: „ponížil se, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži.“ V téže části básně, kde Miłosz žertuje o děvčátcích oblečených v bílých šatech k prvnímu Svatému přijímání, také varuje: „To však není dostatečný důvod / ke štěbetání o sladkém Jezulátku v jesličkách.“ Jenže sladké Jezulátko v jesličkách samozřejmě není ústředním sdělením křesťanské víry. Ústředním sdělením je Ježíš Kristus, a to „Kristus ukřižovaný“ (1Kor 2,2). Miłoszovo varování před sladkým Jezulátkem je ekvivalentní Jobovu volání po vážně míněné odpovědi na jeho vážně míněnou otázku. Ale smrt Ježíše na kříži je vážně míněnou Boží odpovědí. Nakonec se Miłoszův *Traktát* s touto božskou odpovědí nepotýká dostatečně do hloubky.

Vrátíme se k Miłoszovým slovům v této části básně, kde si všímá rozdílu mezi sebou a Jobem, konkrétně tím, že Job se považoval za nevinného, kdežto básník nevinný není. „Nebyl jsem nevinný, chtěl jsem být nevinný, / ale nešlo to.“ Nakonec ale nebyla důležitá Jobova nevinnost, nýbrž vznešenost a tajemnost Boží, před níž se Job sklonil a umkl. V ranějších dílech Miłosz ukázal, že si uvědomuje, že právě tohle je pro pochopení Joba klíčové, i když v básnickové verzi příběhu říká Bůh věci, které jsou o poznání tvrdší než cokoliv z toho, co najdeme v knize Job. V krátké esaji s názvem *Neštěstí v Miłoszově abecedě*, autor píše: „Stvořit vesmír, jako je ten náš, je nepoctivé. A proč bych měl být poctivý, táže se Bůh. ‚Co je to za nápady?‘“ (přel. Václav Burian) To je radikální úvaha. Znamená přijetí neproniknutelného tajemství Boha, přijetí čehokoliv z Boha, co má odhalit smrt Ježíše na kříži.

Když Miłosz v *Traktátu* zmiňuje svou vlastní katolickou praxi, hovoří s nevšední pokorou a dává do protikladu svou vlastní slabost se silou společenství, k němuž náleží. Tato pokora je zarážející o to víc, že Miłosz byl pyšné povahy a sám to často přiznával. Vytříbená mysl a přirozená duchaplnost ho nutily váhat před požadavky víry. Nakonec ale zavrhl možnost obrátit svou duchaplnost proti prostším věřícím. Téměř na samém začátku *Traktátu* prohlašuje: „Stavět do protikladu *já* a *oni* bylo nemorální, // neboť jen dokazovalo, že se *já* považuje za něco lepšího než oni.“ Na závěr, po mnoha mučivých úvahách o otázkách nastolených jeho gnostickými oblíbenci, se mnohem rázněji vrací k obraně kategorií křesťanského vyznání. „Mějte pochopení pro lidi slabé víry. // Také *já* jeden den věřím, druhý den nevěřím. // Ale je mi dobře v modlícím se množství lidí. / Pořádž oni věří, pomáhají mi věřit / v jejich vlastní existenci nepochopitelných bytostí // [...] Jsem pochopitelně skeptický, ale zpívám společně / a překonávám tímto způsobem rozpory / mezi soukromou zbožností a sdílenou zbožností rituálu.“

Toto vyznání opakuje téma, které Miłosz do té doby často zdůrazňoval ve své poezii. Tři básně nám postačí jako příklad. V jedné schvaluje „Helenčino náboženství“: „V neděli chodím do kostela a se všemi se modlím. / Co jsem zač, abych se odlišovala od jiných lidí? / Jenom neposlouchám to, co kněží plácají ve svých kázáních. / To bych musela předstírat, že se zříkám zdravého rozumu.“ Pak mluví za Miłosze i s ním, když říká: „Snažila jsem se být věrnou dcerou své římskokatolické církve. / Odríkávám Otčenáš, Krédo i Zdrávas / navzdory ohavné malověrnosti své.“ (přel. Václav Burian) Spolehlivá pravidelnost katolické praxe zde krotí Miłoszův automatický skepticismus.

V básni *S ní* Miłosz hovoří o tom, jak slyšel úryvek z Písma při mši v kostele sv. Máří Magdalény v Berkeley: „Tuto neděli čtení z Knihy Moudrosti / o tom že Bůh smrt nestvořil, ani se netěší ze záhuby živých.“ Nemělo by nás překvapit, že taková slova upoutají jeho pozornost. Přímo se dotýkají klíčové otázky, kterou si často kladou gnostikové i on sám: jak smířit smrt a utrpení nevinných s představou dobrého Boha. Báseň pokračuje: „Čtení z Evangelia podle Marka / o dívence, jíž řekl: ‚Talitha, kum!‘“ Pak básník s nepředstíranou pokorou podává svědectví o tom, jak tato slova přijal on. Píše: „To pro mě. Abych vstal z mrtvých / A opakoval naději těch, kdo žili přede mnou.“ Tady je Miłosz doslovným křesťanem – slovo Písma je v danou chvíli přijímáno jako slovo, které se týká právě jeho a spolu s ním i těch, kdo žili před ním. Teologie to označuje termínem „společenství svatých“.

Báseň *Farnost* poslouží za třetí příklad Miłoszova chápání katolické praxe. Začíná: „Nebýt křehký a nalomený od středu, / nebudu myslet na jiné – od středu nalomené jako já. / Nevystoupím na pahorek, nevejdu na hřbitov u kostela, / abych se pokusil zbavit se lítosti nad sebou.“ (přel. Josef Mlejnek) Tady se Miłosz věnuje dalšímu katolickému zvyku, navštěvovat hřbitovy, který je zvlášť silný v Polsku. Navíc explicitně vyjadřuje to, co je implicitně obsaženo v každém křesťanském shromáždění, ať už živých, či mrtvých – totiž pochopení a přijetí skutečnosti, že jsme všichni křehcí a nalomení. Právě tohle, mimo jiné, křesťany spojuje napříč rozdíly v původu a zázemí. Miłosz se dívá na jména na náhrobcích z pohledu vlastního křehkého a nalomeného nitra a začíná tvořit společenství s těmi, kdo jsou tu pohřbeni. Přitom ironicky přemítá o jménech, která čte: „Šílené Zošky, / všechny své bitvy prohravši Kazikové, / sebetrýznivé Agáty.“ Když se narodí dítě, dáváme mu jméno v nekomplikované naději. Pak ale dítě vyroste a musíme vyprávět smutnější příběh. I tak ale Miłosz vidí všechny tyto životy pod znamením, které je pro křesťana konečným vysvětlením existence: ti všichni „Leží pod kříži s rokem narození a smrti.“ A v tuto chvíli básník opět cítí své povolání. Ptá se: „A kdo / bude za ně mluvit? Kdo vyjádří jejich mumlání, vzlyky, / naděje, slzy ponížení?“ Miłosz na tuto otázku v básni neodpovídá, ale z pozice básníka vždy

propůjčoval hlas právě jim: všem těm smutným a přehlíženým příběhům tolika mužů a žen.

Pro křesťanskou víru ale pod každým křížem a každým smutným příběhem leží naděje na vzkříšení. Právě tu Miłosz nakonec vyjadřuje, když propůjčuje hlas mrtvým. Báseň končí tím, že je všechny oslovuje: „Sestupujeme tedy do země, far-níci.“ Můžeme to nazvat smutným příběhem, ale také bychom si měli povšimnout, že do smrti putujeme jako společenství, což vyjadřuje ono „my“. A jak tam všichni scházíme? „S nadějí, že polnice Soudu nás vyvolá jménem.“ Křesťanská víra učí, že nás tohle volání neshromáždí k jakési neurčité věčnosti. Naopak, budeme obnoveni jako konkrétní osoby, kterými jsme původně být měli a jež tajemným způsobem vyjadřují naše jména, jejichž nejhlubší a nejpravdivější význam odhalí „Poslední soud, který nás zavolá jmény“. A nastane to v „novém nebi a nové zemi“ slibované Písmem (2Petr 3,13). A tak Miłosz uzavírá: „Namísto věčnosti zeleň a běžící oblaka, / tisíce a tisíce Zošek, Kateřin a Bartolomějů, / Maryšek, Agát, Bronislavů povstanou, / aby nakonec zvěděli, / proč to všechno bylo a k čemu?“

Tyto tři básně nám mohou pomoci pochopit Miłoszovo konečné poselství v *Traktátu* – konkrétně jeho volbu „zpívat společně“ se svými bratry křesťany, navzdory skutečnosti, že je od přírody skeptik a navzdory vleklému potýkání se s gnostickými teoriemi.

V poslední části *Traktátu* Miłosz oslovuje přímo „Krásnou Paní, jež se zjevíla dětem v Lurdech a ve Fatimě“. Tak otevřené vyzývání znamenalo velké riziko. Miłosz věděl, že tím mnohé své čtenáře nejspíš odradí. Budou si říkat, jak může tak seriózní autor brát vážně mariánská zjevení v Lurdech a ve Fatimě. Věřit v pravdivost těchto zjevení navíc ani není požadavkem katolické víry. A přesto tu Miłosz přiznává: „neboť jsem byl v Lurdech / jako poutník u jeskyně,“ a dále: „Prosil jsem tě o zázrak.“ Taková odhalení lidové zbožnosti nevyvádějí z míry jen jeho nevěřící obdivovatele. Vyvedly poněkud z míry i jeho samého: „Moje přítomnost zde byla zamoučena / povinností básníka, který nesmí pochlebovat předstávám lidu, / ale přeje si zůstat věrný Tvému nevyzpytatelnému záměru / zjevovat se dětem v Lurdech a ve Fatimě.“

Toto musíme vnímat jako jeho poslední slovo v této dlouhé básni (a také jím je). Poté, co přerýkal všechny své mučivé otázky a gnostická řešení, ke kterým se cestou tu a tam obracel, končí pokojnou modlitbou ke Krásné Paní a bere si za vzor děti. Už nežádá průzračná řešení problému utrpení nevinných. Namísto toho vyjadřuje skromnější cíl: zůstat věrný „nevyzpytatelnému záměru“ Kristovy matky. Miłosz už dříve v této sloce naznačil, že jeho záměr má částečně co do činění s krásou: „Jako kdybys chtěla připomenout, že krása je jednou ze součástí světa.“ Sama Paní je krásná stejně jako místo, kde se zjevuje:

„v Lurdech u jeskyně, kde šumí řeka a na čistém nebi nad horami je vidět srpek měsíce.“

Miłosz si přál svědčit o onom velkolepém křesťanském pojetí krásy, které tak nezapomenutelně vyjádřil Dostojevskij: krása spasí svět. Miłosz k tomuto pojetí nedospěl až na sklonku života. *Traktát* nám předkládá zralou verzi toho, co jsme viděli už v poezii, kterou psal v nejtemnějších dobách II. světové války: „Smírné básně psané uprostřed hororu se vyslovují pro život.“ Miłosz už zamlada věděl, že básník musí vždycky zaznamenávat a velebit pomíjivou krásu světa. V *Traktátu* nám už starší Miłosz připomíná, že tuto krásu básník přijímá z nepomíjivého zdroje mimo tento svět.

Bylo-li toto poselství o kráse skutečně součástí záměru naší Paní, můžeme se dále ptát, zda se její záměr nakonec netýká zjevení jejího Syna jakožto tajemství jí samé a tajemství krásy světa. Koneckonců nás všechno, co se Marie týká, tímto směrem vede. Nekatolíci mají často obavy z přehnané mariánské zbožnosti katolíků a v některých případech jsou tyto obavy oprávněné. Ale v katolickém učení a tradici – a tady je Miłosz typickým katolíkem, když úplně nakonec oslovuje Marii – nás Marie, ač je sama o sobě krásná, od začátku až do konce vede ke Kristu, který je krásný dokonce i v umírání. On je tou krásou, která spasí svět.

Vzdálenost

V jisté vzdálenosti kráčím za Tebou a stud mi brání přistoupit blíž.

Ač zvolils mě za dělníka na vinici Tvé a lisoval jsem hrozny hněvu tvého.

Každému podle jeho přirozenosti, ne vždy co choré má být zhojeno.

Nevím ani, zda lze být volný, neb namáhal jsem se proti své vůli.

Ža krk uchopen jak hošík, který kope a kouše,

až ho zapráhnou do učení a nařídí mu vypisovat písmeny.

Chtěl jsem být jako všichni, a dostalo se mi trpkosti odloučení.

Myslel jsem, že budu mezi svými, a probudil se cizincem.

Přihlížejte k zvyklostem, jako bych přicestoval sem z jiného času,

vinen odpadlictvím od společenství obřadu.

Tolik je dobrých a spravedlivých,

ti nejvhodnější byli povoláni,

a kdekoli kráčíš po zemi, tam jdou a provázejí Tebe.

Snad je to pravda, že v skrytu jsem tě miloval.

Bez velké však naděje, že budu při Tobě jak oni.

(přel. Miroslav Červenka)

Z anglického originálu The Witness of Czesław Miłosz, publikovaného roku 2004 na stránkách www.firstthings.com, přeložila Barbora Maturová. Reprinted with permission.

Jeremy Driscoll OSB je benediktinský mnich z opatství Mount Angel v Oregonu. Vyučuje teologii v semináři Mount Angel a na Papežské univerzitě Svatého Anselma v Římě.





Jerzy Szymik

„Kristus je tu proto...”

Antropocentrismus Miłoszovy *theologiae crucis*

*Než abych nechal teologům jejich starosti,
pořád přemýšlím o náboženství. Proč?
Prostě proto, že někdo to dělat musí.
Cz. Miłosz: Pejsek u cesty¹*

*ta teologická trýzeň, která se mě zmocňuje,
nechává většinu lidí úplně chladnými.
Cz. Miłosz: Rodinný život²*

V podtextu těchto provokativních výroků Czesława Miłosze, týkajících se jeho vášně pro teologii, je skryt jistý entuziasmus i skepse zároveň. Prvně jmenovaný pocit se týká nejenom samotné podstaty teologické reflexe, nýbrž i užitečnosti jejího provozování. „Pouze teologie je důležitá...” – napsal před mnoha lety (18. 5. 1963) v dopise Thomasi Mertonovi.³ Pouze ona totiž dotváří celistvý obraz „lidského univerza”.⁴ Naproti tomu Miłoszův pesimismus poukazuje na lhostejnost ze strany těch, k nimž se teologie obrací, čili světa a člověka konce 20. století, člověka, který se bez ní dokáže většinou docela dobře „obejít” – byť i za cenu strašlivých kompromisů, dodává. A týká se (onen pesimismus) rovněž současného stavu odborné teologie. Když básník bezprostředně reagoval – velice laskavě, ne však nekriticky – na mou studii věnovanou teologickým aspektům své tvorby,⁵ mimo jiné v *Pejsku u cesty* uvedl:

Tó, co je nejhlubší a nejhlouběji ve vlastním životě zakoušené, pomíjivost lidí, nemoc, smrt, nicotnost mínění a názorů, nemůže být vyjádřeno jazykem teologie, která po mnoho staletí zakulacuje odpovědi v hladké koule, které se snadno kutálejí, avšak jako by byly neproniknutelné. Poezie dvacátého století – v tom, co je v ní nejpodstatnější – je sběrem údajů o mezních situacích lidského údělu a vypracovává si k tomu svůj jazyk, kterého teologie může použít, anebo také ne...⁶

Ponechávám bez komentáře ironickou narážku na adresu teologie (ostatně vybízející k vážnému zamyšlení), stejně jako – podle mého soudu – příliš snadné a zjednodušující kladení poezie a teologie na stejnou jazykovou i epistemologickou úroveň (poezie má přece málo společného s vědou, stejně jako těžiště teologie nespočívá v estetice). Mám-li však volit mezi „využít, či ne“ – rozhodně se přimlouvám za onu první variantu, poněvadž patřím k zastáncům interdisciplinární spolupráce mezi různorodými oblastmi vědy a kultury. A pevně věřím, že s přínosem mnohostranným.

Navrhuji tedy, abychom si za předmět následující úvahy zvolili paschální aspekt christologické reflexe přítomné v literárním díle Czesława Miłosze. Domnívám se totiž, že právě christologie představuje v díle našeho nobelisty tu nejzajímavější a nejdůležitější oblast jeho „literární“ teologie. Nakolik třeba v sakramentologii, mariologii a zejména v ekleziologii narážíme u Miłosze na řadu nedůsledností, omylů i heterodoxních hledisek, natolik právě v christologii dokáže tento autor spojovat myšlenkovou originalitu s teologickou hloubkou *par excellence*.

Naši úvahu si tedy dovolím rozčlenit na tři tematické okruhy:

1. Motiv vtělení. Směrem k tomismu
2. *Deus absconditus et otiosus*. Vliv Oskara Miłosze a Simone Weilové
3. Alfa a Omega. Věrohodnost bláznovství kříže

1. Motiv vtělení. Směrem k tomismu

Báseň *List* (Berkeley 1969),⁷ jak jsme předem poučení, je jakousi poetickou disputací na rozhraní filozofie a teologie náboženství, „pokračováním mnohahodinového rozhovoru s hinduistickým filozofem a spisovatelem Rajou Raoem“. Miłosz tak na polemicky vyhoceném a komparativně nastíněném pozadí „sokratovské moudrosti Řecka“ a „hinduistické moudrosti guru“ předkládá svůj vlastní pohled týkající se originality křesťanství. Mimo jiné zde čteme:

*Pro nás byl nezbytný Bůh milující nás v naší slabosti,
nikoli ve vznešenosti dokonalého sjednocení.*⁸

„Naše slabost“ – jak je patrné nejen z kontextu zmíněné básně, nýbrž i jiných děl autora – je důsledkem naší hříšnosti a všeho našeho utrpení, lidské bídy rodící se ze závislosti (a na předělu) zla a bolesti, včetně jejich existenciálních účinků. A právě tady, jak tomu rozumí i Miłosz, se dotýkáme samotné podstaty

křesťanství: Vtělený je Ukřižovaný. Hlavním motivem inkarnace je božský soucit s utrpením celého svého stvoření („milující nás v naší slabosti“), který způsobil, že se Bůh stal člověkem, trpěl (trpí) a umřel (umírá) na kříži. Božská pro-lidská *passio* (v obou významech tohoto slova: soucit i utrpení) je podle Miłosze hlavním důvodem vtělení a také „pojivem“ božství a lidství v Ježíši Kristu. „[...] vtělený Bůh trpí, když na sebe bere veškeré utrpení lidí. To je to nejdůležitější spojení božství s Kristem – skrze utrpení,“ konstatuje a zároveň se odvolává na komentář Simone Weilové ke Knize Jóbově.⁹

V obsahově bohatých „christologických“ pasážích *Myslivcova roku* narážíme na další rozvedení uvedeného motivu. V eucharistickém kontextu (pro upřesnění: popis se týká přímo autorovy účasti na mši svaté) si Miłosz do svého deníku (březen 1988) zaznamenává následující věty:

[...] Kristus je tu proto, že v každém z nás existuje spodní práh bolesti, opuštěnosti, a že já ve svém sobectví nedokážu do toho bližního vstoupit. (zvýraznil J. Sz.)¹⁰

Věty zapsané téměř o tři roky dříve (květen 1985) obsahují podobnou, i když ne úplně identickou myšlenku:

[...] zcela se vcítit do svého bližního a zakoušet jeho neštěstí, jako kdyby bylo naším vlastním neštěstím, dokážou patrně pouze světci. Ale možná ani svatost nestačí. Bůh se musí vtělit do člověka. Do jednoho, a tím zároveň do všech. (zvýraznil J. Sz.)¹¹

Tajemství lidského utrpení se tedy jakýmsi způsobem „domáhá“ tajemství vtělení Boha i tajemství utrpení Boha-člověka. Člověk je v této situaci (pod „spodním prahem bolesti“) naprosto ne-soběstačný... Překážkou je jeho egoismus čili hřích (vede-li slepý slepého...). Pomoc musí přijít „zvnějšku“, ze strany Boha. Proto v-tělení, proto Kristus: vy-koupení musí přijít zvnějšku. Ono „musí“ se samozřejmě netýká nepochopitelné a suverénní svobody Boží – zmíněná nutnost souvisí s tragickou situací člověka. V tomto smyslu je nezbytný – a nikoliv náhodou je to myšlenka Jana Pavla II., adresovaná „reprezentantům světa kultury“ v litevském Vilniusu:

*Kristus, Bůh-mezi-námi, Bůh-s-člověkem [...], Bůh zjevující se v plnosti na kříži svého Syna, který se stal člověkem [...], Bůh-Láska.*¹²

Miłosz se tedy v postoji k otázce motivu vtělení projevuje mnohem víc jako „tomista“ než jako „skotista“.¹³ Především ale jako pilný čtenář a žák Oskara Miłosze a Simone Weilové.

2. Deus absconditus et otiosus. Vliv Oskara Miłosze a Simone Weilové

Idea trpícího a ukřižovaného Boha je teologickou „výslednicí“, důsledkem a vlastním obsahem „dvou tezí“, které Miłosz přijímá za své, inspirován – jak sám přiznává – autorem *Ars Magna*:

1. „naše lidská kondice nemůže být přijata jinak nežli jako porušená a očekávající vysvobození.“¹⁴
2. „neochota akceptovat bolest, se kterou jsem byl a stále jsem během celého svého života ve svém okolí konfrontován, neochota akceptovat nárek všeho živého, obracející se proti němému a hluchému nebi.“¹⁵

A právě události inkarnace a ukřižování jsou radikální a definitivní Boží odpovědi na výtku „němoty a hluchoty nebe“ (2.) a také „vysvobozením“ (1.). Jejich teologický prazákad je však už dán samotným aktem stvoření, k němuž – jak v interpretaci Czesława Miłosze konstatoval jeho příbuzný Oskar – „dochází současně s ukřižováním a každý okamžik pozemského života je dobrovolně přijímaným utrpením Boha“.¹⁶

A možná právě rány člověka, které se nikdy nezhojí, jsou ranami samotného Boha-stvořitele, pro něhož se stvoření světa stalo aktem souhlasu s vlastním utrpením?

– táže se autor *Čím častěji* v eseji o životě a tvorbě básníka Aleksandra Wata.¹⁷ Do jaké míry se jedná o hypotézu vyznačující se spíše typickými znaky patripasionismu nebo různých „gnostických nástrah“ při snaze odpovědět na otázku *unde malum*?, případně o geniální příspěvek k christologii i teodiceji současně – nelze na základě jazyka metafor a obrazů jednoznačně potvrdit. Měli bychom pouze zdůraznit skutečně „jóbůvský“ (i když po křesťansku – to znamená christologicky – přetvořený) směr myšlení: otázka po smyslu bolesti je kladena Bohu, obsahově nepřekračuje hranici teologie (dokonce i tehdy, nevykazují-li odpovědi znaky klasické argumentace teodiceje): *Mysterium Passionis* je tu neustále konfrontováno a spojováno s *Mysterium Crucis*. Na tomto místě by mělo zaznít patrně nejkrásnější básnické vyjádření daného tématu:

*Naše vědomí i naše svědomí
osamělé v matném mraveništi galaxií
naději ukládá v lidského Boha.
Který nemůže necítit a nemyslet,
jsa s námi spřízněn teplem i pohybem,
neboť, jak oznámil, jeho podobu neseme.
A je-li tomu tak, pak soucit jej jímá
nad každou myšskou lapenou i poraněným ptákem.
Svět pro něj je jak ukřižování.¹⁸*

„Lidský Bůh“, do něhož vkládáme naději (v oblasti vědomí i svědomí) „je s námi spřízněn“ nejhrouběji a nejtěsněji skrze „ukřižování“.¹⁹ Kříž je nejvyšším znamením Boží lásky, lásky solidární s člověkem v jeho utrpení. A nejenom s člověkem: také s „každou myšskou lapenou a poraněným ptákem“,²⁰ se všakerým stvořením. Boží láska k člověku (lidstvu, světu, stvoření) je nerozlučitelně spojena s Kristovou smrtí na kříži²¹ a s utrpením v Getsemanech a agónií na Golgotě tvoří „kvintesenci křesťanství“.²² „Sláva tobě, jenž jsi králem trní“ – parafrázuje Miłosz ve *Výpovědích* básnickou modlitbu kalifornské autorky Orlandy Brugnoliové.²³

V bolesti solidární božská láska „nutí“ Nejvyššího, aby zvolil kenotickou slabost (svým způsobem „připravenou“ o všemohoucnost...):

*Bůh nerozmnožuje ctnostným stáda ovcí a velbloudů
ani o nic nepřipravuje za vraždu a křivopřísežnictví.
Skrýval se tak dlouho, až všichni zapomněli, že se zjevil
v ohnivém keři a v hrudi židovského mládence
ochotného trpět za všechny, co byli a budou.²⁴*

Deus absconditus et otiosus,²⁵ Kristus beze zbytku ponořený do lidské bídy a utrpení, identifikující se s trýzní a ubohostí lidského těla – to je obraz Boha, jehož rysy jednoznačně odkazují k christologii Simone Weilové. Pro ni „Kristus byl vtěleným Bohem“²⁷ a „její Bůh tragickým, milujícím, umírajícím na kříži“.²⁸ Ba co víc – i tato její myšlenka se v Miłoszově interpretaci týká nejhlubších sfér *Mysteria Passionis*:

pro ni Kristova slova před smrtí: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil“ jsou tím nejpádnějším potvrzením křesťanství i samotného lidství.²⁹

3. Alfa a Omega. Věrohodnost bláznovství kříže

Pilný čtenář a pozorný žák Weilové píše *Staré ženy* (1986),³⁰ které:

*Žkřivené artritidou, na pahýlech nohou
posouvají se o holi před oltář, tam kde Pantokrator*

a

[...] *zvadlými rty přijímají jeho tělo*

tělo Toho,

[...] *který trpí od věčnosti*

a který „přijímá, pozvedá a doplňuje“ – skrze vlastní muka a díky nim – „naši nedokonalou (mj. proto, že neodvolatelně spojenou s utrpením) pozemskou lásku“. ³¹ Miłoszovu pozornost v tajemství vtělení nejvíce poutá sebezmaření a „slabost“ Boha, jeho bezpodmínečná účast „v proměnlivosti a nejistotě lidského života“ (viz Flp 2,6–7) – abychom použili jazyk *Evangelia vitae*.³² Kristus je „programově“ – vědomě a svobodnou volbou – „slabší“ než všechna božstva „kmenových náboženství“:

[...] *Ježíš*

[...]

*Nikoho nepřesvědčí, ubohý, černoooký,
s orlím nosem, v zchátralém rouchu
zajatce nebo otroka, jeden z těch tuláků,
které stát po právu zatýká a vyhošťuje.*³³

Pokládám totiž za příznačné, že pokaždé, když Miłosz směřuje pozornost čtenářů k podstatě křesťanství, když „portrétuje“ fenomén vtělení a typické rysy (postoj) Ježíše Krista, vycházejí zpod jeho pera charakteristiky jako „světlý“, „mírný“, „slabý“ oproti „rozhněvaný“, „temný“, „silný“. ³⁴ Reálie válek a nemocnic,³⁵ veškerých útrap neboli „variací“ Getseman,³⁶ se pro Miłosze stávají základním pozadím jeho vlastní poetické podoby hymnu o *kenósis*.³⁷

Ostatně z toho také vychází, bere-li si na mušku oblast křesťanské liturgie – a v podstatě rutinu církevního obřadu –, příšernou (podle jeho názoru)

lehkomyslnost v přístupu k tajemství kříže. Onen hřích chorého myšlení a obrazivosti spočívá v přeměně „krucifixu v abstrakci“ – což v konečném důsledku vede k tomu, že se lidé snadno smíří se šibenicí, plynovou komorou či všudypřítomnou kosmickou bolestí. Symbolem spásy je mučící nástroj, tělo svíjející se v mukách – tvrdí nobelista. A tento fakt nelze nijak uhlazovat, zmírňovat, zapomínat...³⁸

Síla a moudrost křesťanství vycházejí ze „slabosti“ vtěleného Boha a z „bláznovství kříže“ (1Kor 1,18–25). To je samotné jádro vnitřní logiky tajemství umučení Bohočlověka. A právě v tom má svůj původ nehlouběji pojatý antropocentrismus křesťanství, jehož Bůh:

*není jedním z nás v okamžicích naší pýchy a slávy, ale v našich útrapách, otroctví, strachu ze smrti.*³⁹

a také

*hodina, kdy se podvolil mučení, překonává čas, staletí přeměn, zanikající civilizace jsou nicotné, krátkodobé, a jakékoliv jalovosti z cementu, skla či železa neučiní člověka jiným, než byl ten, jemuž adresoval své pozvání v Galilei.*⁴⁰

A z toho důvodu: „On má právo dále hlásat: já jsem láska.“⁴¹ Stejně tak – jako v básni *Čím častěji* (Berkeley 1962),⁴² výstižné, plné ryzí krásy a prostoty, ale i „vášnivě obhajoby“⁴³ – „znevážený“ je „skutečně Alfou a Omegou“,⁴⁴ kamenem úhelným „hierarchie hodnot, jíž nejen jako Polsko, ale i celý latinský Západ za všechno vděčíme“.⁴⁵

*Čím častěji býváš během dne znevážen,
čím směšnější na tebe ukládají koruny
a s posměchem volají: ukaž svou sílu,
anebo počítají mezi zaniklé památky.
Čím více trpkosti, posměchu, výčitek, hněvu,
neboť tvoje slova kamenem nepohnou,
tím větší mohu mít jistotu jedinou:
že tys skutečně Alfou i Omegou.*⁴⁶

Syntéza teologie vtělení a teologie kříže není však v Miłoszově tvorbě – zejména v jejích raných fázích – ani tak prostá, ani samozřejmá.⁴⁷ Má spíš podobu vnitřního zrání, „světlého bodu“ na horizontu myšlení a života. Připomeňme si jednu z hlavních tezí jeho esejistické knihy *Žemě Ulro*: „Nelidskost světa [...] může být

zmírněna, dostane-li Bůh lidské rysy“⁴⁸ – jako spolutrpicí. A tedy pouze tehdy – shrnuje Miłoszovu soteriologicky orientovanou christologii utrpení M. Zaleski: „má-li utrpení své místo v plánu spásy, může být ospravedlněno a svět znovu naplněn smyslem.“⁴⁹ Nakolik je básník přesvědčen, že tomu tak je, a nakolik by chtěl, aby tomu tak bylo? Starý lišák – zahlazuje stopy, aby ztížil úkol vytrvalým stopařům.

Trpící svět však může být naplněn smyslem pod jednou podmínkou. Pokud je tajemství utrpení bytostně provázáno s tajemstvím vzkříšení. Ale to už je – v kontextu Miłoszova díla – docela jiná historie...

Proč? Poněvadž na otázku, vstal-li Kristus z mrtvých, Miłosz říká, že na to nedokáže odpovědět.⁵⁰ V posledních letech svého života pak čím dál častěji svou „zdrženlivost“ vysvětloval básnickou a – můžeme-li si dovolit tvrdit – „evangelizační“ strategií. Například (jedná se bezpochyby o text vztahující se přímo k jeho osobě):

*Ten básník, vychovaný v římskokatolickém náboženství, měl každým svým slovem stvrzovat pravdu víry církve. Ovšem i kdyby chtěl, nemohl tak postupovat, protože básnictví je také strategie. Literatura jeho doby byla agnostická, někdy ateistická, a kdyby psal pobožné básně, nikoho by na víru neobrátil, jen by přišel k označení druhořadého básníka.*⁵¹

Takže to už je opravdu jiná historie. I když stále stejný příběh. Svědčí o tom i báseň z pozdních let s názvem *Blízko*:

*K tomu jaru, kdy chodíval cestami Galileje,
jako by bylo daleko, je však blízko.
Prosil jsem tam: „Slituj se nade mnou hříšným.“
A nadále slyším: „Kde tvůj poklad, tam i tvé srdce.“*⁵²

Studii z knihy *Od Brzozowskiego do Kołakowskiego.*

Polscy pisarze XX wieku wobec religii,

Lublin, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2001,

přeložil Jaroslav Šubrt.

POZNÁMKY:

1 / Cz. MIŁOSZ: *Pejsek u cesty*. Přel. V. Burian. Praha 2000, s. 161.

2 / Rozhovor s K. Maśloneńm, *Rzeczpospolita* 4. 10. 1997.

3 / THOMAS MERTON – CZESŁAW MIŁOSZ: *Listy*. Přel. M. Tarnowska. Kraków 1991, s. 136.

4 / Tamtéž, s. 112.

5 / JERZY SZYMIK: *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*. Katowice 1996.

6 / MIŁOSZ: *Pejsek u cesty*, op. cit, s. 36.

7 / CZESŁAW MIŁOSZ: *Wiersze*, díł druhý. Kraków 1987, s. 185–187 (dále jako: W II.); Tžž: *Prywatne obowiazki*. Paryž 1985, s. 164–166.

8 / Viz slova Katechismu: „Kristův soucit [...] se všemi trpícími jde tak daleko, že se s nimi ztotožňuje: ‚Byl jsem nemocen a navštívili jste mě.‘ (Mt 25,36)“ – *Katechismus katolické církve* 1503.

9 / O překladech biblických textů a vznešenosti slova viz mj. poznámky v knize R. GORCZYŃSKÉ: *Podróžny ťwiata. Rozmowy z Cz. Miłoszem*. Kraków 1992; *Týgodnik Powszechny* 35, 1981, č. 19, s. 4: „Simone Weilová považovala obsah Knihy Jóbovy za jakousi prefiguraci Krista, poněvadž i vtělený Bůh trpí, bere-li na sebe všechno utrpení lidské.“ Viz M. KURZYNA: „O twórczości Czesława Miłosza“. IN: *Życie i Myśl* 31, 1981, č. 4, s. 115.

Na okraj je třeba zmínit, že formulace „spojení božství s Kristem“ je z hlediska teologické terminologie chybná. Křesťanský obsah termínu *Christos*, obsah formulace vyznání víry v „Ježíše, který je Kristem, tj. Ježíše Krista“, již obsahuje pravdu o „spojení dvou přirozeností“ v „Kristu Pánu“ – „neshledání, neshledání, nerozdělení a neodloučení“ (BF VI 8). Správně by tedy ona formulace měla znít takto: „spojení božství a lidství“ (v Kristu).

Někdy si také Miłosz plete Evangelia s celým Novým zákonem a instituce se svátostmi; čas od času se v jeho textech projeví, že mu chybí základy důkladného teologického vzdělání. Ale nepostrádá zaujetí...

10 / *Myślicův rok*. Použit český překlad Josefa Mlejníka, který připravuje k vydání brněnské nakladatelství Host (dále MR). Formulace je součástí následujícího odstavce: „Poslední neděle byla Květná. V kostele St. Mary Magdalen jsem opět jednou zakusil pocit vnořenosti do staletí lidského trvání, onu zvláštní identifikaci s miliony mužů a žen, kteří se během staletí účastnili mše, což však lze jen velmi těžko vyjádřit slovy. [...] A dokonce pokaždé, když pomyslím na úplný soucit, zmocní se mne panika, neboť co mám já, kocouři egoista, vůbec o takové věci přemýšlet. A popravdě řečeno, to kocourství je mi drahé.“

11 / Tamtéž. Před následujícím odstavcem: „Můj bližní. Je třeba neustále přemýšlet o významu těchto slov, ale překáží nám v tom naše já, všechny jeho bezmezné ambice a obavy, takže ten druhý nám připadá jakoby ovinutý svou v-sobností, nebezpečný, tajemný ve svých myšlenkách, chťních, činnostech i v zákoutích svého těla, které ve skrytu a úkladkem pozorujeme. A pouze v krátkých okamžicích reflexe nad svou nemocí nebo blížící se smrtí dokážeme najít identitu a říci si: vždýt on (ona), to jsem přece já! K dovršení všeho zlého jsme rozdělení podle pohlaví a jsme ochotni připustit, ať už oprávněně, či neoprávněně, že filozofie penisu nemůže být zcela identická s filozofií

vagíny. Ale vždyť můj bližní znamená, že jsem jedním člověkem obývajícím planetu zemi, rozděleným podle pohlaví, schopností, síly, chutí atd. Co mě může spojoval s tímhle? – otázka, v níž je vždy zahrnuta vděčnost osudu za to, že jsem jiný než ten hlupák nebo gorila nebo zločinec. Co mě může spojoval s touhle? – například s touhle opilou černou prostitutkou na rohu ulice se zářivým make-upem. Ale co nás pojí s hvězdami, se zvířaty – našimi sousedy, s kočkami a se psy? S motýlem? Jsme pouze jeden člověk identický ve svých tužbách i nasycenostech. A především v bolesti. Univerzálnost bolesti jako záruka mé (naší) přirozenosti.“

12 / „Przymierze między Kościołem i kulturą. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Uniwersytet Wileński 5. 9. 1993“. IN: *Tygodnik Powszechny* 47, 1993, s. 13. To je samotné jádro křesťanské zvěsti, které církev nabízí světu (vždy i tomu dnešnímu) – tak by se dal ve zkratce vyjádřit smysl papežových slov. Viz JAN PAVEL II.: *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*. Warszawa 1991, zvl. s. 161–176, 260–308.

13 / Spor mezi tomismem a skotismem se stručně řečeno týká otázky: „Bylo jediným motivem vtělení vykoupení?“ (Neboť lze uvažovat i o tom, že „příčinou“ nebyl pouze hřích a jeho důsledky, ale také „potřeba“ chvály Boha, Krista, dokonalosti celého kosmu – navrhuji skotisté.) Kdybych chtěl být trochu jízlivý, otázel bych se: Copak by nás lékař navštívil, kdybychom nebyli nemocní?

14 / CZESŁAW MIŁOZ: „Przedmowa“. IN: OSKAR MIŁOZ: *Storge*. Přeložil a úvodem opatřil Cz. Miłosz. Kraków 1993, s. 16.

15 / Tamtéž.

16 / Tamtéž. „Stvoření světa jako oběť složená láskou nejvyšší – takové je podle Oskara Miłosze nejhlubší tajemství božství, do něhož se lidským rozumem proniknout nedá. Jinými slovy: nedostupným tajemstvím je souhlas Stvořitele se světem bolesti a svým vlastním vtělením.“ CZESŁAW MIŁOZ: *Żemnia Urlo*. Warszawa 1982, s. 225 (dále ZU). Viz tamtéž, s. 220–221; CZESŁAW MIŁOZ: „Chodzimy nad piekłem oglądając kwiaty“ (Rozhovor T. Fiałkowského a A. Szostkiewicz). IN: *Tygodnik Powszechny* 1992, č. 45, s. 7.

17 / CZESŁAW MIŁOZ: „Poeta Aleksander Wat“. IN: *Tygodnik Powszechny* 1992, č. 34, s. 8. Tato otázka zazněla v souvislosti s citátem Watovy básně napsané „těsně před smrtí v červnu 1967“: „Naboso, po ostrém kamení, vrátit se ke zdi náků: / Tam je tvoje místo. Kéž bych ho nikdy neopustil. / Snad bych odběhl jen na cestu do Emauz. Kdybych mohl strnulé prsty / Vložit do ran Člověka. Ty se určitě nezahojí. Nikdy. / Kromě toho je mlčení.“

18 / CZESŁAW MIŁOZ: „Do pani Profesor w obronie honoru kota i nie tyłko“. IN: *Na brzegu rzeki*. Kraków 1994 (dále NBR), s. 59. Tato báseň je patrně dokladem Miłoszovy „pozdní christologie“, stále více se vzdalující od „nauky Babylónana Maního“ a stále bližší „pozdnímu Augustinovi“. Z. KUBIAK: „Poezja czysta“. IN: *Żnak* 46, 1994, č. 12, s. 9.

19 / NBR, s. 59.

20 / Tamtéž.

21 / CZESŁAW MIŁOZ: „Wiersz na koniec stulecia“. IN: *Dalsze okolice*. Kraków 1991 (dále DO) s. 42.

22 / Miłosz takto rozumí teologickému rozměru poezie Aleksandra Wata („Poeta Aleksander Wat“,

- op. cit., s. 8). Mj. píše: „Hluboký a silný prožitek Kristova umučení, ztotožnění se s jeho bolestí prostřednictvím bolesti vlastní nemoci, vtiskuje jeho poezii paschalní charakter [...]“.
- 23 / CZESŁAW MIŁOSZ: *Hymnus o perle*. Překl. Otakar Č. Mokřý (Miroslav Červenka). Kolín nad Rýnem 1986, s. 30.
- 24 / „Rady“. W II, s. 172.
- 25 / CZESŁAW MIŁOSZ: „Przedmowa“. IN: SIMONE WEIL: *Wybór pism*. Přeložil a zpracoval Cz. Miłosz. Kraków 1991, s. 9–13; CZESŁAW MIŁOSZ: „Wyznania tłumacza“. IN: Tamtéž, s. 21–23; Czesław Miłosz: „Państwo wyznaniowe?“. IN: *Gazeta Wyborcza* 1991, č. 109, s. 9.
- 26 / „Jakże znosiłeś“. W II, s. 165; J. DĄBAŁA: „Sacrum w poezji Czesława Miłosza“. IN: *Wież* 1992, č. 7, s. 87.
- 27 / MIŁOSZ: *Wyznania tłumacza*, op. cit., s. 19; „Dostojewski dzisiaj“ (anketa, Z. Podgórzec). IN: *Żnak* 1981, č. 1–2, s. 62; CZESŁAW MIŁOSZ: *Żaczynając od moich ulic*. Paryž 1985, s. 275.
- 28 / ZU, s. 263.
- 29 / Tamtéž.
- 30 / CZESŁAW MIŁOSZ: *Kroniki*. Paryž 1987, s. 23 (dále Kr).
- 31 / Tamtéž. Viz T. D. ŁUKASZUK: *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*. Częstochowa 1993.
- 32 / JAN PAVEL II.: *Evangelium vitae* 33. Praha 1995: „[...] v samotném Ježíšově životě, a to od začátku až do konce, nalézáme jistý protiklad mezi zkušeností nestálosti a proměnlivosti lidského života a svědectvím o jeho hodnotě. Vždyť Ježíšův život se vyznačuje proměnlivostí a nejistotou již ode dne jeho narození. [...] Tyto rozdíly i ohrožení života Ježíš plně přijímá: On, ačkoli bohatý, stal se pro vás chudým, abyste vy zbohatli z jeho chudoby (2 Kor 8,9).“
- 33 / Wykład II. Kr, s. 68–69. Obsahem „přednášky“ je konflikt dvou světů (30., 40. léta 20. století): germánského světa „Sigrid nebo Inge“ („blondatí mládenci... vůně cigaret, blahobyť, pořádek“) se světem „židovského Ježíše“. Viz CZESŁAW MIŁOSZ: *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*. Zprac. K. Piwnicki. Warszawa 1985, s. 13 (dále Posz): „Galilejec je vždycky ohrožením tyranů.“
- 34 / Korespondence s Jerzym Andrzejewským. IN: *Tygodnik Literacki* 1, 1990, č. 8, s. 11; MR s. 290.
- 35 / Příklad „nemocničního pozadí“, oně pronikavé, christologicky zaměřené úvahy nad tajemstvím utrpení (MR, s. 290): „Hannah říká, že si přeje jen jedno: umřít. A že se nemůže sama zabít, protože, jak sama přiznává, v životě nezabila ani mouchu. Vypráví mi svůj sen: byla v opeře a šla vzhůru po schodech, ale když došla ke dveřím, byly zavřené. A další schody a zavřené dveře. Jak se dostat ze života? ptá se. Co dělat, abychom usnuli a už se nevbudili?! Kdo dokáže bezvládnou bytost, jejíž jedinou touhou je nebýt, přesvědčit o tom, že musí mít naději bytí? Vezměme v úvahu, že když označíme tento způsob uspořádání světa za zvrácený, spojujeme se v určité lidské solidaritě, zdůrazňujeme svou vlastní jedinečnost i jedinečnost našeho druhu ve vesmíru a naše vědomí a morální protest mají na své straně jasného a slabého Boha proti temnému a silnému Bohu přírody [výrazný manichejský komponent – J. Sz.]“.

Lev Šestov nesnášel stoicismus, neboť proč bychom se měli klanět nevyhnutelnému pouze proto, že je nevyhnutelné, místo abychom křičeli: Ne!?

Ale co znamená křičet Ne!? V té nemocnici jsem byl s celým svým věděním o naší údajné dobrotě, z níž vyčuhuje dětsky prostá a evidentní hra ambicí. Nic mi nebylo odepřeno, dokonce ani podstata toho, co je považováno za lásku. Nerozpadl jsem se, nezhroutil a musím se s tím nějak vyrovnat [...].“ Na tomto místě Miłosz vkládá do textu dvě věty z Janova evangelia (pouze na okraj: mylně uvádí místo citace – správně má být Jan 6,68) a dodává pět slov vlastního komentáře: „Pane, ke komu bychom šli? Ty máš slova věčného života. (Jan 6,69) A u toho vzpoura končí.“

Kdo ví, možná, že právě v těchto třech větách spočívá vrchol celého Miłoszova díla...

36 / Posz, s. 12–13.

37 / Flp 2,6–11.

38 / Miłosz: *Pejsek u cesty*, op. cit., s. 51, 213. „[...] uvěřil Bohu jen proto, že Bůh odevzdal utrpení svého jediného syna, jinak řečeno sebe sama, a svými lidskými ústy vyšeptal v agónii slova nejkrajnějších pochyb. Naprostý nedostatek logiky v křesťanství byl jedinou možnou logikou víry.“ Tamtéž, s. 210.

39 / CZESŁAW MIŁOZ: *Widzenia nad Żatoką San Francisco*. Paryž 1980, s. 64.

40 / Tamtéž, s. 64–65.

41 / Tamtéž, s. 65.

42 / W II, s. 171.

43 / „[...] určitého postoje, určité hodnoty, které však nebyly v básni výslovně zmíněny. Nicméně jejich přítomnost ve velice krátkém a lapidárním textu je očividná. [...] slova básně odhalují postoj zaujímaný především vůči Bohu, ale současně i typický postoj pro celou Miłoszovu poezii.“ E. Miodońska-Brookes: „Bóg i człowiek we współczesnej poezji polskiej. Cz. Miłosz i Z. Herbert“. IN: *Wpływ Biblii na literaturę polską*. Red. K. Bukowski. Kraków 1985, s. 130.

44 / W II, s. 171.

45 / Posz, s. 21. Kontext této myšlenky (mající svůj původ v eseji *Dystans spojzenia*, napsané v roce 1939. Posz, s. 20–21) je následující: „V Goebbelsově známé a nestoudné větě: Jak zemřel Planetta? S pokřikem: Heil Hitler a ať žije Německo! Jak zemřel Kristus? Se slzami na kříži – se skrývá světonázor nejenom dnešního Německa, ale možná i etický symbol mnoha jiných společností, které nahrazují hodnotovou hierarchii hodnotami imaginárními.“

46 / W II, s. 171. „[...] každý nesouhlas, každá urážka, nespravedlnost a obžaloba, každá zlost obrácená proti řádu a pravdě, proti oprávněnosti existence čili proti samotnému Bohu, nejenom že potvrzuje božské bytí, ale dosvědčuje i přítomnost Boha a jeho kontakt s člověkem. Takto vyjádřený postoj, vášnivá obhajoba pro, je pro mě srovnatelná s postoji, jaké v jistých obdobích svého života manifestoval Mickiewicz, a jejichž stopy najdeme v řadě poznámek a v korespondenci kolegů a přátel Poláka-Litevce. Jako kdysi Mickiewicz, tak i Miłosz dnes si je vědom, že vášnivá manifestace víry všemu navzdory může být lidmi pokládána za bláznovství, pohoršení pro druhé, jako postoj člověka, který nedokáže správně vyhodnotit situaci a hledá záchranu před zoufalstvím ve

víře v podobě biče nad sebou samým. Pro Miłosze víra samozřejmě není žádným bičem, nýbrž je to ta nejprověřenější a v dějinách lidské kultury nejčastěji přítomná potřeba člověka. Stejně silná a přítomná jako pokušení víru odmítnout, jako pokušení nefalšovaného, vědomého a důsledného ateismu.“ E. Miodońska-Brookes, op. cit., s. 131.

47 / Nelze než souhlasit s pronikavým postřehem K. DYBCIAKA („Pieśń“. IN: *Trzy zimy. Głosy o wier-szach*. Red. R. Gorczyńska – P. Kłoczowski. Londyn 1987, s. 68): „jakou cestou by se asi ubíral Miłoszův světonázorový vývoj (určitě by si pak ušetřil i mnohá duchovní trápení), kdyby se mu v mládí podařilo harmonicky spojit dva hlavní směry autenticky křesťanského myšlení: teologii kříže s teologií vtělení odkazující k posvátnému rozměru lidské historie, tělesnosti a přírody. Teprve mnohem později se autorovi *Světa a Hymnu o perle* podaří spojit chválu stvoření s prožitkem sjednocení s osobou Stvořitele a Vykupitele. Ostatně v tom, že dokáže vyjádřit nádheru i božský charakter bytí navzdory vnitřním konfliktům a mnohosti rozměrů, spočívá – podle mého názoru – Miłoszova výjimečná pozice v současné světové poezii.“

48 / ZU, s. 223.

49 / „Principia poetica Czesława Miłosza czyli o ‚Ziemi Urlo‘“. IN: *Twórczość* 39, 1983, č. 12, s. 64. Z tohoto pohledu má Miłoszova „literární“ christologie řadu společných rysů s christologií smyslu J. Ratzingera nebo christologií významu J. Nolteho. Viz A. Nossol: *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*. Opole 1978, s. 166–169.

50 / Wykład V. Kr, s. 72. Viz „Albo – albo“. IN: DO, s. 38.

51 / MIŁOSZ: *Pejsek u cesty*, op. cit., s. 30.

52 / Tamtéž, s. 49.

Prof. Jerzy Szymik (* 1953) je polský kněz, teolog, člen vatikánské Mezinárodní teologické komise. V letech 1986–2005 přednášel na Katolické univerzitě v Lublinu, kde mimo jiné vedl katedru christologie na Institutu dogmatické teologie. Od roku 2005 přednáší na teologické fakultě Slezské univerzity v Katovicích. Je autorem několika desítek odborných, básnických a esejistických knih a několika set článků. V roce 1996 se habilitoval rozsáhlou studií o teologických aspektech literárního díla Czesława Miłosze.



Aleksander Fiut

Okamžik věčnosti

Mezi vírou a nevírou

Píseň ke „hrůze a chvále“ bytí skládá básník, který se na konci života vydal „od břehu Řeky“ do „druhého prostoru“. Jak tento prostor blíže popsat? V titulní básni říká, že je to oblast putování po „prostorných nebeských pokojích“, noření se do „visutých rajsých zahrad“. Je tedy řeč o posmrtné skutečnosti, zázvěti, které po tisíciletí velmi různorodě a často překvapivě zaplňuje náboženská představivost, podporovaná ve svém úsilí uměním a literaturou. Dodejme, že představivost, která si ještě udržela citlivost vůči hierarchii, rozlišovala valorizované dělení prostoru, precizně a bez váhání dokázala označit, kde je „vysokost / A je nízkost“. V dnešní době tyto představy blednou a tradiční dělení ztrácí na významu. Odtud se berou otázky:

*Žtratilí jsme opravdu víru v druhý prostor?
Žmizelo, propadlo se Nebe a Peklo?*

Otázky o to dramatičtější, že bez víry v druhý prostor si těžko umíme představit odvěký morální řád světa, Poslední soud a vyrovnání všech křivd:

*Jak potkat Spásu jinde než na nezemských loukách?
Kde si najde pro sebe své sídlo spolek zavržených?*

I když z onoho „spolku zavržených“ slyšíme jistou ironii, autor nás vyzývá k nářku nad „velkou ztrátou“ a k úpěnlivé prosbě:

*ať je nám vrácen
Druhý prostor.*

Co způsobilo ztrátu víry v „druhý prostor“? Je to vina pouze současné sekulární civilizace, která odepsala křesťanské náboženství do skladiště dávných mýtů – jakkoli možná hodných paměti a úcty, ale odzbrojujícím způsobem naivních? Nebo je to důsledek vševládající relativizace? Miłosz by měl konstatovat, spolu s Ró-żewiczem, že jestliže bylo v důsledku historických katastrof zničeno rozdělení na

dole a nahoře, nesoucí morální významy, ale také na spasené a zatracené – zbývá nám už jen „vodorovný pád“? Ne nutně, vždyť autor vybízí k prosebnému nářku. Ke komu však tento lament směřovat? K Bohu? Nebe se přece „propadlo“! Jistě, tážací způsob použitý ve verši značně oslabuje dramatický charakter těchto otázek, které se vynořují. Tím však nijak neztrácí na významu, a to i pro samotného Miłosze, když se znovu, s celou silou, vrací k jednomu z pro něj nejzásadnějších a drásavých problémů.

Na tomto místě je dobré připomenout, co napsal v eseji *Náboženství a prostor*. Upozorňuje v něm na to, že postupně se prohlubující erozi náboženské představivosti způsobuje jak technologický převrat, tak rychlý rozvoj vědy, především exaktních věd, které starý, hierarchicky uspořádaný prostor nahrazují představou gigantické kosmické proměny. Jak říká, „nemohu popřít, že na pozadí všech mých úvah je obraz ‚řetězovitého vývoje‘ – plynových mlhovin tuhnoucích v tekutiny a tuhé předměty, molekul životodárného kvasu, živočišných druhů a po sobě se střídajících civilizací“. (WZF 36) Všeobecné rozšíření takového modelu univerza má významný vliv na krizi náboženství, neboť rozpad hierarchického prostoru způsobuje, že věřící, upírající zraky vzhůru, konstatují, že nad nimi je pouze studená a temná kosmická prázdnota, zdrcující svou nekonečností, ve které není místo pro Boha. A jak dále přesvědčuje Miłosz, který rovnou předjímá možné námitky: „Ať mi nikdo neříká, že se náboženství obejde bez tak primitivních orientačních směrů. Nikoli dogmata teologů, ale lidové představy o kosmu rozhodovaly o jeho síle. Sestoupení a Nanebevstoupení jsou dvěma jeho póly, bez nichž se stává čistým duchovnem, které nemůžeme považovat za nic představitelného, a to překračuje lidské možnosti.“ (WZF 37)

V *Pejsku u cesty* říká, že v současnosti „naděje Spásy vybledla, a je tak oslabena, že se s ní nespojují žádné obrazy“ (přel. Václav Burian). Všimá si však také toho, že i středověké obrazy posmrtných krajín byly málo výrazné a dost schematické. „Než Dante ukázal Peklo, vznikaly různé popisy pekelných propastí, umravňující, ale obrazově nadmíru ubohé. Takže by byl omyl hledat v nich něco rovného fantaziím Hieronyma Bosche.“ (přel. Václav Burian) Jinými slovy, teprve díky bohaté fantazii umělců se „druhý prostor“ mohl skutečně zaplnit obrazy zázvěti, často ohromujícími a vzbuzujícími údiv.

Jaké místo v tom zaujímá poezie? To je otázka o to závažnější, že se náboženská a teologická problematika vrací obzvlášť intenzivně v pozdní fázi Miłoszovy tvorby: od básně *Kde vychází slunce a kam zapadá* přes *Pejska u cesty* po svazek *Druhý prostor*, který představuje svým způsobem její kulminaci. Právě zde umístil básník *Teologický traktát* i překvapivě silný portrét nevěřícího duchovního

v básni *Pater Seweryn*. Nelze si nepovšimnout, že v celé Miłoszově poezii lze nalézt tolik aktů horlivé víry, jako výrazů její ztráty. Tolik modliteb, slov, která se obracejí ke Stvořiteli v díkůvzdání za dar údivu a zázrak života, jakož i na Něho namířených žalob a otázek *unde malum*. Antitetické vnímání lidské existence má nepochybně zdroj v citlivosti básníka, o čemž sám nejednou přímo psal. Podobné je to i s jeho religiozitou: je jeho nejsoukromější záležitostí, nejhluběji intimní, avšak přenesená do sféry poezie se přetváří v integrální složku umělecké vize. A co víc, neustálé zdůrazňování významu problematiky víry se stává vědomým elementem básnické strategie, snahou vyplnit výraznou mezeru, která dle Miłoszova názoru existuje v polské poválečné poezii. Kromě básnické tvorby několika duchovních, jako byli Karol Wojtyła, Jan Twardowski a Janusz Stanisław Pasierb, to byla poezie, která ve svých největších uměleckých počinech, stejně jako ve své převažující většině vyjadřovala ateistické či agnostické postoje, a jež teologickou problematiku přecházela mlčením. Autor *Teologického traktátu* říká s hořkostí: „Posmívali se mi kvůli Swedenborgovi i jiným pošetilostem, poněvadž jsem nerespektoval pravidla literární módy.“ A je třeba upozornit, že mezi těmi posmívajícími se, na které Miłosz činí nárazku, byli tak vynikající básníci, jako Zbigniew Herbert a Tadeusz Różewicz. V *Pejsku u cesty* přímo tvrdil, že „poezie dvacátého století – v tom, co je v ní nejpodstatnější – je sběrem údajů o posledních věcech lidské situace a vypracovává si k tomu svůj jazyk, kterého teologie může použít, anebo také ne“ (přel. Václav Burian).

Jinak řečeno: Miłosz toužil vytvořit ve svých básních nový model polské náboženské poezie, která by v sobě skloubila protichůdné prvky: soukromou oblast vyznání s vážností filozofických a náboženských otázek; individuální perspektivu s všeobecnými názory národního společenství, intelektuální rafinovanost s nepředstíranou pokorou; horlivé mlčení víry s výmluvností teologie a argumenty ateistů, nezlomnou jistotu s otevřeným pochybováním, ortodoxii s „potulováním se na okraji hereze“, na hranici víry a nevíry.

Program takové poezie formuloval Miłosz jakoby na okraj hlavní problematiky *Teologického traktátu*. Zde je několik bodů tohoto programu:¹

Proč teologie? Protože to, co je první, má být první.

První je pojem pravdy. Právě poezie

[...] přináší svědectví

o tom, že nedokážeme žít ve fantasmagoriích.

A jinde:

*Vrtím sebou a ošívám se v loži svého stylu,
hledám pro mne nejvýhodnější polohu, ani příliš
bohulibou, ani docela světskou.
Musí existovat střední poloha, mezi abstraktností
a zdětinštěním, aby se o skutečně vážných věcech
dalo hovořit vážně.*

A ještě dva citáty:

Mickiewicz se mi vždycky líbil, avšak nevěděl jsem proč.

*Ale pochopil jsem, že psal v šifrách a že takový je princip
poezie, distance mezi tím, co se ví,
a tím, co se vyjevuje.*

*Tajnou vědou mnoha staletí jsem se, vážení teologové,
nezabýval z frivolnosti – ale pro bolest srdce způsobenou
pohledem na ohavnost světa.
Je-li Bůh všemohoucí, může toto dopouštět
pouze za předpokladu, že dobrý není.*

Poezii sbližuje s teologií usilování o pravdu, a to pravdu nerelativní, mimosubjektivní. Zároveň poezie využívá jazyk, který umožňuje vysvobodit se z pojmové šněrovačky vlastní teologickým traktátům, překročit svobodně hranice suchých, abstraktních argumentů, vůči nimž je lidská představivost imunní. Jednou z básnických metod přibližování se k těžko vyjádřitelným pravdám je používání určité šifry. To znamená předpoklad, že zaprvé existují obsahy, které nelze sdělit, anebo které autor z nějakých důvodů sdělit nechce. Zadruhé, že skrytou pravdu nelze odhalit zcela, přičemž jediné jisté je „vyjádření nevyjádřitelného“, naznačování či zanechávání stopy toho, co je skryté. Zatřetí, že mezi znakem a jeho skrytým významem dochází ke vztahu, který je dostupný pouze okruhu zasvěcených. Riziko rozebírání teologických a náboženských problémů v básních podstupuje básník nikoli z důvodu estetických ambicí, ale z hluboké vnitřní potřeby, z vehementního protestu proti přirozenému řádu.

Je samozřejmé, jak jsem již mnohokrát psal, že náboženská poezie Miłosze není v kontextu jeho tvorby nějakým vyčleněným fragmentem; je spíše jedním

z jejích proudů, protínajících se a proplétajících se s jinými. Jinak řečeno: pečlivě vypracované a vyzkoušené prvky básnického jazyka, vyzkoušené při vypořádávání se s jinými problémy, dodávají náboženským otázkám specifický význam a zaobarvení. Uvedme příklad: polyfonní charakter básní umožňuje jemné odstínění rozmanitých náboženských pocitů, opravňuje mnohost úhlů pohledu od deklarování víry přes vyjádření pochyb až přímo po ateistické postoje. Personální perspektiva umožňuje přecházet od intimních, soukromých vyznání přes skrývání se za maskou až po rekonstrukci pocitů a názorů jiné osoby, přičemž pokaždé je jasně vyjádřena svébytnost každého postoje, kterou určuje oblast znalostí, názory a přesvědčení, značně determinované okolnostmi a okamžikem jejich vyslovení. Jinými slovy, náboženská zkušenost přestává být abstraktním pojmem, ale stává se popisem prožitku někoho konkrétního v konkrétním okamžiku.

Jako ilustrace mohou posloužit dvě básně, napsané těsně před autorovou smrtí, dojemné svou výmluvností. První z nich je *Hlas*:

*V nemocnicích jsem se naučil pokoře,
a teď chodím zaposlouchaný do hlasu, který ve mně pláče
a hořekuje, soucítě s námi lidmi.*

*Naše svaly jsou zcela obecné povahy.
Pumpy našich srdcí rovněž.
Břicha a rozplozovací orgány připravené pro prosekturu.
Tytěž kosti pro uložení v zemi.
Lebky se skládají do pyramid.*

*Jsme ubohý druh,
který kameny vyrvané ze základu vrhal po nepříteli,
čímž zároveň vytvořil první nástroj.
Polemos pater panton,
boj je otcem všeho,
tordí Hérakleitos.*

Hlas ve mně pláče nad námi.

*Jestliže však lidský rozum, třebaže zatmělý,
odhaluje dva krát dva a jiné matematické zákony,
potom kdybychom jej rozjasnili, odhalil by víc,
a to až po samu stavbu vesmíru.*

*Ž toho důvodu má své opodstatnění i myšlenka
inteligencí netělesných neboli andělů.
Jakýkoli myslitelný nesmysl,
veškeré zlo
má svůj původ v našem boji o převahu nad bližním.*

*A pokažena je každá jednotlivost,
která se odděluje od umírajícího těla
a žije v Ni – Kde.*

*Kde se bere oslnění
vzdušnou architekturou
v království slunce?
Vychrtlí, nazí, plazí se a olizují světelné droby
svého zjeveného majestátu,
svého náboženství člověka.*

Na kříži.²

Druhá báseň se jmenuje *Ku cti otce Baka*:

*Mouchy muší,
s muší duší,
divné znají slasti.
Tančí tu před námi
jako páni, dámy
na kraji propasti.*

*Propast nohy nemá,
ani struky u vemena.
Jen při cestě leží
naznak obrácená.*

*Oj, mušičky dámy,
oj, páni mušáci,
nikdo vás nespatří,
tak můžete hrát si.*

*Těch svých muších kusů
na povídlí, kravském trusu,
užijte si jaksepatří.
Propast nejlí, nepije.
Nedává nám mléka.
Cože dělá? Čeká.³*

Dramatické kladení do protikladu dvou krajně odlišných obrazů lidské existence a zároveň zoufalé víry s hluboce působivým, jakkoli posměšným vyjádřením nihilistické negace můžeme považovat za odraz pocitu básníka samého v posledních letech jeho života. Nepochybně, smrt milované ženy byla pro Miłosze opravdovou osobní katastrofou, která s ještě větší krutostí smyslově ukazuje nepřijemnosti jeho věku a perspektivu vlastního odchodu. Avšak věrný čtenář jeho poezie najde snadno ve zmiňovaných básních stále motivy jeho psaní: nefalšovaný obdiv pro úspěchy lidského rozumu, který je ovšem vždy provázen nelítostným obnažením ubohosti lidského těla; obraz bytosti vynesené na vrchol pyramidy jiných bytostí, a zároveň shozené skrze ponižující příbuznost na samo dno živých stvoření; soucit s těmi, kdo jsou poznamenáni bolestí, ale také vášnivá obžaloba těch, kteří ze sobeckých pohnutek, především touhy po nadvládě, zvětšují rozsah zla a utrpení.

V první básni bije do očí pestrost uváděných zkušeností. Do rozpravy o lidské existenci vstupují zároveň a rovnocenně: obyčejný člověk, anatom, lékař, znalec civilizačních forem, antropolog, filozof a teolog, přičemž všichni, jak se můžeme domýšlet, mají představovat projekce různých oblastí vědění a životních zkušeností autora, stejně jako jiných lidí. Různorodost kompetencí vyjadřuje nepřímou různorodost gramatických osob: od „já“ přes „my“ po neosobní formu. Tato různorodost odpovídá stupňům identifikace autora s promlouvajícími hlasy. Ten se stává médiem hlasu stoupajícího z hluboké minulosti a konkrétní oblasti (na což poukazuje archaismus nebo regionalismus „žaleje“ [hořekuje]), médiem lidského rodu, nahlédnutého ve své velikosti a pádech z nadhistorické perspektivy, a konečně někoho, kdo klade nakonec zásadní otázku po zdroji a smyslu křesťanství. Otázku, jejíž podoba významotvorně nechává odpověď nedořečenu. Neboť konstatování, že lidé:

*olizují světelné drobtý
svého zjeveného majestátu,
svého náboženství člověka.*

Na kříži.

můžeme číst jako přesvědčení, že křesťanství je výtvořem obrazotvornosti či kultury, který vznikl z potřeby dát smysl nepochopitelnému a zároveň ospravedlnit bolest, na které je, jako na kříži, zavěšen člověk a další bytosti. Současně s tímto výkladem je však možná a rovnocenná i protikladná interpretace tohoto úryvku: podle ní má víra v Krista za svůj zdroj zjevenou pravdu, je aktem Boží milosti – tím větším, že vyjadřuje srovnání Stvořitele se stvořením skrze umučení a obět. V tomto místě je dobré připomenout vyznání básníka, který zájem o písemnou tvorbu svého strýce Oskara vysvětloval tím, že mu vděčil za „jedinou možnou odpověď na to, co nemá odpověď: akt Stvoření probíhá současně s Ukřižováním a každá chvíle života na zemi je utrpením, které si Bůh sám způsobuje.“⁴

Takové pojetí naprosto škrtá obraz, který se nachází ve druhé básni. Tentokrát si Miłosz pohrává s literární tradicí. Mezi koho zde patří básník, mezi ty, kteří se Bakovi⁵ posmívají, nebo ty, kdo ho adorují? Už ve svých *Dějínách polské literatury* napsal, že „jeho dílo *Úvahy o neomylné smrti* (1766), ve veselém tanečním rytmu zkomponované orgie rýmů, které následovně posloužilo jako zdroj zábavy pro klasiky a bylo v 19. století přetištěno k humoristickým účelům“. Lehce ironicky dodává, že „proroctví adresovaná ženám (detailně popisuje, jak se jejich těla budou rozkládat v hrobě) musela autorovi dělat vyložené potěšení“ (HLP 185).

Čím je tedy ona zmiňovaná báseň? Pouhou zručnou stylizací? Pokryteckou literární zábavou? Dalším – po *Rozhovorech o Velikonocích 1620* – dialogem s barokní tradicí, tentokrát v její úpadkové fázi? Do určité míry nepochybně. Zároveň jako by zde Miłosz odkazoval nepřímo na svou ranou tvorbu: o zmaru, připomínám, psal tragikomickým tónem v prvcích z básně *buffo* (Úryvky básně-buffo), lidský život zase přirovnával k „blešmu divadlu“ v básni nesoucí stejnojmenný název. Hraný hold Bakovi jako by spojoval tyto dva staré přístupy a načrtával svou komičností ochromující vizi existence jako lidsko-muších kroků tance smrti. Nepřipomínají snad lidské milostné rituály k nerozeznání muší „fígle“ vykonávané na „lejně“ či „povidle“? Jak píše Alexander Nawarecki, u Baka „svět ponořený do zábavy je zároveň světem odsouzeným k zániku. Jinými slovy: kdo se baví, umírá, a smrt a zábava jedno jsou.“⁶ Představami jezuity však vládly strach a atmosféra soudu, pranýřování hříšné lidské přirozenosti u něj šlo ruku v ruce s výraznou sadistickou zálibou v krutostech. U Miłosze naopak převládá pocit malichernosti lidského konání a shovívavý humor vůči lidskému zaslepení. Autor provokativního obratu „Dachau lučních kobylek“ (*Przyrodzie–pogróżka*) tentokrát v přírodě spatřuje ani ne tak – jako v dějinách – nástroje mučení a vraždy, ale obraz pomíjivého a nestálého trvání, který zasahuje obrazotvornost. Mušimu *dance macabre* přizvukují rytmotvorné svévole, aluze na dětská rozpočítávací, situační absurdita a surrealistické přeměny: propast, která „při cestě leží“, „nohy nemá“ –

„naznak obrácená“, jako kráva „nejí / nepije / nedává nám mléka / Cože dělá? / Čeká.“ „Deprecionující animalizace“ patří ostatně k oblíbeným Bakovým obrátům.⁷ Nabízí se tak otázka: Znamená to, že všechna tato snaha vyjadřuje bezmoc každého lidského, dokonce i básnického jazyka vůči perspektivě nevyhnutelného zmaru? Anebo spíš představuje potřebu bránit se za každou cenu, i kdyby to bylo pokulhávacím rýmem, dětským žvatláním a směšným pitvořením před číhající propastí? Je velmi nápadné, že v této básni chybí moralistické poučování, vzývání k pokání i tvrdá kritika hříchů. Jeho eschatologie je, abych tak řekl, nahá; postrádá spásnou perspektivu. Směšný makabristmus tance smrti nemá žádný vyšší význam. Jako kdyby se opět dostal ke slovu ďábel, který se v *Rozhovorech o Velikonočních roku 1620* jízlivě posmívá bývalému kalvinistovi: „Pes, kuň a hmyz, zvířata lesní i polní / Žijí a umírají, a ty bys chtěl přetrvat věčně?“ Jak falešný užitek získal Miłosz z dílka jezuitského veršotepce!

Básně, které jsou zde, značně nedůkladně, analyzovány, netvoří pochopitelně výjimku v Miłoszově tvorbě. Například v *Pejsku u cesty*, připomínám, píše:

Byl jsem člověkem hluboce věřícím. Byl jsem člověkem naprosto nevěřícím. Rozpor tak velký, že nelze říci, jak s ním žít. Vnutil mi podezření, že ve slově „věřit“ se skrývá jakýsi dosud neprobádaný obsah, snad proto, že je to spíše jev patřící k životu lidského společenství než k psychologii jedince. Ani jazyk, kterého užívají náboženská společenství, ani jazyk ateistů se nehodil k úvahám o jeho smyslu. (přel. Václav Burian)

Podobné antiteze víry a nevíry používá velice často, například také v *Teologickém traktátu*. Je dobré se proto nakonec vrátit k mickiewiczowské formuli a zeptat se: co tak hluboko ukrývá a čemu slouží šifra náboženské poezie Miłosze? Anebo prostěji: v čem spočívá její svébytnost a odlišnost? Okamžiky často dramatických zhroucení víry, svárů a vzpoury jsou přece přítomny i v básních jiných náboženských básníků, dokonce i kněží, v tom originalita Miłoszova náhledu nespočívá. Podle mého názoru je vyjádřena nejen bezprostředním popisem, ale také prostřednictvím problému neřešitelnosti, tak jak se projevuje ve struktuře básnického jazyka, který plyne z aktů víry a který není okamžitě ohrožen pokušením pochyb a nevíry. Jako kdyby se Miłoszovi podařilo najít v jednotlivých básních, jakož i v jejich souborech a významových celcích, adekvátní vyjádření pro jeho oblíbený, často citovaný Pascalův výrok: „Popírat, věřit a pochybovat znamená pro člověka to, co pro koně běh.“⁸

POZNÁMKY:

1 / *Teologický traktát* citujeme podle překladu Josefa Mlejníka v tomto *Salve*.

2 / IN: *Poslední básně*. Překlad Josef Mlejnek. Praha 2011, s. 63–64.

3 / IN: *tamtéž*, s. 74.

4 / CZESŁAW MIŁOZ: „Przedmowa“. IN: OSKAR MIŁOZ: *Storge*. Překlad Cz. Miłosz. Kraków 1993, s. 16.

5 / Józef Baka (1707–1780), polský jezuita, básník pozdního baroka, kazatel a hagiograf.

6 / A. NAWARECKI: *Czarny karnawał*. „*Uwagi śmierci niechybnej*“ księdza Baki – *poetyka tekstu i paradoksy recepcji*. Wrocław 1991, s. 89.

7 / *Tamtéž*, s. 122.

8 / B. PASCAL: *Mysli*. Warszawa 1983, s. 104.

Prof. Aleksander Fiut (* 1945) je polský historik literatury, kritik a esejista, jeden z předních znalců díla Czesława Miłosze. Je vedoucím katedry polské literatury 20. století na Jagelonské univerzitě v Krakově. Zabývá se literaturou 20. století, otázkou střední Evropy a tématy na pomezí literatury, sociologie, antropologie, religionistiky a psychologie.





„Jeden krok dopředu, jeden vzad...“

Rozhovor s literárním historikem Łukaszem Tischnerem o povaze Miłoszovy religiozity, manichejských jech a erozi náboženské obrazivosti

Často se lze setkat s tvrzením, že Polsko navzdory značnému počtu teologů a teologických fakult evropskou či světovou teologii ve srovnání například s takovým Německem nebo Francií nijak zvlášť neobohatilo. Naproti tomu je známo, že v Polsku vždy existovala silná tradice „náboženského myšlení“, jehož výrazným představitelem byl vedle řady jiných i Czesław Miłosz. Čím si tento fakt vysvětlujete?

V nejobecnější rovině bych se odvážil tvrdit, že Polsko vlastně nikdy nemělo nějakou výraznou filozofickou tradici, přičemž teologie vždycky těžila z pomoci své „služky“ (později též rivalky) – čili filozofie. Ta blízkost s filozofií umožňovala vytvářet imponující teologické systémy – od Tomáše Akvinského až k Hansi Urs von Balthasarovi. Polskou kulturu (v dobrém i zlém!) asi nejvíce poznamenal romantismus, britským literárním kritikem T. S. Hulmem definovaný jako „rozteklé náboženství“ (*spilt religion*). Na jeho formování se v 19. století podíleli ti nejvýznačnější polští básníci, spisovatelé, hudební skladatelé, ale patrně i ve své době nejosobitější filozofové, jako například Karol Libelt, Bronisław Trentowski, Józef Hoene-Wroński nebo August Cieszkowski. V 19. století se rodí i originální ruské myšlení. Za všechny připomeňme Vladimíra Solovjova, v pozdějším období pak filozofy Nikolaje A. Berdajeva či Sergeje N. Bulgakova.

Polské „náboženské myšlení“ má nepochybně tuto genealogii, a to nakonec způsobilo, že je méně systematické (není tedy ani přísně teologické), naproti tomu se však vyznačuje větším citem pro vnímání dějinných událostí a je více otevřené jazyku umění – především literatury. Nedůvěra k systémovému uchopení mu umožňuje lépe artikulovat individuální zkušenost týkající se především zakoušeného dějinného zla, které staví otazníky nad prostou vírou v Prozřetelnost. A právě otazníky oživující polské „náboženské myšlení“ jsou důvodem toho, že se vyznačuje větší nezávislostí a současně odhaluje i paradoxy, které teologie zpravidla vytěšňuje nebo nabízí jejich až příliš bezbolestné řešení.

Otázky týkající se víry a náboženství měly i pro Miłosze význam zcela zásadní, přestože, jak je ostatně patrné z celého jeho rozsáhlého díla, byly poznamenány také jistou dvojznačností.

Miłosz byl nepochybně osobností plnou paradoxů. Byl básníkem i originálním náboženským myslitelem, ale současně i člověkem plným pochybností, palčivých otázek a skepticismu. Jeho postoj velice přesně vystihl papež Jan Pavel II., když o něm prohlásil: „Jeden krok dopředu, jeden vzad.“ Podobně jako celou generaci lidí narozených v prvních dvou dekáдах 20. století, také Miłosze v letech jeho dospívání silně ovlivnilo tehdy módní pozitivistické a scientistické myšlení. Někde se dokonce zmiňuje o tom, že byl přímo fascinován darwinismem a nechybělo prý mnoho, aby se z něj místo básníka stal přírodovědec. A jak píše například v *Rodné Evropě*, katechetovi ve škole naháněl hrůzu svými poznámkami o Darwinovi, jimiž se snažil zpochybňovat náboženskou víru. Nicméně vedle jeho zájmu o biologii a darwinismus, který měl v polském prostředí výrazně protináboženský osten, se mu dostalo i tradiční katolické výchovy, a tak o sobě mohl někdy v 70. letech prohlásit: „Jednou katolík, navždy katolík.“ Ta výchova jej navzdory všemu hluboce ovlivnila.

To částečně potvrzuje i následující citát z Miłoszovy vámi už zmiňované knihy, když na několika místech vzpomíná na léta svého dospívání: „Měl jsem příliš málo předpokladů k tomu, abych se stal ateistou, protože jsem ustavičně žil v obdivu, jakoby před oponou, která se přece jednoho dne musí zvednout.“

Ano. Miłosz byl už od mládí člověk velice hloubavý a také hodně četl. Dvě knížky pro něj byly tehdy klíčové: *Vyznání* svatého Augustina a *Druhy náboženské zkušenosti* Williama Jamese. Jamesova knížka se sice zrodila v prostředí amerického pragmatismu, ale na druhou stranu zase legitimizovala náboženskou racionalitu jako zcela rovnoprávnou vedle racionality přísně vědecké a pozitivistické. A v neposlední řadě jeho náboženské myšlení ovlivnilo i setkání s básníkem Oskarem Miłoszem, k němuž došlo ve 30. letech v Paříži. Tento jeho vzdálený příbuzný byl postavou poněkud tajemnou a výstřední, přežil nepodařený pokus o sebevraždu, v mládí to byl takový trochu bonviván a svůdce žen, ve zralém věku se pak stal mystikem a náboženským myslitelem, který psal komplikovanou a náročnou poezii. Avšak právě on mladému Miłoszovi ukázal, že v podstatě to nejdůležitější v uvažování o světě je nakonec stejné přesvědčení o nezpochybnitelné a v konečném důsledku i nábožensky založené existenci světa a člověka. Takže na jedné straně se u Miłosze setkáváme s oním silným sklonem k darwinismu, zatímco na straně druhé i s určitým sklonem ke kontemplaci a mystice. Kromě toho Miłosz neskrýval ani vliv Schopenhauerův – ostatně jak Darwin, tak Schopenhauer uvažovali o světě jako o přírodě požírající a požírané (*natura devorans* – *natura devorata*). V každém případě Miłosz nebyl někdo, koho by náboženská skutečnost

zajímala čistě teoreticky, nýbrž byla pro něj i čímsi na způsob živého obrácení tváří v tvář intenzivně prožívané bezvýchodnosti. S těmito dvěma tendencemi u něj pak souvisí i to, co vyjádřil, když sám sebe označil za „tajného pojídače manichejských jedů“.

Tato formulace možná zní mnoha dnešním lidem, neznalých dějin křesťanské heterodoxie, poněkud exoticky...

Asi ano, ale podíváme-li se na celou polskou literaturu 20. století, zjistíme, že tato tendence je v ní stále nějakým způsobem přítomná. Samozřejmě ani ne tak v tom původním historickém významu, jako spíš v pocitu, že zlo je ve světě stejně silně přítomné jako dobro. Setkáváme se s ním jak u Herlinga-Grudzińskiego, tak u Herberta nebo Gombrowicze, který byl sice agnostik, ale jisté náboženské tendence jsou u něj rovněž patrné. U Miłosze se tento prvek ještě posílil vlivem dvou totalitářství 20. století – a právě v souvislosti s těmito skutečnostmi si Miłosz kladl ony velké otázky po přítomnosti Boha v dějinách, čili jak je možné, že Bůh dopouští utrpení celých národů, nebo jak může nečinně přihlížet hekatombám milionů nevinných lidí. A to se týkalo jak masového vyvražďování Židů v letech hitlerovské okupace – patrné je to zejména v básních *Campo di Fiori* nebo *Ubohý křesťan hledí na ghetto* –, tak i vyvražďování lidí, na něž dolehl komunistický teror na východě Polska.

Mohli bychom to tedy formulovat i tak, že příklon ke zmíněné dualistické koncepci v jeho případě souvisel i s některými jeho, mnohdy hodně dramatickými, životními zážitky?

Miłosz prožil dětství a mládí především ve Vilně a jeho okolí čili na území dnešní Litvy, nějaký čas i hluboko na území někdejšího carského Ruska. Jeho otec byl zaměstnán jako inženýr a v době I. světové války a později během bolševické revoluce pak byl překládán z místa na místo – mladý Miłosz měl tedy bezprostřední zkušenost se sovětským totalitářstvím. Takže vzpomínky na zcela konkrétní osudy lidí, kteří nenávratně mizeli v tom oceánu hrůzy, u něj pochopitelně vyvolávaly otázku, proč Bůh ke všem těm strašným zločinům mlčel. A to pak samozřejmě souviselo i s jeho inklinací k manicheismu, stejně jako s přesvědčením, že špatný není pouze jistý dějinný proces, jemuž jsme na této zemi podrobeni, ale že svět je možná skutečně zlý ve své podstatě. – V souvislosti s tím hovoří Miłosz o duchu dějin, který je vlastně takovým ďáblem historie, a v jeho *Básnickém traktátu* pak čteme následující, trochu šokující obrat: „on má rád ty země omyté potopou.“ Má na mysli samozřejmě země střední a východní Evropy, kde cítí kouř z komínů

krematorií a současně slyší zvon svolávající lidi k modlitbě Anděl Páně... V jednom obraze se tak prolínají dva světy – svět zcela vydaný všanc dějinnému zlu, ale na druhé straně si Miłosz stále klade zásadní otázku, zdali ten svět, ta požíraná a požírající příroda, je ve své podstatě skutečně jenom zlá. Značně otřesně mohou znít našim uším i verše napsané ve 40. letech, kde se Miłosz zamýšlí nad povahou přírody, když píše o Dachau kobylek lučních a o světě jako aréně požíraní, hynutí a utrpení všeho živého. A právě toto jsou podle mne místa, která jej nutila hledat odpovědi v oblasti náboženského myšlení a nedovolovala mu podlehnout čistě materialistickému pohledu na svět.

Při četbě některých Miłoszových autobiograficky laděných textů zjišťujeme, nakolik hrála ve složitých obdobích jeho života klíčovou roli rovněž osobní setkání s některými lidmi...

Pro jeho hledání byli vždy důležití živí svědkové, nejenom knihy nebo úvahy, ale především právě setkání s konkrétními, hluboce nábožensky smýšlejícími lidmi. Ať už to byl již zmíněný Oskar Miłosz, ať už to byl, navzdory všemu, pater Leopold Chomski, katecheta, z něhož si ve škole utahoval, ale který se později projevil jako nesmírně odvážný člověk, poněvadž po obsazení Polska Sověty své farníky neopustil a věrně jim sloužil až do konce svého života. Další klíčovou postavou v jeho životě byl Józef Sadzik, s nímž se setkal v pařížském exilu. Tento polský kněz ho přivedl na myšlenku překládat biblické knihy a také mu s překládáním vydatně pomáhal a radil. A v neposlední řadě bych rovněž rád připomněl také Miłoszovo přátelství s Thomasem Mertonem. To všechno byly konkrétní lidské bytosti...

Můžete říct, kdy a za jakých okolností vlastně Miłosz kontakt s Thomasem Mertonem navázal?

Už někdy od konce 50. let si začali vyměňovat dopisy. Jejich – mimochodem nesmírně zajímavá – korespondence vyšla později i knižně. To ale souviselo s tím, co jsem už řekl, že Miłosz nehledal jen ideje nebo knihy, ale také konkrétní lidi, jimž by mohl klást otázky, na něž se nesnadno hledaly odpovědi. Ty dopisy se zpočátku týkaly hlavně zkušenosti s komunistickou totalitou, ale také známé Miłoszovy knihy *Zotročený duch*, která v té době vyšla i v Americe, ale jejich nejzajímavější pasáže se vztahují právě k otázce zla v přírodě. Merton měl vizi přírody plné dobra a harmonie, takový typicky tomistický obraz dobra a bytí. Naproti tomu Miłosz tušil všechnu tu hrůzu a apokalypsu, vepsanou do světa přírody, čili to, co je v Písmu vyjádřeno slovy, že celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy bude vysvobozeno z otroctví zániku.

Máte dojem, že u Miłosze došlo v posledních letech jeho života k nějakému posunu v jeho přístupu ke křesťanství? Co byste řekl o jeho dopisu Janu Pavlu II., od něhož si přál uslyšet, že byl ve svém díle – zejména pozdním – vždy věrný katolické ortodoxii?

Co se týče výměny dopisů s papežem, na to se mi nesnadno odpovídá. Na Miłosze nepochybně nesmírně zapůsobila papežova osobní víra i síla jeho osobnosti, takže otázka týkající se jeho ortodoxie mohla opět souviset s tím, o čem jsem se už zmínil – papež pro něj byl právě tím svědkem, u něhož hledal potvrzení, že jeho intuice míří správným směrem. A pokud jde o ten posun v posledních letech jeho života? Člověka samozřejmě okamžitě napadne jeho *Teologický traktát* nebo *Pater Seweryn*, který mně osobně přijde mnohem zajímavější než *Teologický traktát*. V *Pateru Sewerynowi* se objevuje postava kněze prožívajícího krizi víry, který částečně připomíná Dona Manuela z Unamunovy povídky. V *Teologickém traktátu* se rovněž projevuje Miłoszova neschopnost akceptovat tradiční, příliš logické uspořádání katolické věrouky. Největší pochybnosti se přirozeně opět týkají otázky zla ve světě a nemožnosti skloubit představu Boha spravedlivého a milosrdného s Bohem, který dopouští zlo ve světě. Avšak příznačný je závěr *Teologického traktátu*, který souvisí i s určitou proměnou básnického subjektu. Ve větší části této básnické skladby se objevuje v roli přednášejícího, který stojí za katedrou a promlouvá k teologům. V určitém okamžiku pak ale dochází ke zlomu, básnický subjekt si strhává masku, shazuje tógu teologa a začíná hovořit jako „já“, jako někdo, kdo je také týrán pochybnostmi a stojí bezradný tváří v tvář skutečnosti. Opět se tu objevuje ta Miłoszova strategie „jeden krok dopředu, jeden vzad“.

V závěru Teologického traktátu je to ale také ta Krásná Paní, je to zkušenost Lurd, přítomnost mezi lidmi čekajícími na zázrak, mezi lidmi, kteří přijíždějí do svatyně Matky Boží, ale současně i jistého pocitu nepatřičnosti mezi nimi...

Ten pocit však není absolutní, asi v tom smyslu, že když má u Miłosze dojít k jakési konečné verifikaci této zkušenosti, začíná cítit, že všechny ty sofistikované intelektuální konstrukce, kdy je člověk postaven před otázku, existuje-li Bůh, nemají příliš velký smysl. Poněvadž to, co nakonec rozhoduje, je něco mnohem elementárnějšího, zkušenost – lze-li to tak říct – přímo biologická. A právě závěr *Teologického traktátu* s Krásnou Paní ukazuje, že Miłosz byl přesvědčen o tom, že náboženská zkušenost je v podstatě – i přesto, že má také racionální základ – aktem vůle. Přičemž ten akt vůle bychom neměli chápat čistě pragmaticky jako jakési zbožné přání, že budu-li si přát, aby Bůh existoval, tak se tak i stane. Spíš ho máme chápat ve smyslu Augustinově nebo Pascalově, kteří hovořili o tom, že

existují jisté pravdy, které nepoznám, pokud je sám na sobě nezakusím. Miłosz se koncem života také vracel k četbě katolických modernistů, zejména k dílu Mariana Zdziechowského. Právě u něj se objevuje často opakovaná sentence: „Svět je iracionální, Bůh je zázrak.“ Je to podobné jako u Tertuliana – i když je to absurdní, Bůh existuje čili jsme tu svědky jakési paradoxní náboženské zkušenosti. A to je také finále *Teologického traktátu*: Bůh je zázrak, je tu přítomná Matka Boží, na niž si sice nemohu sáhnout, kterou nevidím, ale která je přítomná v širším obecenství lidí. Skutečnost, že víra je prožívána právě takto, je také rozhodující pro to, proč se Miłosz cítí spíš jako katolík než jako protestant. V jeho případě hraje roli ještě ten zvláštní rys, že jeho zkušenost se týká spíš obecenství živých a zemřelých než živých s živými. Například v závěru Miłoszovy básnické skladby *Kde slunce vychází a kam zapadá* se objevuje obraz mše sloužené v předválečném Vilně, kde právě mešní liturgie umožňuje živým určitý kontakt s jejich zemřelými. Zemřelými jsou zde čarodějnice, kdysi dávno upalované na hranicích, jsou to ženy zapuzené rozvodovým lístkem, je to služebná Alžběta, která se vydává na ranní mši zasněženým Vilnem, a jsou to i všichni ti, kteří zahynuli, zavražděni v mučírňách obou totalit. Miłosz vyvolává jménem všechny tyto lidi. V jeho verších se také naprosto neobvyklým způsobem propojuje náboženská zkušenost ještě částečně pohanská s katolickou liturgií, která hovoří o obcování svatých, obcování živých a zemřelých. A právě toto je pro mě jakési jádro Miłoszova náboženského myšlení.

Padlo zde také jméno Mariana Zdziechowského, myslitele, jenž bývá zpravidla uváděn jako přední reprezentant polského náboženského modernismu. Tento fenomén je u nás téměř neznámý. Mimochodem – číslo Salve věnované náboženskému modernismu obecně se u nás setkalo s velkým zájmem čtenářů...

Ale u nás nemělo toto hnutí příliš velký vliv, i když si také vyžádalo své oběti. Mezi ně patří například otec Jerzy Matulewicz. Představený jakéhosi tajného církevního bratrstva označil tohoto kněze za „jednoho z nejnebezpečnějších modernistů světa“. Rád bych však dodal, že téhož otce Matulewicze papež Jan Pavel II. v roce 1987 slavnostně vyzdvihl k účtě oltáře. Každopádně přední myslitelé spojovaní s polským modernismem, jako byli Marian Zdziechowski nebo Stanisław Brzozowski, měli na Miłoszův intelektuální vývoj obrovský vliv. Prvně jmenovaný, s nímž se Miłosz setkával coby s profesorem na univerzitě ve Vilně, jej učil především uvádět v soulad pesimistický světonázor (zlo a krutost v přírodě) se zanícenou vírou srdce, poněvadž navzdory manichejským sklonům zůstával Zdziechowski horlivým katolíkem. Ostatně vypovídá o tom i fakt, že v roce 1904

mu byla umožněna audience u papeže Pia X., během níž se snažil – ovšem neúspěšně – přesvědčit tohoto papeže, že i v heterodoxních myšlenkách moderních filozofů se skrývají zrnka pravdy, což nakonec sepsal ve svém známém pojednání *Pestis perniciosissima. Na téma současných směrů v myšlení katolickém*. Dále to pak byl již zmíněný Stanisław Brzozowski, čtenář Marxe, Newmana a Blondela, který Miłosze inspiroval především jako někdo, kdo probouzel jeho vnímavost pro historický rozměr skutečnosti, včetně té zjevení. V osobě Brzozowského pokračovalo ono „romantické fluidum“, tedy to, co právě tento myslitel označoval slovním spojením převzatým z italštiny „*storicismo polacco*“ neboli schopnost odhalovat smysl v dějinách jednoho konkrétního národa.

Co měl podle vás Miłosz na mysli, když hovořil o „erozi náboženské obrazivosti“, což bylo také jedno z témat, k němuž se ve svých esejích stále vracel? Kde spatřoval příčinu tohoto jevu?

To je hodně široké téma, ale pokusím se být stručný. K erozi náboženské obrazivosti dochází tehdy, uvažuje-li člověk o smyslu své existence pouze v rámci uzavřeného prostoru čistě sekulární kultury čili v tom, co Charles Taylor označuje jako „*exclusive humanism*“. Humanismus, který neuznává jiný smysl a cíl než samotný rozvoj člověka a samozřejmě odmítá i možnost jeho zbožštění (*theosis*). Avšak to není jediný důvod. Svůj podíl na tomto stavu nese i převládající paradigma přírodních a technických věd, které zpochybnilo ideu „velkého řetězce bytí“ a současně připravilo člověka o pocit důležitosti a výjimečnosti v kosmu. A právě ona hierarchie bytí neboli dobrý plán vtištěný do stvořeného vesmíru dávala tušit nejenom představu „druhého prostoru“, nýbrž i konečného odkrytí (*apokalypsis*) smyslu. Bez tohoto vědomí by patrně nevznikla ani Dantova *Božská komedie*, ani Michelangelovy fresky v Sixtinské kapli, zatímco po Schopenhauerovi a Darwinovi si už jen s obtížemi dokážeme učinit nějakou konkrétnější představu týkající se příslibu „nového nebe a nové země“. Z této naší nouze si dnes většinou pomáháme tím, že se odvoláváme na tradici *apofatické* teologie, která nám zabraňuje vynášet jakékoliv pozitivní soudy o Bohu, ale v hloubi duše se tím cítíme poněkud zmrzáčení a oloupeni o něco velmi cenného. Samozřejmě můžeme poukazovat na naivitu středověkých představ, ale Bůh jako – pozitivně rozuměno! – „prázdné místo“, nezasažené lidskými projekcemi, postupně přestává být Bohem lidského srdce. Každopádně život věřícího v takové situaci není lehký. Miłosz, povaha nesmírně senzibilní a vizionářská, toto všechno intenzivně reflektoval a ve svých verších – především ve sbírce *Kde slunce vychází a kam zapadá* – se snažil (podle mne úspěšněji než T. S. Eliot) křesťanskou obrazivost rehabilitovat.

Může nám tedy kontakt s Miłoszovou tvorbou pomáhat tento částečně potlačený rozměr lidské zkušenosti rozšiřovat?

Nepochybně! Přičemž se tak neděje automaticky, předpokládá to spíš delší proces. Miłosz může při povrchní četbě působit dojmem skeptika, poněvadž stále klade spoustu otázek a má spoustu všelijakých výhrad. Ale když sestoupíme hlouběji a vrátíme se k jeho veršům v různých obdobích našeho života, můžeme se „nakazit“ jeho viděním světa a objevit obrovskou oblast skutečnosti, která má svou nadlidskou důstojnost a v níž je ukryt příslib záchrany. Stručně řečeno, Miłosz nás učí, abychom pozorně vnímali svět, kontemplovali lidi i věci, přičemž ale pojem kontemplace lze asi stěží použít v případě jakési nenasytitelné hltavosti světa, kterou se právě on sám vyznačoval.

Kdesi jste napsal, že Miłoszova poezie je „nekonečným prorážením pancíře novověkého já, pronikáním na povrch...“. Co si můžeme pod tímto obrazem představovat?

Tím pancířem je míněn druh výzbroje, která má dnešního člověka chránit před vším tím, co není zcela podřízeno pouhé racionalizaci. Civilizace ovládaná vědou a technikou nás naučila ovládat svět i naše vášně (příroda v nás), ale současně nás naplnila strachem před vším nevyzpytatelným, co narušuje čistě lidsky konstituovaný řád. Naproti tomu každá velká poezie hodná tohoto jména před námi otevírá štěrbiny a průhledy, jež se instrumentální rozum snaží většinou všelijak zasypávat. Ty průhledy se proměňují v okamžiky epifanie – uchvácení zpěvem žluy nebo barvou kosatce, ale i chvíle hrůzy, jakéhosi *mysterium tremendum*, jako ve známé Miłoszově básni *Tó*: „[...] *TO* znamená narážet na kamennou zeď / a pochopit, že tato zeď neustoupí žádné naší prosbě.“

Na závěr si dovolím položit otázku poněkud osobní: Jste synovcem před několika lety zesnulého polského kněze a filozofa Józefa Tischnera, známého i u nás. V čem si podle vás tyto dva nejvýznačnější polští náboženští myslitelé druhé poloviny 20. století – Tischner a Miłosz – byli blízcí, a naopak: v čem se od sebe lišili...

To by bylo opět téma na delší rozhovor... Spojovala je především hluboká, ale současně i velice prostá religiozita, napájená jak studiem objemných knih, tak také přímo pudovým vztahem k tradičním obřadům, lidovým zvykům i venkovskému koloritu – pro Miłosze to byla oblast kolem litevských Kejdan, pro Tischnera Podhalí. A co je důležité: křesťanství litevského venkova i Podhalí si ještě uchovalo určité rysy pohanské vitality. Oba se rovněž stále vraceli k otázce, kterou

považovali za nejdůležitější: Jaký Bůh se zjevil po Osvětimi a Kolymě? Nesmírně vážně se zabývali zkušeností zla (hlavně totalitarismu), které se stalo ústředním tématem jejich nejdůležitějších děl. Spojovala je rovněž ironie a smysl pro humor, což jim pomáhalo překonávat různé nepříjemné nástrahy dějin, i když Miłosz možná častěji hledal záchranu v kráse světa. Čím se lišili? Nejspíš asi – použijeme-li Kierkegaardovy kategorie – přístupem k estetickému stadiu života. Oba ho odmítali, ale Miłosz tak činil s pocitem osobní ztráty, s pocitem, že se zpronevěřil nárokům umění. Miłosz byl zkrátka umělec, Tischner filozof.

Děkuji za rozhovor!

Rozhovor připravil a přeložil Jaroslav Šubrt
ve spolupráci s Milošem Doležalem.

Dr. Łukasz Tischner (* 1968) v současné době přednáší dějiny polské literatury na Jagellonské univerzitě v Krakově. Řadu let pracoval v redakci katolického měsíčníku *Znak*, publikoval rovněž v časopise *Tygodnik Powszechny*. Miłoszovské problematice se věnoval ve dvou knižních publikacích: *Tajemství manichejských jedů, Miłosz tváří v tvář zlu* (Znak 2001) a *Miłosz v odčarované zemi* (słowo/obraz terytoria 2011).



Czesław Miłosz

Teologický traktát

1. Takový traktát

Takový traktát nemůže člověk napsat v mládí.
Nicméně si nemyslím, že je diktován strachem ze smrti.
Po mnoha zkouškách jde jednoduše o díkůvzdání
a zároveň také o důrazný rozchod s úpadkem,
jaký postihl básnický jazyk mého století.

Proč teologie? Protože to, co je první, má být první.

První je pojem pravdy. Právě poezie
tím, že reaguje jako vyděšený pták
narážející na průzračnou stěnu, přináší svědectví
o tom, že nedokážeme žít ve fantasmagoriích.

Kéž by se do naší řeči vrátila skutečnost,
to jest smysl, který není myslitelný bez absolutního
opěrného bodu.

2. Básník, který byl pokřtěn

Básník, jenž byl pokřtěn
ve venkovském kostele katolické farnosti,
narazil na obtíže,
a to u svých spoluvyznavačů.

Marně se snažil přijít na to, co se odehrává
v jejich hlavách.
Tušil, že se v nich skrývá stará rána ponížení
a kompenzační kmenová mytologie.
A přitom každý z nich si už jako dítě nesl vlastní úděl.

Stavět do protikladu *já* a *oni* bylo nemorální,
neboť jen dokazovalo, že se já považuje za něco
lepšího než oni.

Bylo snadnější opakovat anglické modlitby s jinými
v kostele svaté Máří Magdalény v Berkeley.

Onehdy při vjezdu na okruh, odkud jeden pruh
směřuje do San Franciska a druhý do Sacramenta,

si uvědomil, že jednou musí napsat teologický
traktát, aby tím vykoupil hřích
své sebestředné pýchy.

3. Nejsem

Nejsem a nechci být vlastníkem pravdy.
Vyhovuje mi pohybovat se po krajnicích herezí,
abych se vyhnul tomu, čemu se říká klid víry
a co není nic jiného než sebeuspokojení.

Moji polští spoluvyznavači měli v oblibě
Slova církevního obřadu, ale neměli rádi teologii.

Byl jsem možná jako mnich v klášteře
uprostřed lesů, který z okna shlížel
na rozvodněnou řeku a sepisoval svůj traktát v latině,
v jazyce nesrozumitelném venkovanům v ovčích kožiších.

A jak komické by bylo přemýšlet o Baudelairově estetice
mezi křivými ploty maloměsta,
kde se uprostřed prašné cesty popelí slepice!

Jsem zvyklý obracet se s žádostí o pomoc
k Boží Matce, ale jen s obtížemi
jsem ji rozeznával v božstvu vyvýšeném na
zlato oltáře.

4. Omlouvám se

Omlouvám se, velectění teologové, za tón, který neladí s fialovou barvou vašich tóg.

Vrtím sebou a ošívám se v loži svého stylu,
hledám pro mne nejvýhodnější polohu, ani příliš
bohulibou, ani docela světskou.

Musí existovat střední poloha, mezi abstraktností
a zdětinštěním, aby se o skutečně vážných věcech
dalo hovořit vážně.

Katolická dogmata jako by byla až příliš vysoko,
o několik centimetrů výše, stoupneme-li si na špičky,
v tu chvíli se nám na okamžik zdá, že vidíme.

Ale tajemství Nejsvětější Trojice, tajemství Prvotního
hříchu a tajemství Vykoupení
jsou obrněny proti vnikání rozumu.

Který se marně pokouší se něco dozvědět
o dějinách Boha před stvořením světa i o tom, kdy
v Jeho Království došlo k rozštěpení na dobro a zlo.

Co z toho mohou pochopit děvčátka v bílých šatech
přistupující k prvnímu Svatému přijímání?

Je to i pro šedivé teology možná trochu příliš,
a tak zavírají knihu a odvolávají se na
nedostatečnost lidského jazyka.
To však není dostatečný důvod ke štěbetání
o sladkém Jezulátku v jesličkách.

5. Obtíženost

Třeba takový Mickiewicz, proč se jím vážně zaobírat, když to jde i jinak.

Změnit ho ve vlasteneckou rekvizitu pro správné poučení mládeže.

Ve filmovou konzervu, v níž se to po otevření jen hemží scénami z kresleného filmu o starých dobrých Polácích.

A katolicismus, není snad lepší nechat ho na pokoji?

Aby zůstal zachován rituál kropení svěcenou vodou
a slavení svátků a doprovázení zemřelých
na udržované hřbitovy.

Vždycky se najdou takoví, kteří s ním budou zacházet
se vši parádou, to znamená politicky.

Nikdy jsem se však nespřáhal s těmi nepřáteli
osvěcenství, kteří v něm slyší dábla hovořícího
jazykem liberalismu a tolerance ke všem jinověrcům.

Bohužel i na mne se vztahovalo americké
příslloví, vyřčené koneckonců s nepříznivým úmyslem:
„Katolíkem jednou, katolíkem provždy.“

6. Marně

Bohové jsou buď všemohoucí, ale máme-li soudit podle světa,
který stvořili, nejsou dobří,
nebo jsou dobří, ale svět se jim vymknul z rukou,
a tedy nejsou všemohoucí.
Epikúrova škola.

V šesti letech jsem měl hrůzu z kamenného pořádku světa.
Marně jsem později hledal útočiště
v barevných atlasech ptáků, baculatý kustod Kruhu
přátel přírody.

Charles Darwin, nedokvašený duchovní, s politováním uveřejnil svoji teorii přírodního výběru a předpověděl, že bude sloužit dábelské teologii.

Neboť tato teologie hlásá triumf silných a porážku slabých, a to je přesně program dábla, jemuž se proto říká Kníže tohoto světa.

Vše, co pobíhá, plazí se, létá a umírá, je argumentem proti božství člověka.

Obrátil jsem se k proti-přírodě neboli k umění, abych s ostatními budoval náš dům ze zvuků hudby, barev na plátně a rytmů jazyka.

Každým okamžikem v ohrožení zaznamenávali jsme naše dny do kalendáře z kamene nebo z papíru.

Připraveni na to, že se z propasti vynoří chladná ruka, aby nás stáhla i s naší nedokončenou stavbou.

Ale věřili jsme, že někteří z nás přijímají dar proti síle zemské gravitace, milost.

7. Mickiewicz se mi vždycky líbil

Mickiewicz se mi vždycky líbil, avšak nevěděl jsem proč.

Ale pochopil jsem, že psal v šifrách a že takový je princip poezie, distance mezi tím, co se ví, a tím, co se vyjevuje.

Jinými slovy, obsah je důležitý stejně jako zrno v plevě, ale jakmile se začnou zabývat plevami, nemá zrno žádný podstatný význam.

Omyly a dětinské nápady se hledačům tajemství odpouštějí.

Posmívali se mi kvůli Swedenborgovi i jiným
pošetilostem, poněvadž jsem nerespektoval pravidla
literární módy.

Tlamy opolidí pokřivené výsměšnou grimasou
vykládající o mých pověrách
zbožného dítěte.

Které odmítá přijmout jediné nám dosažitelné
poznání o vzájemném utváření lidí
a o společném vytváření toho, čemu se říká pravda.

Zatímco já chtěl věřit v Adama a Evu,
v pád a v naději na návrat.

8. Ale ano, vzpomínám si

Ale ano, vzpomínám si na dvorek domu Romerových,
v němž měla svoje sídlo lóže „Horlivý Litevec“.
A ve stáří jsem stanul na svém univerzitním
nádvoří pod arkádami, před vchodem do kostela
svatého Jana.

Jaká je to dálka, ale mohl bych slyšet, jak vozka
práská bičem a přijíždíme celá skupina z Tuhanowicz
před verandu statku Chreptowiczowých v Szczorsach.

Abychom v největší knihovně v celé Litvě četli knihy
ozdobené podobiznou kosmického člověka.

Spletou-li si při psaní o mně století,
sám dosvědčím, že jsem tam byl roku 1820, schýlený
nad *L'aurore naissante* Jakoba Böhma, francouzské vydání 1802.

9. Nikoli z frivolnosti

Tajnou vědou mnoha staletí jsem se, vážení teologové, nezabýval z frivolnosti – ale pro bolest srdce způsobenou pohledem na ohavnost světa.

Je-li Bůh všemohoucí, může toto dopouštět pouze za předpokladu, že dobrý není.

Odkud se vzalo omezování jeho síly, proč je řád stvoření takový, a ne jiný – na to se snažili odpovédět hermetici, kabalisté, alchymisté, rytíři Růžového kříže.

Teprve dnes by nalézali potvrzení svých předtuch v tvrzeních astrofyziků, že prostor a čas nejsou ničím věčným, ale že měly svůj počátek.

V jednom nepředstavitelném záblesku, od něhož se začaly počítat minuty, hodiny a století staletí.

A právě oni se zabývali tím, co se odehrálo v lůně Božství před tímto zábleskem, jinými slovy jak se objevilo Ano a Ne, dobro a zlo.

Jakob Böhme byl přesvědčen, že viditelný svět vznikl následkem katastrofy jako akt milosrdenství Boha, který chtěl zabránit šíření čirého zla.

Stěžujeme-li si někdy na zemi jako na předpokoj pekla, uvědomme si, že také mohla být peklem naprostým, bez jediného paprsku krásy a dobra.

10. V katechismu jsme četli

V katechismu jsme četli o vzpouře andělů – což předpokládalo určité konání v před-světě dříve, než byl stvořen viditelný kosmos, dokážeme

myslet pouze tak, že používáme kategorie „před“ a „po“.
Dokonce kdyby v před-světě existovaly celé zástupy
neviditelných andělů, pouze jeden
z nich se vzbouřil, projevuje tím svoji svobodnou vůli,
a stal se vůdcem vzpoury.

Není přesně známo, byla-li to první a
nejdokonalejší z bytostí povolanych k existenci, nebo
také temná stránka samotného Boha, jíž
Jakob Böhme nazýval Božím hněvem.

Ať tak či onak, anděl velké krásy a síly se obrátil
proti nevystihlé Jednotě, neboť vyslovil
„Já“, což znamenalo odtržení.

Luciferos, nositel temného světla, nazývaný též
odpůrcem, Satanem, je v Knize Jób
žalobcem *ex offio* ve Stvořitelově hájemství.

Neexistuje větší pohroma v díle Božích rukou, který
řekl „Ano“, než smrt neboli „Ne“, stín vržený
vůlí odtržené existence.

Tato vzpoura je manifestací vlastního „já“ a nazývá se
žádostí, concupiscentia,
kterou následovně na zemi zopakovali
naši prarodiče. Strom
poznání dobrého a zlého by mohl být, jak zjistili
Adam a Eva, pojmenován jako strom smrti.

Hřích smrti mohl být smazán pouze skrze
nového Adama, jehož boj s Knížetem tohoto světa
je bojem proti smrti.

11. Podle Mickiewicze

Podle Mickiewicze a Jakoba Böhma byl Adam jako Adam Kadmon z Kabaly kosmickým člověkem v lůně Božství.

Objevil se vprostřed stvořené přírody, ale byl andělský, obdařený neviditelným tělem.

Byl zkoušen přírodními silami, které na něj (jak to Mickiewicz nadiktoval Armandu Lévyemu) volaly: „Hle, jsme tady, zřejmosti, tvary, věci, a výslovně tě žádáme, abychom ti směly podléhat, sloužit tobě. Vidiš nás, dotýkáš se nás, můžeš nás ovládat pohledem, pokynutím. Cožpak jsi někdy viděl bytost vyšší než ty, boha, který by mohl pohlédnout a pokynout, který by udílel rozkazy živlům? Důvěřuj nám, opravdový bůh jsi pro nás ty, ty jsi pro nás skutečný pán Stvoření. Sjednot se s námi, staňme se jedním a týmž tělem, jednou a touž přirozeností, spojme se.“ Adam podlehl pokušení, a tehdy Bůh seslal na něho hluboký sen.

Když se probudil, stála před ním Eva.

12. Eva se tak stala

Eva se tak stala vyslankyní přírody a vtáhla Adama do monotónního běhu rození a umírání.

Podobně jako Velká matka Země paleolitu, rodící a schraňující prach.

Zde možná má svůj původ strach mužů před příslibem lásky, který se nijak neliší od zaslíbení smrti.

Se zemsostí Evy v tomto příběhu nebudou souhlasit
naše sestry, ale u Jakoba Böhma nacházíme
také obraz jiné Evy, té, jež obdržela
a přijala výzvu stát se Boží Matkou.

Nezapomínejme, že Böhme mluví o světě
archetypů nahlížených Bohem, a tedy
tam, kde neexistuje
žádné předtím ani potom, jinými slovy druhá Eva není
nástupkyní Evy první, ale v pohledu Stvořitele
mají obě místo vedle sebe.

Jedna v druhou se přelévají, spřízněné, jsou více než
sestry.

Podivuhodný Hymnus na zvěstování Nejsvětější Panně Marii
mladého antiklerikála Mickiewicze vznikl krátce
před zednářským hymnem známým jako Óda na
mladost
a velebí Marii slovy proroka neboli
Jakoba Böhma.

13. Těžko se lze divit

Těžko se lze divit těmto spekulacím,
protože dědičný hřích je nepochopitelný, a vše
se trochu vyjasní, až když vyjdeme z toho, že Adamovi
lichotilo stát se vládcem veškerého viditelného
stvoření, a toto stvoření v touze, aby se s ním
spojil, mělo naději, že je zachrání od smrti.

Nestalo se tak, a on sám ztratil nesmrtelnost.

Vypadá to tak, že dědičný hřích je
prométheovská touha v člověku, bytosti uzpůsobené
tak, že silou vlastního rozumu
vytvoří civilizaci a vynalezne lék proti
smrti.

A že nový Adam, Kristus, přijal tělo a zemřel,
aby nás zbavil od prométheovské pýchy.

S níž se ovšem Mickiewicz dokázal vyrovnat
nejobtížněji.

14. Ty, jenž ses narodil

Ty, jenž ses narodil o této noci,
abys nás vytrhl z ďáblovy moci.
Koleda.

Každý, kdo považuje za normální takové uspořádání věcí,
v němž silní triumfují, slabí hynou a život končí
smrtí, souhlasí s panováním ďábla.

Ať křesťanství neříká, že je příznivě nakloněno
světu, jestliže v něm spatřuje hřích žádosti neboli
obecné Vůle, jak to nazval velký filosof
pesimismu Schopenhauer, jenž u křesťanství
a buddhismu našel společný rys, soucítění
s obyvateli země, slzavého údolí.

Kdo vkládá naději do Ježíše Krista, očekává
Jeho příchod a konec světa, kdy první nebe a
první země pominou a nebude již smrti.

15. Náboženství chápeme

Náboženství chápeme z našeho soucitu s lidmi.

Jsou příliš slabí na to, aby dokázali žít bez Boží ochrany.

Příliš slabí na to, aby dokázali naslouchat skřípavému otáčení
pekelných koles.

Kdo z nás se dokáže vyrovnat se světem bez jediného slova

soucítění, lítosti, porozumění?

Lidství, člověčenství, představuje vprostřed galaxií naprostou cizotu.

Dostatečný důvod pro to, abychom spolu s ostatními stavěli svatyně nevýslovnému milosrdenství.

16. Skutečně ničemu

Skutečně ničemu nerozumím, je tu pouze náš extatický tanec úlomků velkého celku.

Rodí se a umírají, tanec neustává, zakrývám si oči, abych čelil naléhavosti obrazů, které se mi vybavují.

Je možné, že jenom vykonávám gesta a slova a skutky na záhonu času, který je mi určen.

Vědom si toho, *homo ritualis*, naplňuji to, co je předepsáno mistru jednoho dne.

17. Proč bych měl zapírat

Proč bych měl zapírat, že jsem ve své zbožnosti nedošel dál než ke Knize Jób?

S tím rozdílem, že Jób se považoval za nevinného, zatímco já jsem své geny zatížil vinou.

Nebyl jsem nevinný, chtěl jsem být nevinný, ale nešlo to.

Rány na mne seslané jsem snášel, aniž bych
zlořečil Bohu, záhy jsem se naučil Bohu nezlořečit
za to, že mne stvořil právě takového a ne jiného.

Neštěstí bylo podle mne trestem za moji existenci.

Dnem i nocí jsem se obracel k Bohu s otázkou: Proč?
Až do konce nejistý si tím, rozumím-li správně
Jeho nejasné odpovědi.

18. Kdybych si neosvojil

Kdybych si neosvojil obsáhlé poznání toho, čemu
se říká domýšlivost, pýcha nebo marnivost,

mohl bych brát vážně scénu, která končí
ne spadnutím opony, ale úderem blesku z čistého
nebe.

Ale komičnost této scény je tak nesrovnatelná,
že smrt se jeví jako neúměrný trest
pro nešťastné loutky za jejich hrátky sebechvály
a věrolomné úspěchy.

Přemýšlím o tom se smutkem, neboť mezi účastníky zábavy
vidím také sebe sama.

A přiznávám, že v tu chvíli je pro mě těžké uvěřit
v nesmrtelnou duši.

19. Ale ano, je třeba umírat

Ale ano, je třeba umírat.

Smrt je ohromující a nepochopitelná.

Marně se snažíme o Dušičkách zaslechnout hlasy
z temných podsvětích oblastí, z Šeólu, z Hádu.

Jsme jako skotačící králíčky, kteří nevědí, že půjdou
pod něž.

Když se zastaví srdce, nenadchází nic,
říkají moji současníci a krčí rameny.

Křesťané ztratili víru v přísného Soudce,
který odsuzuje hříšníky do kotlů s vroucí smolou.

Odnosl jsem si ponaučení z četby Swedenborga,

podle něž žádný rozsudek nepadá z výšin

a duše zemřelých jako magnet táhne k duším
jim podobných,

jejich karma jako u buddhistů.

Cítím v sobě tolik neodhaleného zla, že
nevylučuji to, že půjdu do Pekla.

Určitě by to bylo Peklo umělců,

to znamená lidí, kteří dokonalost díla

stavěli nad své povinnosti manželů, otců,
bratrů a spoluobčanů.

20. Hranice

Zdál se mi sen o obtížně překonatelné hranici
a že jsem jich překročil mnoho, vzdor strážcům
států a říší.

Ten sen postrádal smysl, protože byl v zásadě o tom, že
všechno je dobré, dokud nejsme k překročení hranice
přinuceni.

Na jedné straně kyprý zelený koberec, a hle, toto jsou
vrcholky stromů v tropickém pralese, nad nimi se vznášíme
my, ptáci.

Na druhé straně není žádná věc, kterou bychom mohli
vidět, dotknout se jí, uslyšet ji,
ochutnat.

Vydáváme se tam, neosměleně jako emigranti,
kteří čekají v dalekých zemích v vyhnanství žádáš těstí.

21. Abych se nakonec

Abych se nakonec sám představil jako
dědic mystických lóží
a také jako jiný člověk
než ten z legendy.

Domnělé dítě štěstěny, jemuž všechno
vychází, sbíral jsem pocty v dlouhém a pracovitém
životě.

Ve skutečnosti všechno probíhalo úplně jinak,
ale z pýchy a studu jsem se vystříhával
vyznání.

Už za školních let jsem se pro brutálnost bojiště uznal
za neschopna boje a brzy jsem si začal plánovat
náhradní povolání.

Později jsem prožil skutečné, nikoli smyšlené
tragédie, snesitelné o to obtížněji, že jsem se
necítil být nevinný.

Naučil jsem se snášet neštěstí, stejně jako se snáší
zmrzačení, ale moji čtenáři to z mého psaní mohli
vytušit jen zřídka.

Pouze temná tónina a tíhnutí ke
zvláštnímu, téměř manichejskému druhu
křesťanství mohly navést na správnou stopu.

K tomu je třeba přidat vpletení tohoto individua do dějin
dvacátého století, nesmyslnost
jeho skutků a řadu zázračných záchránění.

Jako kdyby náhradní povolání bylo potvrzeno
a Bůh po mně chtěl, abych završil dílo.

Trýznil jsem se a hledal velikost, její nedosahování
jsem vysvětloval zmarněným časem.

Nalezl-li jsem ji u jiných a někdy
u sebe, byl jsem vděčný za dar účasti
smrtelníků na neobyčejném božském záměru.

22. Mějte pochopení

Mějte pochopení pro lidi slabé víry.

Také já jeden den věřím, druhý den nevěřím.

Ale je mi dobře v modlícím se množství lidí.
Poněvadž oni věří, pomáhají mi věřit
v jejich vlastní existenci nepochopitelných bytostí.

Jsem si vědom toho, že byli stvořeni o málo nižšími
než nebeské mocnosti.
Pod povrchem jejich ošklivosti, pod cejchem jejich praktičnosti
jsou čistí, když zpívají, prochvívá jejich hrdly puls
Vytržení.

A nejvíce před soškou Boží Matky zpodobené
tak, jak se zjevila dítěti v Lurdech.

Jsem pochopitelně skeptický, ale zpívám
společně a překonávám tak rozpor
mezi soukromou zbožností a sdílenou zbožností rituálu.

23. Krásná Paní

Krásná Paní, ty, jež ses zjevila dětem v Lurdech
a ve Fatimě.

Tehdy je, jak samy tvrdily, nejvíc překvapila
Tvá nevýslovná krása.

Jako kdybys chtěla připomenout, že krása je jednou
ze součástí světa.

Což mohu potvrdit, neboť jsem byl v Lurdech
jako poutník u jeskyně, kde šumí řeka a na čistém
nebi nad horami je vidět srpek měsíce.

Stála jsi, tvrdí děti, nad nevelkým stromkem, ale
Tvoje nohy se zdvihaly
něco kolem deseti centimetrů nad jeho
listy.

Neměla jsi tělo jako přízrak, ale tělo z nehmotné látky a
na tvých šatech bylo možné rozpoznat knoflíky.

Prosil jsem tě o zázrak, ale byl jsem si rovněž vědom toho,

že přicházím ze země, v níž Tvoje svatyně slouží
k posilování národní iluze a k utíkání se pod
Tvoji ochranu, pod ochranu pohanské bohyně před nájezdem
nepřátel.

Moje přítomnost zde byla zamoučena

povinností básníka, který nesmí
pochlebovat představám lidu,

ale přejí si zůstat věrný Tvému nevyzpytatelnému záměru
zjevovat se dětem v Lurdech a ve Fatimě.

Přeložil Josef Mlejnek.





Nad Teologickým traktátem

Jan Sokol

Básník dnes jistě není totéž co filozof, i když to kdysi tak bylo. Dnešní básník je jiný než Parmenidés hlavně proto, že je „o sobě a pro sebe“, že nemluví z vnuknutí bohyně, nýbrž ze sebe. Toho je si Miłosz dobře vědom a místy jako kdyby se za svou „sebestřednou pýchu“ omlouval. To asi není třeba a „hledačům tajemství“ se odpouštějí nejenom „omyly a dětinské nápady“: básník si může i protiřečit. Zejména veliký básník odkojený Mickiewiczem, který svou inspiraci hledá u Jakoba Böhma. Proto je ale také tak těžké o básních něco psát a čtenář, který není básník (a nechce jen rozebírat literární souvislosti), bude vždycky vypadat jako hlupák.

Nebudu psát o Miłoszovi, který jinde říká i docela jiné věci, ale jen o té jedné básni, kterou nazval *Teologický traktát*. Tím se totiž přihlásil k jiné tradici, v níž i básník – jako třeba Lucretius nebo Dante – vyjadřoval myšlenky a názory, a i když se autor obratně kryje „na krajnicích herezí“, může mu tudíž ne-básník něco namítnout. Samozřejmě ve velmi opěšalé próze. S výše uvedeným rizikem se odvážím tvrdit, že Miłosz si jaksi nepřipouští důsledky té prosté skutečnosti, že je svobodná lidská bytost. Že se nejen sám rozhoduje, ale na své nezávislosti si také zakládá – že zkrátka chce být sám a zároveň si na to trpce stěžuje. Je charakteristické, že o svobodě mluví jen v souvislosti se vzpourou andělů. Už jako chlapec nemohl snést pověrečnou zbožnost vesničanů „v ovčích kožíších“ a lépe se mu modlilo v angličtině. Odmítá „klid víry“ i „sladké Jezulátko v jesličkách“ a místo toho „se vrtí v loži svého stylu“. Možná se tím ostatně také přičinil o to, že si dnes i katolíci může „hledat lepší polohu“ než dřív. Vážím si ho za to, že se „nesprahal s nepřáteli osvěcenství, liberalismu a tolerance“, jen nerozumím, jak zde může psát o „světě“ i o svých protivnících s takovou oškliivostí a proti Bohu vytahovat naivní epikurejské sofisma.

Kdybych se pro to odvážil hledat nějaké vysvětlení, viděl bych je v tom, že se „obrátil k proti-přírodě neboli k umění“, aby s ostatními „budoval náš dům“ z hudby, barev a jazyka. To zřejmě opravdu udělal, a to tak důkladně, že i kdyby měl přijít do pekla, muselo by to být „peklo umělců“. Aby tento dost problematický kontrast mezi přírodou a uměním ještě podtrhl, představuje hodně zkarikovaného Darwina, na němž je rozdíl dobře vidět. Pro Darwina (na rozdíl od jiných) totiž „přežití nejschopnějšího“ rozhodně nebyla žádná „teologie“, nýbrž hodně drsná výzva, aby se tomu člověk postavil a bránil, jako to ostatně odjakživa dělá,

například vůči (svým i cizím) dětem. Bylo mu totiž jasné, že člověk není na světě jen proto, aby si ho v klidu užíval – natož aby jej soudil. A protože jako svobodný má své osudy do značné míry v rukou, je na něm, co proti této pro něho nepříjemné a jen domněle „přírodní“ tendenci vymyslí.

V tom přiměřeném věku jsem ovšem sám také podléhal kouzlu různých „bolestí srdce“ a „temných tónin“, tomu prastarému pokušení manicheismu, než jsem si začal všimát, co ti oškliví „opolidé“ – přes všechny hrůzy 20. století, kterých si Miłosz také užil – přece jen dokázali: například „naplnit Zemi“. A ještě mnohem později mi došlo, co k tomu říká biblický příběh o Stvoření, a to nikoli jakožto dětinská pohádka, ale jako zásadní vyjasnění lidského údělu. Údělu bytosti tak svobodné, aby mohla být „k obrazu Božímu“, pověřené „vládnout Zemi“, „obdělávat ji a střežit“ a omezené pouze tím, že něco sice udělat může, ale nesmí. Biblická logika jde tak daleko, že dokonce ani smrt není součástí „dobrého“ stvoření, nýbrž jen důsledek svobodného lidského selhání.

Jako slon do básnického porcelánu bych se ovšem nepustil, kdyby mělo jít o soud nad básníkem, který už je na pravdě Boží. Miłoszovi bych také velice krivdil, kdybych toto romantické zbloudění kladl za vinu jen jemu – byl v něm zřejmě už vychován, tak jako tolik jiných. O svobodě se zřejmě v dětském katechismu mnoho nenaučil, a protože místo evangelií četl Swedenborga, mohl si náboženství splést se soucitem a milostí jako „dar proti síle zemské gravitace“ považovat za výsadu umělců. Jako kdyby neviděl, že už sama vzpřímená postava člověka je stálým „darem proti gravitaci“, ovšemže s rizikem různých pádů. Připravil si tak osud velkého básníka, který se úpěnlivě ptá „proč?“ – jenže jaksí na nesprávných místech. Právě na jeho básnickém traktátu je ale vidět, jak je dnes nebezpečné vybavit děti jen „sladkým švitořením o Jezulátku“ a pak je nechat bez pomoci na pospas „světu“. Jejich hořké zklamání a výčitky se potom ovšem také neobracejí vůči Bohu, ale vůči nám špatným nebo dezertujícím teologům a učitelům, kteří nedovedou nebo nechťejí vysvětlit, jak se má lidská svoboda k všemohoucnosti Boží. Že proti ní nikdy nemůže stát jako Lucifer, ale že ji dokonce i svým „vrtěním“ a vzdorem slavně potvrzuje – i když za to někdy platí utrpením.

Jacek Salij OP

Mnoho věcí ukazuje, že Czesław Miłosz sám nevěděl, jaký je jeho vztah ke gnózi. Bezpochyby ho fascinovala. Vycházelo to z toho, že neuměl smířit dobrotu všemocného Boha s přišerností zla. V *Teologickém traktátu* (dále TT) básník vykládá své zaujetí gnózí celkem banálně:

*Tajnou vědou mnoha staletí jsem se, vážení teologové,
nezabýval z frivolnosti – ale pro bolest srdce způsobenou
pohledem na ohavnost světa.*

*Je-li Bůh všemohoucí, může toto dopouštět
pouze za předpokladu, že dobrý není.*

*Odkud se vzalo omezování jeho síly, proč je řád stvoření
takový a ne jiný – na to se snažili odpovědět
hermetici, kabalisté, alchymisté, rytíři Růžového kříže.*

Básník směřoval k různým odpovědím na otázku po Bohu, kterého přece zlo světa kompromituje – ale žádná se mu nezamlouvala. Ovšem nepřišel mu nesmyslný názor, že zlo ve světě způsobila „první a / nejdokonalejší z bytostí povolanych k existenci“ (TT). Ale možná, že v Bohu samém je temná strana, „jž Jakob Böhme nazýval Božím hněvem“? (TT) A možná, že temné strany bytí podmiňují jeho skutečnost? Jak napsal v básni *Víra*:

*Pohledte, jak strom vrhá dlouhé stíny,
i náš, i stín květin padá na zemi:
Co nemá stín, nemá sílu být.*

Utkal se někdy Czesław Miłosz vážně s rozhodným tvrzením apoštola Jana, že „Bůh je světlo, tma v něm vůbec není“ (1Jan 1,5)? Zdá se mi, že ano, a zkusím to zdůvodnit, ačkoli se nebudu hádat s těmi, kteří nakonec usoudí, že nemám pravdu.

Předtím ještě odcitujme nesouhlas básníka s pokusem zlehčit pohoršení zlem pomocí sofistické teze, totiž že je to jen zdánlivý problém, protože celá skutečnost je prý zdánlivá:

*Někteří říkají, že nás oko šálí
a že nic není, jen se zdá,
ale ti vlastně nemají naději.
Myslí, že když se člověk odvrátí,
celý svět za nimi hned přestává,
jako by se ho zmocnili zloději. (Naděje)*

Pravda je jiná. V téže básni to nobelista vyjádří celou silou: Náš svět je nejen skutečný, ale je ještě mnohem skutečnější, než se nám někdy zdá:

*A všechny věci, které jsem tu znal,
jsou jak zahrada, když stojíš v bráně.
Vejít tam není možné. Ale je určité.
Kdybychom lépe a moudřeji hleděli,
ještě nový květ a nejednu hvězdu
v zahradě světa bychom uviděli.*

A možná prostě Bůh není? Také této hypotézy si básník všímá. No dobře, ale dokonce i kdyby byl, vystačí, že s ním přestaneme počítat a svět se promění v trosky beze smyslu. Zaposlouchejme se do příšerného popisu z básně *Oeconomia divina*:

*Cestám na betonových sloupech, měštům ze skla a železa,
letišťm rozlehlejším než kmenová území
náhle scházel princip a rozpadly se.
Ne ve snu ani ve skutečnosti, protože sebe zbavené,
trvaly, jak trvá jen, co trvat nesmí.
Že stromů, kamení na poli, dokonce citronů na stole
unikla materiálnost a jejich přízrak
se ukazoval prázdným, dýmem na fotografické desce.*

Osobně neznám pronikavější potvrzení pravdy, zapsané v Pastýřské konstituci posledního koncilu, že *creatura sine Creatore evanescit et obscuratur* – „stvoření bez Stvořitele hyne a ztrácí svůj jas“.

Avšak dokonce ani pod vlivem toho argumentu Czesław Miłosz neopouští hypotézu, že možná Bůh neexistuje. Zcela jistě ho ale, podle básníkovy zdání, potřebujeme. V básni *Jestli* otevřeně říká, že dokonce i kdyby Bůh nebyl, my ho potřebujeme:

*Jestli Bůh není,
ne všechno je člověku dovoleno.
Je strážcem svého bratra
a nesmí svého bratra zarmoutit,
říkaje mu, že Bůh není.*

Proč nám není dovoleno promarnit dokonce samu ideu Boha? Protože bez ní se nám rozpadne smysl rozlišování dobra a zla. „Chechtajícím se cynikům“ – napíše básník ve své veřejné výpovědi nazvané *Skrytý půvab nihilismu* – „vtloukajícím lidem do hlavy, že není dobra ani zla, že život je klubko krys, které se hryžou navzájem, nelze říci: ‚Odsuzujete sami sebe k věčným mukám,‘ protože se víře v život po smrti posmívají. Lze však říct: Odsuzujete sami sebe k vítězství, a to pro vás bude dostatečným trestem.“ (přel. Václav Burian)

Proto náš básník vyzývá k redukujícímu soudu, že ačkoli je tolik zla, přesto Bůh existuje? Tak by se to mohlo zdát, když začínáme číst báseň *Smysl*: „Až umřu, spatřím podšívku světa [...] Co nesouhlasilo, bude souhlasit. / Co bylo nechápavé, bude chápavé.“ Ale nebyl by to Miłosz, kdyby zároveň nepřijal i opačnou hypotézu: „A pokud není podšívka světa? / Pokud drozd na větvi není vůbec znakem / Jen drozdem na větvi?“

Ani v takovém případě není nesmyslnost posledním horizontem naší skutečnosti. Ani kdyby nebylo nic, co má smysl, my přesto smysl hledáme:

*Kdyby tak bylo, tak to tak zůstane
Slovo jednou probuzené nestálými ústy,
Které běží a běží, posel neúnavný,
Na mezihvězdná pole, v kolovrat galaxií
A protestuje, volá, křičí.*

Hledáme smysl jen tím, že po něm toužíme, ani jen úsilím našeho rozumu. V *Morálním traktátu* uvažuje básník o tom, jak mnoho je v našem světě zla, a přesto ho můžeme – a musíme – alespoň trochu změnit k lepšímu:

*pluješ v tom sociálním faktu
jak ořech v nilském kataraktu.*

*Přece však nemáš ruce holé,
i kdybys byl jak kámen z pole,
vždyť lavina směr také mění
tím, jak se řítí po kamení.
A jak už říkal kdosi jiný,
můžeš, tak měj vliv na laviny.
Mírní jejich krutou povahu,
i k tomu mít musíš odvahu (přel. Václav Burian)*

Miłosz má bezpochyby pravdu: svět, ač je v něm tolik násilí a křivd, osmyslňuje rovněž naše smělé snění. Bez nich bychom nebyli schopni „mít vliv na lavinu“:

*zločinů jsme příliš viděli,
než abychom dobro zapřeli
a s tím, že krev dnes nic nestojí,
k snídani usedli v pokoji
a žvást, bez něhož prý svět není,
přijali za chléb každodenní.
Pamatuj tedy – za těžkých dnů
měl by ses stát velvyslancem snů* (přel. Václav Burian)

„Běda společnostem,“ napsal jiný polský básník, Ernst Bryll, „které zničily sen o sobě samých!“

V básni *Alkoholik* přistupuje k nebeské bráně Czesław Miłosz a zkoumá ještě jednu hypotézu: Možná, že sám Bůh nás pokouší, abychom v něho nevěřili?:

*zeptal jsme se Tě, vševědoucí, proč
mě trápíš. Je to zkouška, jako u Joba,
až uznám svou víru za iluzi
a povím: nejsi Ty ani tvé slovo,
a na zemi vládne jen nahodilost?
Jak můžeš hledět
na současnou, miliardonásobnou bolest?*

Jako odpověď na tuto otázku básník připouští, že nevíra v Boha, příliš snadno uzavřeného v kategoriích naší lidské logiky, je v jeho očích zásluhou: „Myslím, že lidé, kteří nemohou uvěřit z tohoto důvodu, že jsi, / zasluhují v Tvých očích uznání.“ (přel. Josef Mlejnek)

Odtud básníkova výzva: „Mějte pochopení pro lidi slabé víry.“ A dokonce víc: „Neodvrhujte lidi, kteří nedokážou věřit! „Také já jeden den věřím, druhý den nevěřím.“ (TT) Je tedy Miłosz agnostikem nebo fideistou? Asi ne. Vždyť přece skutečně oceňuje modlitbu. Ten, kdo se modlí, překračuje ideologii i světonázory. Minimálně podvědomě proniká k živému Bohu. A není mu celkově neznámá tajemná důstojnost člověka:

*Ale je mi dobře v modlícím se množství lidí.
Poněvadž oni věří, pomáhají mi věřit
v jejich vlastní existenci nepochopitelných bytostí. (TT)*

Na konec tázání zvláštní problémy: Jak si v tom divném světě, těžkém k pochopení, máme my, zjevně žádní hrdinové, poradit s tím, co je v nás samých zlé? Tuto otázku řeší Czesław Miłosz v básni *V jistém věku*: „Chtěli jsme vyznat hříchy a nebylo komu.“ Nezpovídáme se přece ani živlům přírody, ani zvířatům. Nachce slyšet naši zpověď – líčí dále básník – někdo nám blízký, neuspokojuje nás též zpověď „při vodce či kávě“. Ani zpověď na kanapi u psychoterapeuta – vždyť co je to za zpověď, když se za ni musí platit. Zůstávají:

*kostely. Možná kostely. Ale co tam vyjevit?
Že jsme se dělali pěknými a šlechetnými,
a později na tom místě ošklivá ropucha
otvírá tlustá víčka
a už je zřejmé: „Tó jsem já.“*

Že by básník pointoval pesimisticky? Nic takového! Vždyť ta metafora je v naší Evropě dobře známá: Odporná ropucha je začarovanou princeznou čekající na Prince, který ji vysvobodí svým polibkem.

Kdo je tím Princem? Není snadné ho rozpoznat. Básník ho znal jménem, ačkoli o víru v něj se dělil nenápadně, mezi jinými v básni *Čím častěji*:

*Čím častěji býváš během dne znevážen,
čím směšnější na tebe ukládají koruny
a s posměchem volají: ukaž svou sílu,
anebo počítají mezi zaniklé památky.
Čím více trpkosti, posměchu, výčitek, hněvu,
neboť tvoje slova kamenem nepohnou,
tím větší mohu mít jistotu jedinou:
že tys skutečně Alfou i Omegou. (přel. Jaroslav Šubrt)*

Přeložil Martin Bedřich.

Jaroslav Med

V jednom ze svých fragmentů ve sbírce *Pejsek u cesty* uvažuje Czesław Miłosz o vztahu teologie a poezie a dospívá k závěru, že „poezie dvacátého století – v tom, co je v ní nejpodstatnější – je sběrem údajů o posledních věcech lidské situace a vypracovává si k tomu svůj jazyk, kterého teologie může použít, anebo také ne“. On sám se pokusil tento vztah vyřešit velmi pozoruhodným a osobitým způsobem: uchopil didakticko-výkladový žánr traktátu a po vzoru dávných antických naučných eposů jej proměnil v básnickou summu svých názorů na jistoty náboženské. Už jenom samotným užitím tohoto polemického žánru vytvořil Miłosz jistou polemiku s duchem doby, s jeho nechtím omezovat básnickou imaginaci myšlenkovou závazností. Jeho *Teologický traktát* chce být – a to by mělo být zdůrazněno – syntézou imaginace a intelektuality, byť mnohdy za cenu až příliš zkázněné metaforiky. V poezii, zdůrazňuje Czesław Miłosz, je „obsah důležitý stejně jako zrno v plevě, ale jakmile se začneme zabývat plevami, nemá zrno žádný podstatný význam“.

Czesław Miłosz přiznává svůj intelektuální pohyb na pomezí hereze a častý boj víry s nevírou – „jeden den věřím, druhý den nevěřím“ –, proto odmítá, stejně jako Graham Greene či Heinrich Böll, označení katolický básník. Svůj *Teologický traktát* napsal nejen proto, aby „vykoupil hřích své sebestředné pýchy“, ale také „pro bolest srdce způsobenou pohledem na ohavnost světa“. Ve 20. století je zřetelně viditelná jistá eroze křesťanství, umění ve většině nevychází z křesťanských základů, principy současné tvorby vedou umělce spíše na stranu světa. Toho si je Miłosz vědom, když ve své tvorbě, nejen v *Teologickém traktátu*, upozorňuje na jednu ze základních zkušeností modernity – zkušenost neukojené touhy po transcenci, způsobující rozpad a znejistění reality. Stéphane Mallarmé mluví o „prázdné transcendentále“, jíž je dovršena rozluka pravdy a krásy. Ontologicky interpretovaná prázdná transcendentála posléze vyjadřuje sebe sama jako jisté zcizení jazyka.

Teologický traktát není jen básnickým výrazem Miłoszova vztahu ke křesťanství, jeho připraveností „interpretovat slovem Božím“ sebe sama, ale v podtextu je zde přítomná výrazná polemičnost i se soudobou literární tvorbou. Logos není jen preexistencí Boží, ale je také symbolem kontaktu s Bohem, zárukou a podstatou veškeré vertikály, k níž by měla směřovat každá opravdová básnická tvorba. Poezie podle Czesława Miłosze nespadá do horizontální roviny, ale do roviny vertikální; jedině v této dimenzi může literatura konstituovat sebe samu jako výraz skutečného lidství, jeho osudu v kosmu i v lidské pospolitosti. Tím se stala tato monumentální básnická skladba i literárně-estetickým krédem geniálního

básníka, který je jedním z největších básnických hlasatelů Boží přítomnosti ve 20. století.

Krzysztof Czyżewski

Jak je možné zakončit teologický traktát slovy: „Krásná Paní... Tvá nevýslovná krása... prosil jsem Tě o zázrak...“? Samozřejmě, že takový traktát nenapíše mladý člověk. Nejde tu jen o úpadek, ve kterém se topí současný svět a vůči němuž klade starý básník na misku vah důkůvzdání. Takový traktát nenapíše ani teolog, filozof nebo jiný představitel vědy. Avšak ani básník, který „se přece nemůže podbízet lidové fantazii“.

I.

Proč si Miłosz ve stáří dovoluje takovou extravaganci, balancování na hranici pobožného kýče, a vystavuje se tím kritice, že podléhá pověrám? Připravoval se na to už dlouho: zjednodušoval jazyk; očišťoval svoje básně od toho, co by „básník měl“; cvičil odvahu: nejen překračování různých tabu, ale také odvahu upřímnosti. Strhával ze sebe masky, převleky a formy, až se stával stále více nahým. Čím víc se přibližoval jeho rozum pravdě, tím víc, aniž by byl odsouván do pozadí, uvolňoval místo zkroušenosti. Proto má tento traktát formu *soliloquia* a vnitřní zpovědi. Především však pěstuje ctnost věrnosti – věrnost skutečnému, duchovním spřízněncům, svým ubohým zemřelým a konečně dítěti v sobě. V tomto traktátu má víra stejnou etymologii jako věrnost.

SKUTEČNÉ: Věrnost skutečnému, když podléhá pověrám? Kdyby alespoň ti, kteří pro ně nemají pochopení, jedině pohrdání, byli bližší *esse*. Miłosz byl neobvyklým spisovatelem polského jazyka, jaký se málokdy potká mezi básníky, zvláště básníky slovanskými, protože se nevznášel v oblacích, nepoddával se fantasmagoriím a mystifikujícím obsesím. Jeho verše nevolají lid na barikády, nedožadují se obětí ve jménu Národa nebo Dějin, neuctívají úpadek Země, který by byl vítězstvím v Nebi. Nesouhlasil s Varšavským povstáním, naopak pranýřoval iracionalitu takové oběti a nezodpovědnost vůdců. Byl ostrým kritikem polského katolicismu, mesianismu a nacionalismu. Proti tomu stavěl víru hlubší, než je celebrowaná obřadnost; organickou práci, která vrací společenstvím jejich malou vlast; respektování jednotlivce a jeho individuálního údělu, neboť – jak píše

v *Morálním traktátu* – „vždyť lavina směr také mění / tím, jak se řítí po kamení.“ Vůči skutečnosti si vybudoval postoj odstupu, často kritického. A to i jako básník, který stojí tvrdě nohama na zemi, hladový po konkrétním, citlivý vůči detailu, zakořeněný svou obrazností v tom, co je viditelné a hmatatelné, napjatý pozorností, která je u něj, stejně jako u Simone Weilové, formou modlitby. Miłosz jako pták, který tluče křídly o průhledné sklo, neustále dokazuje, že neumí žít ve fantasmagorii. A proč věrný, a nikoli hledající? Protože svět za oním průhledným sklem není panenská země, nedotčená jeho stopou, ale místo, do kterého se vrací. A právě věrnost skutečnému vede jeho pero, když píše s celou vážností o andělech a nehmotné matérii Krásné Paní.

DUCHOVNÍ SPŘÍZNĚNCI: Miłosz-teolog, to je vpravdě vzácný pták na klenbě polského nebe. Zdejší katolicismus, v převážné většině adorující, obřadní a národně-vlastenecký, nevytvořil školu kritického myšlení o posledních věcech člověka, bez níž nemůže být víra usilující o pochopení, a tedy ani výjimečná teologická díla. V *Traktátu* píše: „Moji polští spoluvyznavači měli v oblibě / Slova církevního obřadu, ale neměli rádi teologii.“ Jiné náboženské tradice Polska také nepřinesly nic zásadního. Samozřejmě, existují výjimky, ale kdo dnes čte (i když, Miłosz četl) traktáty Socyna a dalších Polských bratří? Z děl současných spisovatelů zasluhuje pozornost mysticko-teologický traktát Edwarda Stachury *Fabula rasa*; kultovním básníkem své generace se však nestal díky němu a po roce 1989 byl ostatně rychle zapomenut. Novou nadějí teologie v Polsku byl kněz Tomasz Węcławski, který před několika lety víru opustil. Miłosz musel pro své úvahy o „prvních věcech“ hledat duchovní spřízněnce, často v polské oblasti málo známé, na vlastní pěst. Svědectví tohoto hledání nacházíme v různých jeho knihách, zejména v *Žemi Ulro*. Patří k nim mj. Órigenés, kappadočtí církevní otcové, manichejci, hermetici, kabalisti, alchymisti, rozenkruciáni, sv. Tomáš Akvinský, Eriugena, Pascal, Ruysbroeck, Böhme, Swedenborg, Blake, Mickiewicz, Schopenhauer, Oskar Miłosz, Maritain, Weilová. Mnozí z nich, stejně jako on sám, se pohybovali na hranici hereze. Byli mezi nimi i tací, jako např. Gombrowicz, kteří neměli „dar víry“ a jež obdivoval a zmiňoval v té části *Traktátu*, která začínala veršem: „Mějte pochopení pro lidi slabé víry.“ Taková příruční knihovna ho zpravidla vystavovala uštěpačným komentářům jeho vlastních kolegů-spisovatelů, byť se týkají autora *Nového Jeruzaléma*. Zbigniew Herbert si z něj utahoval v básni *Chodasiewicz*, napsané jako paskvil na Miłosze, že tento „Swedenborga kloubil s Hegelem“. Pro Tadeusze Różewicze četba Swedenborga představuje „zhasínání světla rozumu“, a vysmíval se proto Miłoszowi za „Swedenborga a jiné nesmysly“ (v básních *Žatmění světla* a *Druhé vážné varování*). Autor *Teologického traktátu* ovšem ke stáří „nezvážněl“ a zachoval

věrnost nejenom Swedenborgovi od andělů, ale i jiným duchovním spřízněncům, z nichž mnohé jmenuje v *Teologickém traktátu*, a rozšiřuje ještě jejich řady např. o Jakuba Böhma, kterého dříve nejmenoval, i když samozřejmě znal, ač z Mickiewicze.

MOJI UBOŽÍ MRTVÍ: Kdo to je? Kruh rodiny, příbuzných, sousedů a dospělých usedajících večer na zápraží v Krasnogradě; je to společenství národa procházející přes různé vlny hromadných hnutí a utrpení; náboženské společenství účastníci se každou neděli mše svaté a každý rok procesí na slavnost Božího Těla. Rytmus jejich života byl určován během „všech našich každodenních záležitostí“, přírodními cykly, společenskými konvencemi, hromadnými obřady. Vůči nim se cítil jako odpadlík, protože už od dětského věku vůči nim pociťoval určitý odstup a nechtěl být jako oni. Zradil je tím, že si vybral vlastní cestu buřiče, vedeného daimoniem, toužícího vědět víc a dojít dál, získávajícího uměleckou dovednost a slávu ve světě; on, který je od začátku narušený tím, že na ně kouká z výšky. A dokonce i tehdy, když se obrací na Krásnou Paní, to není Ostrobramská Madona z Vilna, ke které chodili na poutě jeho příbuzní a které jeho matka nosila oběti, aby zázračně uzdravila jejího takřka umírajícího syna. Nechuť k symbióze náboženství a rodových mýtů, nacionalismu a války s ideologickým nepřítelem ho přitahuje k té, která se „zjevila dětem v Lurdech / a ve Fatimě“. Kde se tedy bere onen vřelý, intimní tón, když o nich mluví? Jistě proto, že rozmlouvá se zemřelými, často těmi, kteří odešli už dávno a žijí už jenom v jeho paměti, v jeho básních psaných pod diktátem daimonia. Hranice smrti je hranicí smíření. Ale ani jí nic nekončí. Miłosz tento rozhovor nepřerušuje, naopak ho umocňuje. Čím je starší, tím víc hovoří jejich jménem. Zradil je? Ano. Byl to jeho odchod, cesta Peklem, každodenní sebebičování a cvičení se v ovládnutí jazyka, aby o nich mohl vypovídat, dát jim jména, zajistit, aby nebyli pohrdavě zapomenuti, vyjádřit jejich úděl, lásku a moudrost. V *Traktátu* se povýšení vůči nim mění na vědomí, že „byli stvoření o málo nižšími / než nebeské mocnosti“. Ale tak, jak oni mohou existovat díky umění jeho pera, tak zase on může psát díky rozhovorům s nimi, vyznávání a zkroušenosti v jejich přítomnosti. Také *Teologický* traktát napsal, aby „vykoupil hřích / své sebestředné pýchy“. On je přece cele jejich součástí. Vpravdě jeho jméno – básník, to je cejch rozsudku odsuzujícího k jinakosti a odloučení. Ale od toho byl v životě člověkem slova „ano“ (tak ho kdysi označil litevský básník Tomas Venclova) a tvůrcem „pojivové tkáně“, aby se na tomto odsouzení k rozdělení nezastavil. Proto čteme v *Traktátu* tato nečekaná slova: „Ale je mi dobře v modlícím se množství lidí.“ Obrátil se. Jinou věrností. V básni *Vy, poražení*, která vznikla víceméně ve stejné době jako *Traktát*, je prosí: „Odpusťte mi, mladíkovi z dobré rodiny, / Že jsem vás zradil už ve škole, / Tím, že jsem se vydal na krkolomnou

výpravu do krajin intelektu...“, a zároveň je ujišťuje, že to bylo důležité, „Abych mohl povznést k druhé moci / Můj kraj a vás, mé stíny, / Které přicházíte na moje zavolání, / Jenom proto, že jsem byl poskvrněným člověkem / Vyloučeným z otců občeje / A byla mi určena jiná věrnost.“

STAŘEC-DÍTĚ: Starý básník se ve svém úsilí o to, aby „první bylo první“, snaží zachovat věrnosti dítěti v sobě. V tom se projevuje jeho nahota a z ní plynoucí moc slova: v probuzení dítěte, které spí v dospělém člověku tak, jako mladý princ z manichejské *Písně o perle* spí v pozemském světě a zapomíná, že je synem krále. Dítě, to je u Miłosze také mladík, který si na jedné straně ještě pamatuje Ráj a svou obrazotvorností patří ještě do světa dítěte, a zároveň už si je vědom jeho ohrožení ze strany Adamových potomků, kterým je souzeno vyhnání, kteří na něj čekají na onom zápraží dvora, že se k nim za chvíli přidá a bude stejný jako oni. Svoji vzpurnou přísahu zapsal v básni *Návrat*: „Lhostejné vědění dospělých nepřináší uspokojení a ponižující je soulad cvičený ve vychytralosti. / Nechtě je veleben protest proti nezlomnému právu a revolver v rukou mládenců, když se na věky zřikají účasti.“ *Teologický traktát* je – a ctění teologové by mohli dodat, že paradoxně, a dokonce proti svému názvu – jedním z posledních Miłoszových válečných tažení proti dospění. Tuto válku začal velice brzy, když pozoroval a snažil se pochopit život svého otce. V textu, který můžeme považovat za předchůdce traktátu, s názvem *Neděle v Brunnen* z roku 1954, pod silným dojmem účasti na nedělní mši svaté v malém kostelíku u jezera Čtyř kantonů, kde se náhle cítil jako mezi svými, napsal o otci, kterého miloval, když byl „jiný (navracený sám sobě)“, kdy se oddával svému entuziasmu, cestoval, lovil a poddával se nadvládě čisté vášně. Přes tento obraz se klade jiný, stále více dominující – obraz ospalého otce věšícího své sny na hřebík, poraženého, uvíznutého „v lepkavé břechce, ve které se hrabou dospělí, ještě živí, ale už ne živí...“ Proti němu stavěl postavu Doktora Muchołapskiego z dětské knížky Erazma Majewského, kterého výborně popisuje ve své arcibáсни *Kde slunce vychází a kam zapadá*. Kniha o jistém entomologovi, který měl těsně před svatbou, když tu náhle uviděl vzácný druh brouka... a místo po boku jeho nevěsty ho našli na stromě, ve fraku, jak se snaží přikrýt cylindrem onen hmyz. Psal: „Nevěsta, uprostřed pláče, křiku a tulení se k matce svatbu zrušila a hrdina, hoden (jak se dnes domnívám) nejvyšší úcty, zůstal starým mláďencem, který neznal naši jednotu horkých srdcí.“ Měli bychom mít stále na paměti, že autorem *Traktátu* je zpochybňovač módních vln a konvencí, toho, co se sluší nebo nesluší, ale také intelektuáliství a abstraktních sofismat. Nakonec čistota vášně nás osvobozuje od zbytečných zatížení a brzd, stejně jako bytí v čisté přítomnosti Neznámého, které dává „zapomenout na mistrné paláce, které

vystavěli teologové“ a vede tam, kde „přebývá pouze Tvoje světlo“ (báseň *Pater Seweryn*). Stařec to objevuje díky věrnosti dítěti v sobě. A nemůžeme se divit, že Miłosz v zakončení *Traktátu* předává slovo dětem.

II.

Starý básník, zpovídalící se z věrnosti svým mladistvým přísahám, svým dávno zemřelým, duchovním spřízněncům, odevzdaný stále té samé, věkem neobroušené vášni usilování o svět/světlo za průhledným sklem, ve druhém, skutečném prostoru. Čím může člověk oplatit jiným za dar dlouhého života? Moudrostí? Jistě. Ale především zachováním věrnosti poté, co již dosáhl síly vyzdvižení se k druhému rozměru věcí tohoto světa. Přetržený, nenaplněný život zanechává za zády odpadlíka odcházejícího do světa své zrazené, opuštěné, opovrhované a zapomenuté. A nedosáhne pokoje ani naplnění, dokud se k nim nevrátí, věrný jinak. Právě ona „jiná věrnost“ vede Miłosze, který „jeden den věří, druhý den nevěří“, k aktu čisté víry, jakou představuje závěrečná část *Teologického traktátu*.

Traktát je ve své podstatě lidským pokusem o porozumění. Nejinak je tomu v případě traktátu Miłoszova. V eseji, a vlastně teologickém dialogu *Metafyzická pauza* napsal: „Nauka začíná jako pokus rozkódovat jazyk, kterým k nám promlouvá Bůh skrze stvoření.“ Tento jazyk promlouvá skrze děti z Lurd a Fatimy, kterým se ukázala Krásná Paní. Proto je básník nechává promlouvat. To ony jí takto nazvaly a ony říkaly, že je ohromila Její „nevýslovná krása“. A když dále popisují, jak stála nad malým stromkem a kolik přesně centimetrů se vznášela nad jeho listím, a nakonec, že „bylo možné rozpoznat knoflíky“ na jejích šatech – ocitá se Miłosz u samého zdroje tajemství poezie, kterou chápal jako tkaní „nehmotné matérie“. Týká se to nejen práce na básnickém řemesle, ale nehlubších podloží Miłoszova duchovního života, který věří v konverzi, onu apokatastasis, o které píše Řehoř Naziánský nebo William Blake. Jazyk, kterým promlouvá Bůh k dětem a který Miłosz následuje v aktu čisté víry, je příslibem opačného pohybu, který básník chápe nejen jako obyčejné *tikkun* – návrat jisker světla, které zapadly do temné hmoty světa, k jednotě a zří; ty jiskry jako malé kapky-zrcadla v sobě mají nést vzhůru, odrážet a zachraňovat každou drobnost hmotné krásy světa, každou lidskou bytost, každý detail, který se liší jeden od druhého, tak jako neexistují dva stejné záhyby na šatech ani dva stejné lidské osudy. Nic nemá zapadnout, ani jedna vteřina života nemá být zapomenuta nebo zmařena. Svědčí o tom knoflíky rozpoznatelné na šatech Panny Marie. Nehmotnost věčnosti má být navrácením zemské matérie, avšak v jiném rozměru. Takto končí *Teologický traktát*, na jehož počátku se autor ohlašoval slovy: „Kéž by se do naší řeči vrátila skutečnost.“

A konečně dva poslední verše traktátu: „ale přeji si zůstat věrný Tvému nevyzpytatelnému záměru / zjevovat se dětem v Lurdech a ve Fatimě.“ Ještě jinak věrný Miłosz. Je zde cele z Nového zákona, ne z Řecka ani Říma, ani ne z Indie či Číny. Tam totiž, jak napsal v *Metafyzické pauze*, „neexistoval pocit trvalé nedostatečnosti bytí, která zanikne, když se splní Příklad“. A co nám více ukazuje onu nedostatečnost bytí než zjevení se Panny Marie, příslib toho, co bude a co není. Celý *Teologický traktát* je o tom, co je mezi; z hranice dělá prostor pro obývání, ve kterém člověk není determinován stálým rozdělením, ale sjednocuje, vytváří pojivovou tkáň, pečuje o Jednotu, vychází z omezení rozdělení, tedy z „já“ – *kenosis* stanoví společenství, spojuje břehy; mezi dobrem a krásou je pravda; mezi racionalitou a iracionalitou je empatie; uprostřed protikladu mezi přirozeností a milostí, zlem a krásou světa je působení člověka, aby nesloužil zlu. Díky tomu Miłosz dosahuje dál než pták tlukoucí křídly o průhledné sklo, jež zůstává nerozbito. A jestliže je to možné, pak je také možné – v jakémkoli jiném rozměru nepředstavitelné – zachovat věnost „neproniknutelné intenci“ Krásné Paní.

Přeložila Zuzanna Bedřichová.

Tomáš Halík

Při čtení Miłoszova eseje *Tumult of many religions* se mi vynořila dvě témata, která jsou dnes patrně ještě aktuálnější než v době, kdy Miłosz svůj text psal. Prvé je „a piety without a home“. To druhé s ním souvisí: je to „mnohočetná náboženská identita“: pluralita věr nejen ve světě, v němž žijeme, nýbrž i v našich vnitřních světech, v našich myslích a srdcích.

Czesław Miłosz se pohyboval v různých světech, z nichž každý dobře znal a měl s ním něco společného, avšak v žádném z nich nebyl zcela doma.

Byl to především svět Kalifornie 60. let s dramaticky probíhajícími velkými kulturními proměnami, s radikalismem studentů, s Hippielandem uprostřed San Franciscu; poblíž byl Big Sur, Mekka duchovních hledačů a ráj guruů mysticismu všeho druhu. S křesťanstvím se tam potkával v podobě komického evangelikálního misionáře „svatého Huberta“ či onoho gigantického neonového nápisu „Jesus saves“ nebo v evangelikálních kázáních, která slyšel, kdykoliv zapnul v autě rádio. S žádným s těchto projevů zbožnosti se Miłosz zřejmě nemohl identifikovat.

Pak to byl svět evropských intelektuálů 20. století. Mircea Eliade si položil otázku, proč Freudův spis *Totem a tabu*, tento absurdní „krvavý román“, měl tak

ohromný vliv. A odpovídá, že Freud předložil mýtus, v němž západní intelektuál poznal sebe sama: to on v sobě zabil Boha, ale nepřineslo mu to očekávané osvobození; po smrti Boha cítí spíš směs prázdnoty a viny. Avšak Miłosz se neidentifikuje ani se světem ateistických intelektuálů.

Zná ještě třetí svět, svět katolické tradice, v níž vyrostl a z níž si mnohé nese s sebou. Říká o sobě: „I am even perhaps a good parishioner. Or may be not.“ („Já jsem dokonce možná dobrý farník. Nebo možná ne.“ – s. 81). Na jiném místě píše: „It seems to me that we are born either pious or impious, and I would be glad were I able to number myself among the former. Piety has no need of definition – either it is there or it is not. It persist independently of the division of people into believers and atheists, an illusory division today, since faith is undermined by disbelief in faith, and disbelief by disbelief in itself.“ („Zdá se mi, že se rodíme buď zbožní, nebo bezbožní, a já bych rád, abych se sám mohl počítat mezi ty první. Zbožnost není třeba definovat – buď tu je, nebo není. Setrvává nezávisle na dělení lidí na věřící a ateisty, iluzorní dělení dnes, kdy víra je podkopávána nedůvěrou ve víru a nevíra nedůvěrou v samu sebe.“ – s. 33) A pak dodává Miłosz to, co považují za klíč k porozumění jeho vztahu k náboženství: „My piety would shame me if it meant that I possessed something others did not. Mine, however, is a piety without a home.“ („Má zbožnost by mi byla ostudou, kdyby znamenala, že vlastním něco, co jiní nemají. Má zbožnost, to je zbožnost bez domova.“)

Nezapomeňme, že Miłosz se podrobně zabýval dílem Simone Weilové – myslitelky, která si za svůj domov zvolila onu věčnou „čekárnu na Boha“, volila raději setrvat v předsíni církve než užívat bezpečí chrámu. Simone Weilová se vědomě řadila mezi ty, kdo hladovějí a žízní po Bohu, protože byla přesvědčena, že tento hlad více a intimněji spojuje člověka s Bohem než spokojenost „nábožensky sytých“. Weilová ovšem hledala Boha poté, co se rozešla se světem levicových revolucionářů. U Miłosze potřeba Boha přetrvávala rozchod se světem křesťanství jeho dětství i jeho odmítnutí jistého typu katolicismu, spojeného s nacionalismem a arogancí „vlastníků jedné jediné pravdy“.

Miłosz ve svém *Teologickém traktátu* píše:

*Nejsem a nechci být vlastníkem pravdy.
Vyhovuje mi pohybovat se po krajnicích herezí,
abych se vyhnul tomu, čemu se říká klid víry,
a co není nic jiného než sebeuspokojení.
Moji polští spoluvyznavači měli v oblibě
Slova církevního obřadu, ale neměli rádi teologii.*

Na několika místech vyznává, na jaké obtíže u svých polských spoluvyznavačů narazil. Píše o nich:

*Marně se snažil přijít na to, co se odehrává
v jejich hlavách.
Tušil, že se v nich skrývá stará rána ponížení
a kompenzační kmenová mytologie.*

Jeho víra je individualistická, nicméně se snaží nevyvyšovat se pyšně nad modlíci se množství:

*Mějte pochopení pro lidi slabé víry.
Také já jeden den věřím, druhý den nevěřím.
Ale je mi dobře v modlícím se množství lidí.
Ponevadž oni věří, pomáhají mi věřit
v jejich vlastní existenci nepochopitelných bytostí.*

Mohou mu však tyto „nepochopitelné bytosti“ pomáhat také věřit v Boha? K víře mu spíše pomáhá nonkonformita se světem nespravedlnosti a konečnosti:

*Každý, kdo považuje za normální takové uspořádání věcí,
v němž silní triumfují, slabí hynou, a život končí
smrtí, souhlasí s panováním ďábla.*

Pro mnoho lidí bylo „panování zla“ ve světě 20. století důvodem k opuštění víry. U Miłosze vášnivý nesouhlas s „panováním ďábla“ povzbuzuje zbožnost – je to však „a piety without home“ – „zbožnost bez domova“.

Tato homeless piety je doma v prostoru specifické duchovní zkušenosti naší doby. Je to prostor, v němž padly staré hradby a hranice, v němž dochází k „prolínání světů“, prolínání světů mnoha náboženství a také k prolínání světa víry a nevíry.

Jsou mnozí, které strach z nepřehlednosti a komplikovanosti tohoto našeho světa vede k uzavírání se do ghett fundamentalismu, nebo dokonce k snahám tento svět zničit (k nábožensky motivovanému terorismu). Jsou jiní, kteří se v tomto světě utápějí a ztrácejí jakoukoliv vlastní identitu, raději surfují po povrchu. (Už Søren Kierkegaard popsal tento typ „estetického člověka“ a prototypem mu byl don Juan, který vyhledává stálou změnu objektů svého zájmu, eros je pro něj jako moře, vzdouvající se ve falešném nekonečnu střídání; v něm však samém

nedochází k žádné změně. Člověk tohoto typu vše očekává zvnějšku, jeho permanentní experimentování padá do existenční prázdnoty.)

Avšak jsou i ti, kteří uprostřed tohoto světa – aniž by podléhali nostalgii po světě ztracených jistot minulosti – hledají (řeceno slovy Miłoszova *Teologického traktátu*):

... skutečnost.

*to jest smysl, který není myslitelný bez absolutního
opěrného bodu.*

Tato touha básníků oné „homeless piety“ po opěrném bodu jistě patří ke „znamením doby“.

(Podobně píše český básník Vladimír Holan, že „bez opravdové transcendentály se žádná stavba nedostaví“, a řízení po smyslu, který se skrývá, můžeme nalézt i v žánru absurdního dramatu od Beckettova *Čekání na Godota* po hry Václava Havla a jeho eseje a dopisy z vězení.)

Tato touha je pro křesťanskou teologii podobnou výzvou, jakou byl „oltář neznámému bohu“ na athénském Areopagu pro apoštola Pavla.

Chceme-li s ní vstoupit do dialogu, asi bychom jej neměli začínat větou, kterou Ježíš pronesl k samařské ženě u Jákovovy studny: „Vy uctíváte, co neznáte, my uctíváme, co známe.“

Ve svých knihách se snažím ukázat víru, která prožila zkušenost „temné noci“ a stala se dospělejší a zároveň pokornější, má větší porozumění a pochopení pro homeless piety, protože sama je vírou poutníků, vírou na cestě, a ví, že musí odolat pokušení nostalgie po egyptských hrncích starých jistot. Hovořím o ní jako o „víře malé jako hořčičné zrnko“, o „víře druhého dechu“, která jako vzkříšený Ježíš nese na svém těle jizvy – ale právě těmito jizvami může uzdravovat. Není to neochvějná víra, neboť – smím-li citovat verš českého básníka Vladimíra Holana, kterého považuji za jakéhosi příbuzného Czesława Miłosze, verš, který jsem zvolil za moto a název jedné své knihy – ví, že „co je bez chvění, není pevné“.

Tomasz Dostatni OP

Vybavuje se mi Miłoszova věta: „hodně spím a čtu sv. Tomáše Akvinského.“ Bohužel v Lublinu, daleko od Prahy, už není ani jedno, ani druhé tak samozřejmé. Za oknem klášterní cely jsou stále slyšet vrtačky a pneumatická kladiva. Vskutku, dominikánský život znamená pořád vycházet k lidem, do světa. Dominikánská světice Kateřina Sienská praví, že každý z nás má v sobě nosit řeholní celu jako místo zvláštního setkání s Bohem. Czesław Miłosz byl člověk vnějšího světa, účastník i pozorovatel politických, kulturních a literárních událostí. Tak tomu bylo několik desetiletí 20. století. Zažil dvě totality: nacistickou a komunistickou. Ta druhá z něj udělala emigranta na většinu jeho života. On byl však především básník. „Básník, jenž byl pokřtěn / ve venkovském kostele katolické farnosti, / narazil na obtíže, / a to u svých spoluvyznavačů.“ Ano, tato výzva je blízká i mně a nepochybně mnoha dalším lidem, jimž „spoluvyznavači“ nejsou vždy nejbližší. Často je vzdálenost k nim větší než k těm, od nichž – zdálo by se – má být člověk opravdu daleko. Básník o „spoluvyznavačích“ říká, že „Marně se snažil přijít na to, co se odehrává / v jejich hlavách“. A ještě předtím, že: „Takový traktát nemůže člověk napsat v mládí.“ Odvaha by se pak často rovnala rouhání nebo by byla prostě hloupá.

„Vyhovuje mi pohybovat se po krajnicích herezí, / abych se vyhnul tomu, čemu se říká klid víry / a co není nic jiného než sebeuspokojení.“ Víra dnes musí být pracnou kreativitou, řekl jiný polský básník Roman Brandstaetter. „Protože abychom v Tebe skutečně mohli věřit, Bože / [...] musíme svou víru neustále dobývat / a stále znovu dobývat její hloubku / jako dobýváme nové slovo v básni / jako dobýváme nový zvuk v hudbě / a nové barvy na plátně obrazu / Každá rutina a každá manýra / jsou smrtí víry a smrtí svědomí / Ó dej nám, Pane, nadšení pro víru.“ Jedná se mu o dynamiku, ustavičnou bdělost. Ziskávání nových oblastí, kde je možné setkat se s Tím, který Je. Ale velmi často je toto úsilí nahrazeno oním Miłoszovým „sebeuspokojením“. Není to jen lenost nebo zahálčivost, ale spíš rezignace na duchovní snahy, o nichž – pokud jsme poctiví – na začátku obvykle nevíme, kam nás mohou dovést. Hledání Boha se může zredukovat na obřad a formu a neklidná mysl a horoucí srdce budou vystrčeny někam do světa abstrakce. „Moji polští spoluvyznavači měli v oblibě / Slova církevního obřadu, ale neměli rádi teologii.“ Toto je popis básnickovy osobní zkušenosti, i jeho osamocení.

Být dítětem osvícenství, je dnes pro křesťana, katolíka, trvalý problém. Zátěž. Básník vyznává, že: „Bohužel i na mne se vztahovalo americké / přísloví, vyřčené koneckonců s nepříznivým úmyslem: / ‚Katolíkem jednou, katolíkem provždy.‘“ Byť nevědomky, bez reflexe, má být ale vyznavač evangelia stále připraven ke střetu. „Nikdy jsem se však nespřahal s těmi nepřáteli / osvícenství, kteří v něm slyší ďábla hovořícího / jazykem liberalismu a tolerance ke všem jinověrcům.“ Jsou tato slova dnes už jen konzervovaná v zaprášených slovnících? Liberalismus, tolerance. A zdálo se, že jsme již tuto lekci na II. vatikánském koncilu probrali.

Zbývá ještě otázka jazyka, kterým se vztahujeme k věcem, lidem a Bohu. Je to záležitost popisu, komunikace, modlitby a racionality. Básník hledal i u starších kolegů (Mickiewicz), jak psát a jak hovořit. Připomeňme si Miłoszův výrok: „Jinými slovy, obsah je důležitý stejně jako zrno v plevě, ale jakmile / se začnou zabývat plevami, nemá zrno žádný podstatný význam.“ Ale jazyk přece není jenom hrou. Je rovněž sporem s gnosticismem ve mně. S rozpolceností, o níž Miłosz léta říkal mnoho důležitého. Jak se lapidárně, ale silně vyjádřil v *Teologickém traktátu*, když hovořil o Mickiewiczovi: „Ale pochopil jsem, že psal v šifrách a že takový je princip / poezie, distance mezi tím, co se ví, / a tím, co se vyjevuje.“ Pohřbívat tento odstup je úkolem křesťana na celý život. Samozřejmě pokud si ho je vědom.

„Tajnou vědou mnoha staletí jsem se, vážení teologové, / nezabýval z frivolnosti – ale pro bolest srdce způsobenou / pohledem na ohavnost světa“ – to jsou dvě odvěké kategorie spojené s lidskou kondicí. Zlo, utrpení, tělesné i duchovní, smrt, ale i nepochopení nebo nemožnost žít ve svobodě je pro Miłosze, ale rovněž pro každou generaci, matérie, se kterou člověk musí zápasit. Určitá vnitřní rezervnost, metafyzická prasklina, kterou nemůže doopravdy nikdo a nic vyplnit. Snad Ten, který byl, Je a přijde.

Existuje ještě otázka hranice čili přechodu do jiného prostoru. Zmíněný *Teologický traktát* je chozením po hraně, jako ve vysokých horách. Básník končí prostým vyznáním nebo snad jen poetickou frází. Že „také já jeden den věřím, druhý den nevěřím“. A ihned dodává, že „je mi dobře v modlícím se množství lidí“. Onen

traktát je totiž o víře. A básník přirozeně skeptický se vrací „do země dětských let“ svého „údolí Issy“ a v dětských představách, které se lidem dalekého litevského severu mísily se zkušeností dlouhého a tvrdého život, nachází sebe. Jako Miłosze.

„Takový traktát nemůže člověk napsat v mládí“ – a nakonec se vracíme k začátku. Básnický jazyk vyjadřuje věčné pravdy a často se pravdy, o níž hovoří, dotýká. Miłosz byl básník, který žil velmi dlouho a jazykem vyjádřil svou rozervanou zkušenost víry.

Přeložila Terezie Eisnerová OP.

Prof. Jan Sokol (* 1936) je filozof, vysokoškolský pedagog, překladatel a publicista, zabývá se hlavně filozofickou antropologií, dějinami náboženství a antropologií institucí.

Prof. Jacek Salij OP (* 1942) je polský dominikán, profesor teologie, vedoucí katedry dogmatiky na univerzitě kardinála Stefana Wyszyńskiego ve Varšavě. Je autorem několika desítek knih o teologii a duchovním životě, překladatel mj. sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského. Česky vyšly jeho knihy *Tajemství Emmanuela* (1995), *Hledání odpovědi* (1997). Je členem polské Akademie věd a Pen Clubu.

Doc. Jaroslav Med (* 1932) je český literární historik a kritik, dlouholetý vědecký pracovník Ústavu pro českou literaturu AV ČR a pedagog na KTF UK. Zabývá se především díly spirituálně orientovaných básníků a spisovatelů 20. století, je editorem děl Bohuslava Reynka, Jana Zahradníčka, Jana Kameníka aj.

Krzysztof Czyżewski (* 1958) je ředitelem centra Pogranicze – sztuk, kultur, narodów a nadace Pogranicze v Sejnach, jednoho z nejdynamičtějších center dialogu a kultury (<http://www.pogranicze.sejny.pl>). Básník, esejista, kulturní organizátor a herec, přednášel na řadě univerzit např. ve Vilně, New Yorku, Salcburku, Lvově, Krakově či Bostonu. Byl přítelem Czesława Miłosze, doprovázel ho při jeho návratech na polsko-litevské pomezí, do míst jeho dětství a mládí, do Sejn, Krasnogrudy, Szetejn, Vilna.

Prof. Tomáš Halík (* 1948) je sociolog, filozof a teolog, profesor na FF UK, prezident České křesťanské akademie a farář Akademické farnosti Praha. V roce 2003 byl vyznamenán Cenou kardinála Königa, v roce 2010 Cenou Romana Guardiniho. V roce 2011 dostal cenu za nejlepší teologickou knihu Evropy v letech 2009 a 2010.

Tomasz Dostatni OP (* 1964) je polský dominikán žijící v Lublinu, předseda nadace Ponad Granicami, publicista, člen redakční rady *Salve*. Věnuje se dialogu mezi církví a společnostmi křesťanstvím a židovstvím. Naposledy připravil knihu rozhovorů s Tomášem Halíkem *Smiřená různost* (2010) a rozhovor s arcibiskupem Dominikem Dukou OP *Tradice, která je výzvou* (2011).



Na hranici mezi intelektem a obrazotvorností

Dopisy Czesława Miłosze Thomasi Mertonovi

16. července 1959

Milý pane,

když jsem dostal Váš poslední dopis, měl jsem silné pokušení odpovědět okamžitě, ale je dobře, že jsem to neudělal. Je třeba se zdržet mnohomluvnosti a respektovat Váš čas. Jste pro mě důležitý, cítím ve Vás přítele, k němuž mohu být zcela upřímný. Problém je v tom, že jsem nikdy nebyl na upřímnost zvyklý. Velmi zřídka chodím ke zpovědi, jednou za několik let, nevím, jak to dělat, stejně se mi pak zdá, že jsem klamal. To neznamená, že jsem vlašný, ale že mám malou víru a cítím odpor k vlastní přirozenosti (což je záminka k tomu, abych neviděl jednotlivé hříchy). Tolik problémů. Ale věřím, cítím, že jsem ve Vás potkal někoho, kdo mi jednoho dne pomůže – je to naděje na hlubší kontakt a plnou otevřenost z mé strany. Jistě ne teď, píšu jen pár slov. Poslední báseň, kterou jsem napsal, nese název *Rozhovory o Velikonocích roku 1620* – je to dialog mezi starým šlechticem a duchem pochybností, ale ve staropolských rýmech, takže je nepřeložitelný. Nemáme metafyzické básníky, proto je možné je stvořit *ex post* – ačkoli nikoli pro literární zábavu.

Prométheus. To je přesně téma díla, které v Polsku hraje stejnou roli jako v Německu *Faust* – Mickiewiczových *Dziadů*. Odehrávají se v carském vězení o vánoční vigílii. Mladý vězeň je Prométheem – nemůže snést lidské utrpení a dá se do boje s Bohem – je to krásná poezie. Scéna jeho „tranzu“ je provázena hlasy dobrých a zlých duchů, kteří usilují o jeho duši. Když dosahuje vrcholu satanské pýchy (protože miluje nešťastnou lidskost), je zachráněn modlitbou nenápadného, pokorného kněze. Ačkoli se jedná o dílo z počátku 19. století, které znám téměř nazpaměť, má nějakou souvislost s tím, že nerozumím smyslu Vašeho textu.¹ Ale nejsem si ani jistý samotným Prométheem. Cítím sílu přináležitosti k manichejské tradici. Pro Simone Weilovou byl Prométheus podobou Krista.

Ne, nepíšu v tomto dopise to, co bych chtěl napsat. Modlete se za Alfu.² Z toho, co jsem slyšel, je v hodně špatném stavu. Pořád opilý, v chaosu, zoufalý, jeho homosexualita atd... Opakuji, co jsem slyšel od velmi upřímných lidí. On potřebuje Vaši pomoc.

Co se mě týče, pochybuji, zda psaní a publikování mohou jít ruku v ruce s čistotou srdce. Přes všechno psaní je to neustálá maškaráda a neustálá pomsta

našeho ega, dokonce i když máme lepší záměry. Náš obraz v očích jiných lidí. Někdy mám pocit, že už jsem přestal být exaltovaný a nenechám si lichotit, a potom myslím, že jsem se prostě usadil ve svém pocitu nadřazenosti, takže mě dokonce ani nepříznivé názory nezraňují tolik jako dřív. Je to velmi špatná profese, dokonce i u svých nejmoudřejších spolubratrů pozoruji pýchu nebo marnost. Jak je možné se s tím vypořádat? 14. července jsem se opil a všechny možné zlozvyky vyšly na povrch, agresivita, impertinence, obhlížení nějaké pouliční rvačky atd. Jsem úplný blázen, který dělá, že je někým jiným.

Rodinný život přináší problémy, zvláště děti – trpím, když v nich pozoruji to, co je ve mně nejhorší a co nesmí mít dalšího trvání, to, co mě přivedlo k tomu být spisovatel, tedy v jistém smyslu být chromý. Není to snad tak, že trpím, protože trpí moje sebeláska, v dětech vidím sebe sama bez masky? Jak to řešíte v klášteře, jaký je postoj katolické nauky – mám na mysli organickou predestinaci – jsou lidé z dobrého semene a špatného semene, a jsem skeptický, co se týče pedagogiky a úsilí vůle – existuje hranice. Nemám na mysli vrozený sklon ke zlému. Ne. Myslím fyzickou neschopnost celkového otevření se druhému, altruismu, například milosrdenství, což nevylučuje světlé chvíle dobrého vůle.

Dokončuji knihu,³ s velkou námahou. Nemohu napsat tu poslední kapitolu. V *Jonášově znamení* jsem nalezl to, co říkáte o 20. neděli po Seslání Ducha Svatého – slova sv. Hilaria o císaři (z nočního oficia). To mi může pomoci. Tématem té poslední kapitoly je mých pět let služby polskému komunistickému režimu, nebo spíše portrét přítele, který na mě měl tehdy rozhodující vliv.⁴ Samozřejmě nechci psát drby, jen představit jistou, abych tak řekl, filozofickou situaci. Je to proto těžké, že nedokážu zachytit všechny protichůdné motivy a všechny důvody – proč mě jeho postoj tak fascinoval. Můj přítel (zemřel před rokem na infarkt) byl mistrem ketmanu, který jsem se pokusil popsat v *Žetročeném duchu*.⁵ Byl profesorem marxistické filozofie na Varšavské univerzitě a na speciální stranické škole. Předstíral, celý čas klamal, ve skutečnosti nebyl marxistou, ale hegelianem, vlastně celkem speciálního druhu. Něco na způsob věčného komika, raději ubohého, ale velmi loajálního k přátelům. Pohrdal materialistickou filozofií (jak víte, v tzv. dialektickém materialismu „dialektika“ a „materialismus“ nejdou moc dohromady, existuje mezi nimi vnitřní odpor). Říkával, že jen idioti nevěří v nesmrtnost duše. Byl trápený vlastní ambicí, pokořený, vydešený. Zemřel, čta Heglovu *Estetiku* a Prousta.

Nemít nic z toho, co náleží císaři, jak píše sv. Hilarius? Dobře, ale zůstává problém konání. Prožil jsem morálně těžké roky – roky, které popisujete v *Jonášově znamení* – ve Washingtonu DC (především rok 1949). I teď, když hledím za sebe, vidím ve svém křečovitém držení se Polska (bylo velmi snadné pustit se a zůstat

ve Státech) směs dobrého i zlého. Kdybych Vás byl tehdy potkal – možná by se věci vyvíjely jinak, ale pochybuji, byl jsem v bludném kruhu. Literatura patří do světa, a svět je císaře. Nebyl jsem dost zralý, abych žil kontemplací, válka, anebo iluze války, je příliš povzbuzující. Byl jsem beznadějně zoufalý a hledal jsem radu u Alberta Einsteina, kterého jsem znal. Věděl, že takový rozchod by byl na škodu mému psaní (ze zásady byl proti vyhnanství) a nebylo by to správné. Mé rozhodnutí opustit Spojené státy bylo inspirováno jím, ale ještě více mým přítelem-hegeliánem (nevyhnutelnost ruského vítězství, panování císaře nad celým světem a jediné nám dostupné jednání: podvádění císaře). Později, už v Evropě, jsem nemohl celé to rozumování snést, nenáviděl jsem svou odvahu. Nakonec ale byla má historie přece nevěrohodná. Nikdo pak nemohl pochopit, jak jsem utekl z Polska, za plného stalinismu, měli mě už skoro v pasti a byli rozhodnutí mě zatknout. Tajemství spočívá v tom, že mi pomohla jedna velmi vlivná osoba, která nenáviděla Stalina, protože Stalin vyvraždil její rodinu. V jistém okamžiku se moje historie setkala s historií osob jako vyšitých z Pasternakova *Doktora Živaga*. Opusťte mi ten obrat. Není třeba to všechno vykládat. Říkám to jen proto, abych ukázal, že mám problém, když se snažím vykonat něco na způsob destilace, aniž bych se stal příliš osobním, dokonce bez toho, abych se nadto zabýval takzvanými problémy komunismu – co je pro mě důležité, to je hra s císařem v poslední kapitole mé napůl biografické knihy.

Cítím hlubokou, hlubokou vděčnost za vše, co mi bylo dáno. A chtěl bych svou vděčnost ukázat. Žiju v očekávání – že jistého dne budu s to psát tak, že to bude zřejmé. Ale určitě musím počkat. V mezičase musí být kapitola napsaná. Zmíněná kniha je už pro mě břemenem. Jsou v ní sotva stopy vděčnosti. Možná, že jsem byl vždycky příliš strategický.

O *Jonášově znamení* v následujícím dopise. Čtu jej zvolna. Možná, že již z mého dopisu vidíte, co je se mnou špatné a co potřebuji.

Velmi srdečně

Czesław Miłosz

P. S. Souhlasím s tím, co říkáte o mém psaní. Souhlasím též s tím, co říkáte o Prozřetelnosti v našem životě.⁶ Ale nedokážu se oprostít od odporu vůči ideji Prozřetelnosti v dějinách. Jak příroda, tak dějiny, obojí se mi zdá být poddané strašné konečnosti, železné konečnosti, která je doménou *Prince de ce monde*.⁷ Bouřím se proti kmenovému Bohu Starého zákona. Nestrpím Bossueta. Současné interpretace božské pedagogiky (Teilhard de Chardin) mě odrazují, protože jsou poblázněně optimistické, zbarvené Hegelem a *tutti quanti*. Není to tak, že bych chtěl

rozumět tomu, co je tajemné. Ale čím jiným je vyznačení hranic tajemství a jasné prohlášení, kde se začíná nevysvětlitelná protikladnost existence, čím jiným šátrání v mlhavých pojmech, což, jak je podezírám, převážně činí teologové.

Jedna oprava. Neztotožňuji přírodu s dějinami a nepřipisuji jim konečnost stejného druhu. „Historická konečnost“ totalitaristů je projekcí vědeckého pohledu 19. století v biologii atd. na svět člověka, který náleží a zároveň nenáleží do přírody – tato projekce je pramenem velkého zla. Před dvěma lety jsem napsal a publikoval dlouhý veršovaný traktát na toto téma⁸ – velmi málo lidí pochopilo, oč jde, ale můj přítel-hegelián, který tu knížečku dostal ve Varšavě, to pochopil. A jestli jsou dějiny zásadním způsobem odlišné od přírody, Prozřetelnost může konat skrze lidskou duši. Ale bez toho, aby se míchala do specifické konečnosti, již jsou dějiny poddané, aniž by vcházela do království, rezervovaného pro *Prince du Mensonge*,⁹ aniž by pomáhala armádám vyhrávat bitvy. Všechno tu je pro mě absolutně nejasné, ale jsem, abych tak řekl, instinktivně proti Teilhardovi de Chardin. A i kdyby Prométheus nebyl předkem současných revolucionářů, třeba se vzbouřil proti ponurému, falešnému bohovi, a nikoli proti Bohu Otcí?

Nemohu o tom přestat uvažovat. Máte pravdu, že nejsem nad dějinami, politikou atd. Ale kontemplace se někdy očisťuje díky překážkám, díky bariérám stavěným do cesty světem.

[bez data]

Milý pane,

Vaše dopisy mi vždy dělají radost. Měl bych Vám říct něco o svých dojmech z četby *Jonášova znamení*. Soudím, že jako každý čtenář Vašich knih jsem takřikajíc rozdvojený. Prosím, abyste mi neměl za zlé, že jsem velmi praktický a empirický. Proto tedy, vycházejí z empirického postoje, cítím, že Vaše kniha je užitečná, protože ukazuje, že způsob života, obvykle považovaný za monotónní a šedý, může být bohatý a plný zkušeností. Pro současné publikum je každé odhalení takového nového světa, vzdáleného Pascalovým *divertissements*,¹⁰ zdravé. Možná, že se stanu ve svém postoji k literatuře ještě utilitárnější, ale ve zvláštním smyslu; těžko v naší době zformulovat nový kodex požadavků takového *ricanement*¹¹ v umění a literatuře. François Mauriac (jehož příběhy nemám rád) dobře vyjádřil svou reakci na tvář Vladimira Nabokova na televizní obrazovce: „Jaké to poučení! Jaká zkušenost – zdálo se mi o tom v noci: zjevily se mi po sobě dvě tváře: Vladimira Nabokova, autora *Lolity*, taková, jakou byste si představili, rozechvívající svou neposkvrněností, stvořená, aby si získala důvěru malých děvčátek. Poté se ukázal druhý obličej, nejoduševnělejší ze všech, jaké jsem kdy mohl spatřit na

obrazovce – slovu ‚oduševnělý‘ rozumím v doslovném smyslu. To se zjevil duch, duch Raymonda Arona.“¹²

Tak je tedy *Jonášovo znamení* užitečné, a především ve mně zanechalo mnoho obrazů – návrší, lesy, dormitář – jako dostatečnou scénérii života. Myslel jsem na Vás, když jsem četl *Oblak nevědění*, raději jeho překlad do současné angličtiny, zhotovený kvakery z Pendle Hill (byl jsem tam jednou v roce 1947) – současně jsem myslel na život tolika anonymních mnichů ve 14. století.

Ale užitečnost Vaší knihy má pro někoho, kdo je vážně zaujat „anatomii víry“, jestli dovolíte, že si posloužím tím nemístným výrazem, své hranice. Soudím, že mnoho Vašich čtenářů spadá do této kategorie. To tázání dnes pronásleduje mnoho lidí: jak někdo věří, jaký je obsah jeho víry, na každý pád ten, který se dá přeložit do pojmů a obrazů. Problém je velmi obtížný: literatura je příliš subjektivní, teologické traktáty zase abstraktní. Váš deník popisuje Vaši vnitřní krajinu v jejích plodech; pro každého, kdo přichází z vnějšku, ta krajina existuje, což už samo znamená hodně, ale přesto zůstává jedno tajemství – pro Vás je to přirozeně také tajemství, ale já tu užívám toho slova v takovém velmi *terre à terre*¹³ významu. To, co popisujete, je pro lidi, kteří nic takového neviděli, jako džungle. Možná, že Bernanos (kterého jsem četl před lety), vyvolává podobný dojem. Je to otázka rozdílů mezi děláním poznámek, jak se to obvykle děje v deníku, a destilováním. V prvním případě existuje nebezpečí, že to bude *trop touffu*,¹⁴ v druhém, že to bude aforistické nebo suché, a když o tom mluvím, tak proto, že hledám východisko.

Má druhá polovina – jednoduše čtenáře – se nedá oddělit od oněch „apologetických“ úvah. Na nějakou dobu jsem se přenesl do té části Kentucky a pobýval jsem tak ve Vaší přítomnosti, ale abych krátce shrnul své pocity, čekal jsem, že se něco – nic senzačního ani dramatického – stane, jmenovitě čas od času jakási summa, a nikoli jen v kategoriích Vašeho rozvoje. Abych se vyjádřil jasněji, například příroda je ve Vaší knize udivující, člověk jí je okouzlen, ale je to pozadí, příroda je zduchovnělá a já čekám na okamžik, kdy ji potkáte nikoli jen v její kráse a klidu, ale též v neměnnosti jejích zákonů: mrtvý hovnivál na Vaší pěšině. Jinými slovy – méně makrokosmu a více mikrokosmu. To je jen jeden příklad. Faktem je, že katolická literatura zřídka kdy překračuje překážky, aby vešla na půdu literatury „světské“; rozumím Vašemu úsilí i povolání pro to, abyste je překročil, ale *Jonášovo znamení* zůstává vnitřní pevností, protože je deníkem. Zdá se mi, že ta překážka je ve značné míře iluzorní, že takové příběhy jako ty Grahama Greena či Françoise Mauriaca patří minulosti (náboženství je do nich dodáno jako *Deus ex machina*), že se dá zkusit jiný způsob. Připouštím, že jsem až do poslední strany Vaší knížky čekal na něco, co z definice bylo shora vyloučeno, proto jsem velmi nespravedlivý, ale musím Vám čestně říct, že jsem Vaši knihu nečetl tak, jak se čte

nějaké pojednání, i v tom se shoduji s Vaším skutečným cílem. Abych to vysvětlil naivním způsobem: očekával jsem nějaké odpovědi na celou řadu teologických otázek, ale nikoli abstraktní odpovědi jako v teologických traktátech, ale právě na oné hranici mezi intelektem a naší obrazotvorností, na hranici dnes tak zřídka-kdy překonávané v náboženském myšlení: schází nám obraz světa uspořádaného náboženstvím, ale středověk takový obraz měl. Nebylo to cílem Vašeho deníku a nemám právo vyžadovat od jedné z Vašich knih to, co mohu požadovat až od celé Vaší tvorby. Ale čtenář (mohu to posoudit jen introspekci) horečně prahne po tom, dozvědět se (postupně), jaký je obraz světa Thomase Mertona. V dobách, kdy je většinově přijímaný obraz jasný: nebe prázdné, není milosrdenství, kamenná pustina, život končící smrtí. Představuji si čtenáře, který si říká: on zná tajemství, jemu se podařilo rozluštit záhadu, jeho svět je harmonický, a přesto ve svém deníku vypráví až o následcích toho, za čím bychom my byli připraveni jít přes pět svazků, pro samu tu vizi světa vykoupeného Kristem. V kolika knihách ji můžeme najít, pokud vyloučíme knihy náboženské?

Prosím, abyste tomu nerozuměl tak, že Vás zkouším přesvědčit, abyste se stal teologem podle dominikánské tradice. Správe jste řekl, že jsem nejlepší, když se dotýkám země, přírody, když jsem rostlinný. Mohu Vám to oplatit: stvořil jste nový rozměr díky obrazům, přeměnil jste klášter v cosi jiného než to, čím byl donedávna v literatuře. Jak v sobě spojit dva protichůdné požadavky, nevím.

Čtu Swedenborga. Ne proto, že bych se chtěl stát teozofem. Je překvapující, i díky němu jsem pochopil jisté věci, zvláště díky jeho teorii korespondencí: je vidět, jak dalece se o ni opírá symbolismus 19. století, ale užívá ji v rozmělněné a zdegenerované formě. Swedenborga je možné používat jako komentář k Dantovi. Mimoto jeho příklad potvrzuje to, co říká Simone Weilová o pravdě absolutně identické ve všech mystických spisech. To je velká mezera v mém vzdělání, měl jsem Swedenborga přečíst už před lety.

Jsem rád, že jste.

Srdečně a přátelsky [bez podpisu]

[bez data]

Milý pane,

se zamyšlením jsem přečetl Váš článek o Herakleitovi (nebo Hérakléitovi, jak správně píšete), jakož i překlady. Je to pro mě důkaz našeho hlubokého duchovního příbuzenství – že se osměluji použít takového výrazu. Svůj soubor esejů, vydaný roku 1958 (jen polsky), jsem zakončil týmiž fragmenty.¹⁵ Napsal jsem také

báseň o Herakleitovi. Zdá se mi, že máte pravdu, když zdůrazňujete „předkřesťanskou intuici“ Herakleita. Marxisti mají rovněž pravdu, když kladou důraz na jinou (nebo tu samou?) stranu herakleitovské filozofie. A Boris Pasternak například zkoušel zachytit obě strany. U Herakleita je myšlení o budoucnosti, naší společné budoucnosti, pravdivou dialektikou, v protikladu k falešné. Co se týká jeho Ohně, mezi mnoha významy si připomínám to, co Oskar Miłosz říkal o „netělesném světle“ jako první etapě stvoření, shodně se „středověkými školami“ v Oxfordu a Chartres.

Jestli jsem se vyjádřil dobře o katolickém tisku v Americe, to proto, že v něm pozoruji cit pro cíl, užitečnou činnost jako protiklad k blázinci. Moje dojmy zde, to jsou dojmy člověka stojícího proti společnosti zasažené těžkou, možná smrtelnou chorobou. Američanům vštěpovaný antikomunismus je opřen o celkově falešné předpoklady, vůbec netuší, do jaké míry zůstali sami zbaveni svobody. Nevědí, a v důsledku toho nerozumí, co se děje ve světě. Lidé v Polsku jsou krajně skeptičtí vůči státem ovládanému tisku, ale získávají desetkrát víc informací než lidé zde, a tamní komentáře, mimo stranické výklady, jsou solidní. Cítím, že ta těžká nemoc americké společnosti úzce souvisí s masmédií, tam je třeba hledat její zdroj. Žádná společnost nemůže být tak od základu antiherakleitovská, aby na to nedoplátila. V komunismu mimo všechny falešnosti existuje jistý herakleitovský element, je živý a všechna povstání uvnitř marxismu povstávají v jeho jménu. Lidé v Americe mají cestu k tomuto elementu zahrazenou. Důsledky toho jsou pak obrovské.

Píšu po návratu z Los Gatos, městečka jižně od San Franciska, kde jsem strávil pár dní se svým kolegou ze střední všeobecné školy, který učí astrofyziku na jezuitské univerzitě Santa Clara. Moje děti se hodiny dívaly na televizi, k mému bezmocnému vzteku. Je to velká odpovědnost – vystavovat své děti takovému vlivu – pro ně nejčastěji nepostizitelnému, a udělat rozhodnutí, jako je to moje, abych sem přijel, které s sebou nese riziko zdeformování jejich života. Stačilo mi jen několik minut před televizí, aby mě to přivedlo do stavu zahanbení a smutku na celý večer. Mezi jinými milými věcmi – reklam pokořujících lidi, kteří v nich vystupují – jsem viděl tvář jakéhosi soudce z Jihu, který oznamoval, že zrušení rasové segregace je „komunismus“: jen si představte všechny ty černochoy, kteří ho poslouchali, a závěry, jediné, ke kterým mohli dojít.

Zdá se mi, že Amerika kypí talentem a inteligencí, ale úmysly se točí v kruhu na způsob začarovaného tance paralytiků. Probuzení je nevyhnutelné – ale kdy a jaké probuzení? Pokud jde o mě samého, vím, že se mohu kompletně sesypat, jestli si nezachovám jasné a ostré myšlení. Začal jsem kvůli tomu cosi na způsob deníku, přesně na téma těchto problémů – jakési konfrontace.

Je zde potřeba nikoli jazyka neurotiků, krasoduchů, náruživců psychologické subtilnosti. Věci se musí nazývat svými jmény. Ona struktura, systém se nehodí k životu. Možná, že velký omyl katolíků spočívá v tom: přilíši se uspokojují pojetím „lidské přirozenosti“ a v jejich myšlení není místo pro něco, co není ani jednotlivcem, ani společenstvím, ale společenstvím ustaveným v duši jednotlivce. Možná jistý počet jednotlivců je s to osvobodit se působením milosti. Ale miliony a miliony jsou odkázány na strašlivé omezení, které není způsobeno jejich vinou. Zdalipak to není slabé místo tomistické filozofie? Není to snad tak, že pod tímto úhlem pohledu odvedli pionýrskou práci marxisti – nebo též obecně existencialisti-marxisti, vracející se k raným Marxovým dílům, který tehdy ještě nebyl ekonomem (začal studiem alienace a proletariát odkryl později).

Píšu si s mladým polským marxistou, který naposledy publikoval zajímavou knihu o historii ruského myšlení 19. století.¹⁶ Minuli jsme se akorát o den – byl tu v Berkeley, teď je na pár měsíců v Anglii, než se zase vrátí do Polska. Shoduje se se mnou, že problém zcizení je zásadně problém teologický. Říká: „Marxismus obsahuje náboženské prvky, to mě nepobuřuje, naopak, mám z toho radost. Problém zcizení, existencialistické tázání tvoří náboženskou dřeň marxismu. Naše skupina ve Varšavě je čímsi na způsob náboženské sekty.“ Jejich skupinou myslí kruh mladých marxistických filozofů, na něž strana pohlíží křivě, jsou opatřeni nálepkou „revizionistů“. Ta skupina má veškeré mé sympatie.

Byl jsem a stále jsem, jak jste si domyslel, *rongé par ma culpabilité*.¹⁷ Zvláště kvůli některým svým knihám. Možná jsem je neměl psát, zvláště *Zotročený duch* – protože jsem toho chápal víc, než co bylo zachyceno v té knížce. Škoda spáchaná na čtenářích v Polsku je menší, protože současně znají jiná má díla, stejně jako okolnosti, a mohou dát knihu do kontextu. Ale zahraniční čtenáři? Zdali jsem se nepřipojil ke studené válce, místo abych ukázal ona dilemata na vážnější, filozofické úrovni?

Pochopitelně jsem postaven před otázku „Amerika a já“. Nemyslím si, že bych se mohl „přizpůsobit“ v tom smyslu, že bych si zvolil toto společenství zde jako předmět své práce. Všechny mé myšlenky a reakce jsou určeny jinému společenství, polskému, které už má revoluci za sebou. I když píšu, myslím na to druhé společenství, což pro mě představuje nezbytnou podmínku posouvání se vpřed – zároveň, kdybych chtěl psát pro americké časopisy, byla by to vulgarizace myšlenek, které se v polštině projevují ve zkratkách. Možná jsem vinen, že jsem opustil Polsko, vinen vůči svým vlastním možnostem a schopnostem. Možná jsem se tím pádem paralyzoval. Ale musím vytěžít danou situaci nejlépe, jak mohu.

Američtí intelektuálové mi připadají kompletně ztraceni v neplodné negaci. Případ Normana Mailera, zatčeného v New Yorku, protože ubodal svou ženu,

dostává symbolické významy. Je tu třeba hierarchie cílů – cílů k útoku. Poté by byla možná jakákoli politická akce, počátek by musel být stanovený tím, co znevažuje jakoukoli vážnou politickou či intelektuální akci, to jest masmédií.

Mám nápad, možná šílený. Abych řekl pravdu, to Vy jste jediným člověkem v Americe, který může začít velkou a závažnou akci. Postupnost kroků bude následující. Dostanete povolení dívat se týden na televizi. Následně napíšete apel všem lidem, kteří mají dost těch ohlupujících předsevzetí obchodních firem. Těch lidí je hodně. Budete žádat povstání kampaně s jasně definovanými cíli: 1. Všechny televizní stanice se musí znárodnit (viz P. S.) podle britského vzoru, jako BBC; 2. Je třeba vytvořit speciální orgán složený ze vzdělavců, spisovatelů, kléru, který by fungoval jako správní rada; 3. Nebyly by povoleny žádné reklamy (ony jsou hlavním důvodem zblbnutí). Televizní čas by se rozdělil všem organizacím, církvím, nadacím atd., uznaným jako veřejnosti prospěšné (dosavadní past totiž spočívá v tom, že pokud je vysílací čas prodáván za horentní ceny, televize je využívána jen mocnými finančními sférami, ale jistě se dá vymyslet způsob, jak tomu nebezpečí uniknout).

Jestli si zajistíte oporu v některých kruzích katolické církve a pokud vznesete takový apel, na začátku budete poražen. Ale Váš apel vyvolá velké vzrušení. Bude to znamení k zlomení obecné apatie a nemohoucnosti. Znamení Vaší víry v osobní odpovědnost, která vždy ponoukne lidi k uvědomění si vlastní zodpovědnosti. A protože znárodnění (slovo v této zemi děsivé) televize a rádia je tak jako tak nevyhnutelné – dříve či později –, pocta vystoupení v předvoji bude náležet americkým katolíkům díky Vaší iniciativě.

Intelektuálové už roky diskutují o zlu, které tkví v „prostředcích masové komunikace“, ale postupují jako přírodovědci popisující jakýsi jev zůstávající celkově mimo dosah lidské moci. Ale ten jev není až tak tajemný, jak se nám snaží namluvit. Zkušenost ukazuje, že v těch zemích, kde televize není komerční, je informační servis dobrý, o mnoho lepší než zde, a televize je doménou vážených spisovatelů, herců, písničkářů apod. Ve Velké Británii byla pod nápořem britského neokapitalismu zároveň zavedena komerční televize. Mnoho lidí ji sleduje: i zde se setkáváme s nejvíce dráždivým problémem demokracie – pokud v každém člověku sedí mudrc i idiot, ten, kdo pochlebuje idiotovi, zvítězí.

Ale já Vás nenutím k okamžitému vítězství. Ta otázka má být přítomna jako taková, která se dá vyřešit, a nikoli jako předmět intelektuálních nářků. Rostoucí pohyb svědomí může být přetransformován, mohl by dostat podobu klidné organizace, s cílem například bojkotovat takovou televizi, jaká je teď. Já osobně mohu protestovat jen takovým způsobem, že přes nátlak dětí odmítám koupit televizi (ve škole mého staršího syna jen pět nebo šest dětí nemá doma televizi).

Šílenství. Každý současný člověk Vám řekne, že v tomto politickém a ekonomickém systému není nejmenší šance, že by se to povedlo. Je to možné. Ale žádný politik a žádný intelektuál tuto věc nerozhýbe – rozhodně ne z bezradnosti, mnohem spíše proto, že se bojí politického obvinění – ze socialismu, komunismu atd. Mnich-trapista je nad takovými podezřeními. Může se odvolat na svou zvláštní starost – o lidskou duši, ponižovanou denně nepozorovaným (pro tu duši) způsobem.

Prosím o odpuštění, pokud se domníváte, že skládám fantazie. Je těžké žít a neptat se sám sebe: „Co se dá udělat?“ Bezmoc je nebezpečná. Proto jsem takový nervní.

Posílám Vám výstřižek z *Le Monde* týkající se Alfy (Jerzy Andrejewski). [na okraji: Některé detaily v tom výstřižku jsou mylné.] Vysílání, o kterém mluví, bylo nahráno před rokem, Jerzy kvůli němu přijel do Paříže, a teď bylo jednoduše v rádiu opakováno – mluvil v něm o svých vzpomínkách z doby války. Je v obtížné finanční situaci – z ideologických důvodů mu ministerstvo nedalo souhlas k prodeji práv na zfilmování *Bran ráje* (*Les Portes du Paradis* – o dětské křížové výpravě), vydaných edicí Les Temps Modernes řízenou Sartrem. Ale mimo to všechno v Polsku „on s'arrange“. Dostal jsem od něj zprávy – dostal každotýdenní kroniku v jiném časopise.

Srdečně a přátelsky

Czesław Miłosz

P. S.: Moje kniha *Rodná Evropa* ještě není v Gallimardu vydaná. Myslím, že ji překládají, není hotová.

P. S.: Pokud užívám slova „znárodnění“, tak proto, že vystupovat proti stávajícímu stavu věcí nestačí. Samozřejmě, není to vždy záležitost státu, stačilo by pověřit kontrolou jakoukoli instituci „vyšší veřejné užitečnosti“. Také sám návrh není důležitý: jen dát lidem ponětí, že se zabýváme problémy, které mohou být člověkem vyřešeny, že společnost není všemohoucí a my nejsme odkázáni na to, abychom byli ubohými nástroji nebo (nevinnými) svědky.

Ale prosím, berte to vše, co jsem napsal o televizi, prostě jako výbuch rozčilení. S úctou!

30. května 1961

Milý pane,

je toho tolik, co bych Vám chtěl vyprávět, že je psaní dopisu nelehké. Ty věci jsou spíše vnitřní než vnější. Nejprve bych se rád zbavil několika záležitostí z běžného života. Chystám se tu zůstat, protože jsem byl jmenován řádným profesorem a poprvé v životě se cítím být „užitečným členem společnosti“. (V minulosti jsem mívál zaměstnání, ale pro mě byla jen nudou.) Zdá se mi, že tváří v tvář takovým rozhodnutím je nejlepší praktický přístup, mimo jakékoli reflexe nad tématem Evropy, Ameriky atd. Zde mohu vydělat na svůj chlébездеjší důstojným způsobem, a to je vše. Co se týká dětí, denně omamovaných a otravovaných televizí, jsem bezbranný. No tak, ve Francii to byl gang potenciálních *blousons noirs*¹⁸ a kino. Rodiče mohou bojovat, ale jejich vůle v tom moc neznamená.

Chtěl bych Vás navštívit v Gethsemanech, ale zdá se mi, že bych měl spojit svou výpravu s cestou do Madison, Wisc., kam jsem byl pozván jedním svým školním a univerzitním kolegou, který tam je profesorem slovanských jazyků. Pravděpodobně během následujícího akademického roku, na jaře.

Vaše kniha *Žádný člověk není ostrov* vyšla v Polsku a, jak slyším, má své věrné publikum. Ukázala se už předtím v ukázkách v katolickém měsíčníku *Żnak*. Všechny problémy polského katolicismu jsou strašně zavilé, nebudu se těmi otázkami zabývat, protože bych riskoval, že se rozepíšu na celé strany. Ateistická kampaň nabírá na síle. V jednom z bojujících ateistických časopisů jsem četl celkem otevřený návrh, aby se místo slova ateismus používal termín „humanismus“, jelikož to zní pro mladé přijatelněji. Z druhé strany, pod tlakem Moskvy, trvá sestavování seznamů Židů pracujících v institucích, které mají kontakty se zahraničím. Židé jsou považováni za ohrožení národní bezpečnosti.

Určitě existuje tajemství Židů, jejich povolání. Četl jsem Karla Sterna *The Pillar of Fire*.

Chtěl bych s Vámi mluvit a nemohu. Jak jsem řekl, je toho mnoho k povězení. Ve své poezii, v přednáškách (s výjimkou pracovních přednášek ze slovanských literatur) jsem zabrán do náboženské problematiky a vkládám se do toho ze všech sil. Někdy si myslím, že kdyby nebylo mé slabosti, byl bych agnostikem. Určitě mám sklon k jisté *delectatio morosa*,¹⁹ jenomže se až příliš znám. Co je to zkroutenost? Jsou takové noci, kdy mě tíží pocit viny z důvodů dvou či tří mých veršů, které se mi zdají umělecky špatné: moje zraněná sebeláska. V jiných nocích jsou to vzpomínky na všechny mé skutky, které dokládají, že jsem z podstaty horší než ohromná většina lidí: je to zkroutenost? Nebo jednoduše zraněná ambice, podobně jako v případě ne zcela dobrých veršů? Víím, že „*le moi est haïssable*“,²⁰ že jen sebezapřením je možné dosáhnout čistoty. Ale já navíc nejsem s to zpovídat

se: vše tvoří celek můj, takové a ne jiné, podstaty, z níž se neoddelují jednotlivé hříchy. O Velikonocích jsem šel ke zpovědi, ale cítím, že bez užitku: nic k řečení, nic k vyjádření. Mše zde, v Newman Hall, je něčím na způsob gymnastiky: vstaň, poklekni, vstaň, sedni si, jak vojenský výcvik. Nutím se k chození do kostela (od roku 1953).

To není téma na dopis. Situace vypadá zhruba tak: je jistá logika vnitřního rozvoje. Má poezie byla vždy náboženská v jakémsi hlubším významu, občas otevřeně metafyzická, jako můj dlouhý básnický cyklus *Świat* (Svět), napsaný během války. Modlil jsem se a znám chvíle velké radosti a harmonie. V jaké míře je to poctivé? Nemám v úmyslu jít ve stopách Williama Jamese a jiných pragmatiků: jestli se s tím shoduji, mohu jiná kritéria nechat na pokoji. Náboženství zakořeněné v naší sebelásce, v poskakování kolem nás samých? Bůh uvnitř, nebo také náš starý známý, naše já převlečené za Boha? Můj stálý problém: věřím jednou částí sebe sama (tou, kde přebývá poezie a úvahy o nahodilosti časoprostoru) ve vtělení, zmrtvýchvstání i vzkříšení těla. Nemohu uvěřit v nesmrtnost duše: pravděpodobně je to dnes největší nesnáz pro mnoho lidí. Divná zkušenost, mít děti. Vede to člověka ke krajnímu skepticismu. Dědičnost je naším břemenem. Předáváme je druhým: podobu, geny, nervy, kosti, i my jsme tím, čím byli naši předkové (možná je tím způsobem lehčí pojmut prvotní hříchy).

Zjednodušuji. Ale ty otázky mě čím dál víc hnětou, zvlášť když myslím, že tisíce mladých lidí v Polsku jsou rozervány mezi svým prožíváním náboženství a církevním učením, které jim nedává srozumitelné odpovědi. Tomismus? „Nezvrtné“ důkazy Boží existence? Spousta. Ale Pascal měl pravdu, když říkal, že víra v Boha se křesťanovi (deistům atd.) mnoho nehodí. Uvědomuji si, že není nic důležitějšího než najít společný jazyk s těmi, kteří „hledají v zoufalství“, v poezii, próze, jakýmkoli způsobem. Jsem jedním z nich: slepec vedoucí kulhavého. Ano, je vlastně třeba nové sázky nějakého Pascala. Podle mě je možná. Vaše knihy, ač tolik užitečné, nepatří do té kategorie – Pascal odstartoval souboj s Montaignem, s ateisty nebo se sebou samým. Cítím ve vzduchu obrys takové knihy: někdo ji napíše. Možná Vy? Ta kniha musí být velmi jednoduchá: co se věřím, a ne proč věřím, ale jak věřím, to znamená načrtnutí obrysu něčeho, co se právě nedá zformulovat, pomocí pojmenování vzatého ne z náboženské zkušenosti [na okraji: současné kompendium, něco na způsob katechismu]. Možná, že když je někdo mnichem, zkušenost a rutina ho provedou, abych tak řekl, na druhý břeh a jisté úvodní podmínky víry se stanou přirozenými. Ale jak čtu mladou polskou poezii, poznávám v ní metafyzickou trýzeň, jejíž povaha nebyla předchozím desetiletím známá – úplně jak ve filmech Ingmara Bergmana. Dosud jsem ještě dobře nepoznal situaci v Americe. Americký katolicismus je „tvrdohlavý“, jak říká bratr

Antonín (mám ho velmi rád, děkuji za pobídku ho poznat!), možná, že krizi tu brzdí zvyky a obyčeje.

Mám volbu – buď pokračovat v tomto dopise a nikdy ho neposlat, anebo ho poslat tak, jak je, „*avec tout le baratin*“.²¹ Děkuji Vám za *Moudrost pouště*. Ještě jsem ji nepřečetl. Možná proto, že to vnímám jako něco na způsob luxusu – raději pro ty, kteří se již vypořádali s určitými základními teologickými otázkami. To je takové popíchnutí, to nepopírám. Nebo výzva. *A propos* – měl byste se podívat na filmy Ingmara Bergmana: Váš klášter by je měl vidět. Odpusťte mi: chtěl bych ve Vás mít spojence v nepokoji, říkám to, co si myslím.

Srdečně!

Czesław

15. 6. 1961

Drahý Thomasi,

jen pár slov, abych napravil dojem, že jsem nespokojenější, než ve skutečnosti jsem, a že Tě přetahuji na špatnou stranu. Určující roli mezi zdroji mé poezie hraje rozvažování nad historií. V Tobě je přesvědčení plus přimknutí a solidarita s tvým světem, historií. Vyprávěli mi, že jsi udělal pohlednici s přáním pokoje „v tomto století, nejstrašlivějším ze všech“. Ale pro mě bylo např. 19. století horší. Mám pocit účasti na ohromném pohybu, na ohromné proměně, hlubší než politické boje, ale neoddělené od nich. Jsme – nebo můžeme být – šťastnější než ti z 19. století – vezmi si neplodné zoufalství a ironii Laforgua. Děje se to, že naturalismus nebo chápání světa jakožto souboru „železných zákonů“ existujících vně člověka je překračováno, že svět se stává antropocentrický – marxismus, Einsteinova teorie relativity, sociologie, psychiatrie směřují tím směrem, aniž by si toho byly často vědomé. V jistém smyslu bude rehabilitována antropocentrická vize Swedenborga i Williama Blaka. Píšu skicu o Stanisławu Brzozowském, polském spisovateli (zemřel roku 1911 ve věku 33 let), který to věděl. Také můj příbuzný, Oscar Miłosz, to věděl, jiným způsobem. Vím jistě, že vyrůstá něco nového, osvobození člověka z nevolnictví naturalistického *Weltanschauung* 19. století. Nesouhlasím s tebou, když říkáš, že nechceš odpovědi, protože odpověď je to, co chtějí „filistři“.²² Pokud živí takové tužby, pak mají pravdu. Musíme neustále integrovat nová tázaní i odpovědi, tvořit nový obraz lidského univerza. Právě proto, jak to cítím, je důležitá teologie. I kdyby byla z 99 % zkosnatělá, přečti si Gastona Fessarda *De l'actualité historique* (Desclee de Brouwer 1960), kde se přiznává k bezmoci tomismu, když stojí tváří v tvář problému historie. Existenciální

Angst nestačí. Dokonce filmy Ingmara Bergmana, které jsou výrazem takového *Angst*, jsou součástí jistého pohybu, změny, neboť jsou uměleckými díly. Cítím, že jen neustávající honba za odpověďmi může být hybnou silou.

Srdečně!

Czesław

5. 10. 1961

Mertone, můj drahý,
 má cesta se nakonec nerealizovala, možná z důvodů rutiny nebo z pocitu, že je toho tolik co dělat. Je to jak ty moje výpravy na kajaku z doby mého mládí: aby byl člověk připraven vyrazit, musel udělat to a ono. Mám pro Tebe v zásuvce dopis, který jsem neposlal. Ale začněme od děl. Během svého pobytu v Berkeley jsem napsal jistý počet čistých, jak doufám, básní. Mé básně vůbec neznáš. Jeden z mých přátel v Paříži jich pár přeložil (jsou krátké) do francouzštiny. Vybírám náhodně jednu z nich:

*Kdybych měl ukázat čím je pro mě svět
 vzal bych křečka nebo ježka nebo krta
 posadil bych ho večer na křeslo v divadle
 a ucho přitisknuté na jeho vlhký čumáček
 poslouchal bych co říká o světle reflektorů
 o zvucích hudby a pohybech baletu²³*

Děkuji Ti za *Moudrost pouště*, Tvůj dialog se zenem, který čtu, i básně o Hemingwayovi, o Osvětlení. Velmi se mi líbí báseň o Hemingwayovi. Báseň o Osvětlení – přichází jako hlas z jiné planety, koukám na ni přes tolik básní napsaných polsky a na Západě neznámých.

Následuje ta skica o Brzozowském, kterou končím. Velmi důležitý spisovatel, zemřel ve věku 33 let roku 1911. Zaplatil (vysokou) cenu za to, že vešel na zakázané území: *historicité*, hegelianství, křesťanství. Znáš knihu Gastona Fessarda SJ *De l'historicité*, Recherches Philosophique, Desclée de Brouwer, Paris 1960? A Georgese Cottiera *L'athéisme du jeune Marx; ses origines hégéliennes*, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris 1959? V každém případě – skončit skicu o Brzozowském, přepsat na stroji a poslat. Celou dobu je to prokládané mými výklady. Problém vyučování: je to má ambice, abych v tom byl dobrý, nenudil, a někdy pak propadám panice z jiného důvodu: jak předat to, co nejasně, jen hmatem cítím – a co

může být předáno jen pomocí psaní, s jeho jasností, a musí proto zůstat ztracené v řeči – v mluvení jsem desetkrát svobodnější, ale schází mi přesnost. Mimo to musím představit jistý konvenční materiál, elementární věci, historické události, spisovatele, jejich biografii atd.

Co se Berkeley týče, má pozice, jak já to charakterizuji – pesimistický dědek. *Pourvu que ça dure*.²⁴ Zajímavost: jak to dlouho může trvat? Pocit, že naplno nevyužívám své znalosti, nebo raději zkušenost katastrofy, že se dokonale přizpůsobuji americké normálnosti, s troubami posledního soudu hřmějícími jen v mých snech – a odvrhovanými. A přece bych nezvládl napsat nic, co by se bezprostředně vztahovalo k mému pocitu „*precarity*“ všeho (možná v angličtině takové slovo není – pochází od „*précaire*“²⁵). Má poezie je pohodová.

Mám rád svou současnou rutinu. Člověk by chtěl mít čas, léta až do konce, a v tom vždycky zůstane práce přerušena v polovině věty: Bože! Už? Nemám čas, dovol dokončit větu, nic víc, jen tu jednu větu. Co dělat se svým křesťanstvím? Z jakého důvodu se pokládám za křesťana? Tradice, její tlak? Ale jako básník silně cítím, že vše mimo naše úsilí o Bytí je marnost. Přes veškerou svou nenávisť k tomistům (zpravidla totalitaristům; msta času za to, že byli dědici toho šíleného sv. Dominika; to, co uchránilo církev před východními prvky, gnózí, dostávající reálnou podobu u albigenských via bulharské bogomily, je zaznamenáno nesmazatelným znamením krve), přesto vím, že jediným tématem pro filozofa i básníka je slovo „být“.

Ale celá ta vřava světa. I katolicismus nabírající podobu – vždy – politické deklarace. Víš, v Polsku je nejlepší intelligence ateistická nebo agnostická, nebo ve vzácných případech kryptokatolická: nikoli z důvodu pronásledování. Zjednodušený obraz ukazuje – tábor temnoty (komunisti), tábor světla (církev, kardinál atd.). Ale skutečnost je mnohem komplikovanější. Rozdělení se nedatuje do roku 1945 atd. – ale je z 19. století. Tehdy se občas sedláci modlili k obrazu Ledy s labutí, protože ji považovali za svatou. V Polsku existuje tradice liberální, antiklerikální intelligence – ta je a bude motorem povstání. Církev je pošpiněná svým paktem se zkostnatělým pořádkem, konzervativismem, mentalitou vlastníků půdy. To je pravda nejen v Polsku. V důsledku toho nemá Polsko ve 20. století žádné katolické spisovatele. Tvzení „jsem katolík“ se rovná politické deklaraci. A samozřejmě tvzení „jsem pokrokový katolík“ je nemožné, směšné, označuje podvolení se očekáváním státu. Moji přátelé ze *Žnaku* se stávají obětí příliš velkých rozporů.

*A pokud Pascal nebyl spasen
a jeho štíhlé ruce do nichž byl vložen křížek
pak on celý jak mrtvá vlaštovka
v prachu pod bzukotem jedovatěmodrých much.²⁶*

Víš, nemohu říct, že bych si v tom světě nepředvídatelností našel své místo. Nemohu o sobě říct, že jsem katolík, když nevím, zda jím jsem. A i kdybych věděl, existují nepředvídatelnosti zvláštní polské situace. Je možné, že v dlouhodobém ohledu dělá Wyszyński dobrou práci. Ale nacházíme se vprostřed války. Jsou v ní víc než jen dvě strany. Kolik lidí na světě je dnes „kryptonáboženských“? Kolik jich stojí v rozmanitých Newman Halls, tak jako tady, „*bouche bée*“²⁷ v dohledu té gymnastiky zvané mše svatá?

Příliš mnoho věcí házím do jednoho pytle. Nestarám se o to, abych to srovnal. Víš, chtěl bych napsat o Swedenborgovi, který je bezpochyby otcem celé současné – symbolické či metafyzické – poezie. Srovnal někdo Swedenborga s podsvětním putováním Danta? Pak ho vůbec nebere za šíleného. Možná byl. Ale ne víc než současná (od Poa a Baudelaira) poezie. To neznamená, že ho chci sekularizovat, uzavřít ho v hranicích fenoménu vysvětlitelného v termínech čisté imanence.

Srdečně

Czesław

*Z knihy Thomas Merton. Czesław Miłosz. Listy,
vydané v Krakově nakladatelstvím Znak roku 1991,
vybral a přeložil Martin Bedřich.*

POZNÁMKY PŘEKLADATELE:

1 / V předcházejícím dopise píše Merton: „O *Prométheovi* – přemýšlím o tom, zda jste ho pravdivě vyloučil. Nemám nic proti ohni. Samozřejmě, že je to oheň ducha: jen si myslím, že by se neměl krást a že se ta krádež nemůže povést. Oheň už byl dán a jeho dobývání, porážka a zoufalství Prométhea jsou jen v jeho představivosti. V tom spočívá tragédie. On už oheň vlastnil.“

2 / Alfa, jedna z hlavních postav Miłoszovy knihy *Zotročený duch*, vytvářející určitou typologii umělce-intelektuála v komunistickém Polsku. Jedná se o pseudonym pro Jerzyho Andrzejewského (1909–1983), polského prozaika, literárního kritika a scenáristu.

3 / Myšlena kniha *Rodná Evropa*.

4 / Juliusz Tadeusz Kroński.

5 / Ketman je pro Miłosze postoj vědomě falešné konformity, jehož popis podle svých slov našel v knize o náboženství a filozofii střední Asie a který spojil s postojem řady intelektuálů v marxistickém státě. Miłosz píše: „jsou případy, kdy mlčení nestačí, kdy může platit za přiznání. Tehdy nelze váhat. Nejenže je třeba se veřejně zříci svých názorů, ale doporučuje se užít všech úskoků, abychom protivníka zmátli. Učiníme tedy všechna vyznání víry, která se mu mohou zalíbit, vykonáme všechny obřady, které považujeme za úplně nesmyslné, zfalšujeme vlastní knihy, užijeme všech způsobů matení. [...] Ketman naplňuje hrdostí toho, kdo ho praktikuje. Věřící díky němu dosahuje stavu trvalé převahy nad tím, koho oklamal, i kdyby to byl ministr nebo mocný král.“ (*Zotročený duch*, Praha 1992, s. 63)

6 / Merton v předchozím dopise píše: „Myslím, že důvod toho, že nedokážeme zachytit působení Prozřetelnosti v našem světě, tkví v tom, že je až příliš jednoduchá. Naše představy o Prozřetelnosti jsou příliš komplikované a příliš lidské: problém cíle a prostředků, a proč takové prostředky pro takový cíl? Bůh to chce pro takový cíl... Ať je tajemství Prozřetelnost jakékoli, myslím, že je jednodušší a v jistém smyslu mnohem brutálnější.“

7 / (fr.) „Princ tohoto světa.“

8 / Mínen *Poetický traktát*.

9 / (fr.) „Princ lži.“

10 / (fr.) „rozptýlení.“

11 / (fr.) „potutelnost.“

12 / Celá citace je v originále francouzsky.

13 / (fr.) „banální, zemitý.“

14 / (fr.) „přeplněný.“

15 / „Nota o Herakliti“. IN: *Kontynenty*. Paryž, Instytut Literacki 1958, s. 380–384.

16 / Jedná se o Andrzeje Walického a jeho knihu *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*. Warszawa, PIW 1959.

17 / (fr.) „stíhán pocitem viny.“

18 / (fr.) „černé košile.“

19 / (lat.) „záliba v trudnomyslnosti.“

20 / (fr.) „moje já je opovrženíhodné.“

21 / (fr.) „se všemi těmi kecy.“

22 / Merton v předchozím dopise píše: „Tázání způsobuje, že se člověku dělá špatně z odpovědí. Je to zdravý stav, ale nelehký k přijetí. Proto mi není dobře z odpovědí a není mi dobře z optimismu. Je takový optimismus, který snižuje křesťanství a dělá je absurdním, zbavuje ho smyslu. Je to hloupý, nicotný optimismus, který spočívá na tom, že je bezpečně, protože se znají správné odpovědi.“

23 / Jde o 3. fragment básně *Po zemi naszej*.

24 / (fr.) „Kéž by to trvalo.“

25 / (fr. *précarité*) „nestálost, dočasnost.“

26 / Jde o 8. fragment básně *Po zemi naszej*.

27 / (fr.) „s otevřenou pusou.“

S **Thomasem Mertonem OCSO** (1915–1968), americkým trapistickým mnichem z opatství Gethsemany v Kentucky, básníkem a spisovatelem, autorem celé řady knih s duchovní tematikou (*Hora sedmi stupňů*, *Jonášovo znamení* či *Žádný člověk není ostrov*) a čelným reprezentantem mezináboženského dialogu, především s buddhismem, si začal Miłosz dopisovat roku 1958, kdy jej Merton oslovil poté, co s nadšením přečetl jeho knihu *Ztročený duch*. Jejich přátelský vztah trval až do Mertonovy náhlé smrti.





Americká perspektiva Czesława Miłosze

(K stému výročí básníkova narození)

Edward Hirsch

Czesław Miłosz nám daroval hlubokou poezii paměti. Na 20. století pohlížel vážným, bedlivým zrakem a jeho pohled byl jasný, průzračný. Bylo mi třidvacet let, když jsem s sebou do Evropy vezl jako talisman, jakéhosi vergiliovského průvodce, Miłoszovy *Vybrané básně*. Vzpomínám si, jak jsem byl v slabě osvětlené kavárně ve Vídni ponořen do čtení básní *Portrét poloviny dvacátého století* a *Mittlebergheim*. Vybavuji si ono narůstající vzrušení, extatické víření bubnů, jaké jsem cítil bušit ve své hlavě, když jsem v Sartrově kavárně v Paříži četl *Na troubách a na citeře*. A pamatuji se na to, jak jsem se procházel městskou čtvrtí, která kdysi bývala varšavským ghettem, a pak jsem se vrátil k básním *Ubohý křesťan hledí na ghetto*, *Písnička o konci světa*, *Dítě Evropy* a *Dedikace*, z nichž každá dělala neexistenci ghetta hmatatelnější. Židovská kultura byla naprosto potlačena, avšak přítomnost Sovětů ve Varšavě se jevila být ponurá a mrazivá. Já, jenž jsem si o evropské kultuře vysnil svůj vnitřní svět, jsem byl tváří v tvář konfrontován s Evropou coby místem barbarství, coby prostorem dvojí totality, jedné německé, druhé sovětské. Miłosz mi pomohl přemýšlet o tomto dějinném světě, do něhož jsem vstoupil s takovým zpožděním.

Stále se cítím být především šťasten, že jsem sám pro sebe objevil Miłoszovu poezii, která zasněhuje do apokalyptických ohňů historie, poezii psanou na hraně toho, co ještě lze vyslovit, poezii, jež se ze všech sil snaží zachytit to, co je slovy těžko vyjádřitelné. Rané Miłoszovy básně psané během války a v době poválečné se neodbytně vracejí k pocitu viny, který pronásleduje toho, kdo přežil, k palčivému bytí po tom, co pro mnohé znamenalo konec všeho, konec světa. Poezii nabízel jako ofěru mrtvým, jako jistou formu odčinění, jako naději na vykoupení. Z těchto veršů jsem cítil vznešenost a velkolepost poezie samé. Ale také jsem se z nich naučil nedůvěřovat rétorice, vyslovovat pochybnosti nad falešnými slovy a city. „Snaž se porozumět této jednoduché řeči, protože za jinou bych se styděl,“ vyznával se. „Přísahám, že čarování se slovy mi není vlastní.“ Každý od samého počátku cítil záměrnost Miłoszovy klamně jednoduchosti, jeho nedůvěřivost vůči „čisté poezii“, jeho mučivou ironii, jeho pokoru před skutečností, jejíž absolutnost uvádí člověka do rozpaků, intenzitu a důkladnost, s níž usiloval o srozumitelnost, jasnost a pravdu.

A právě prostřednictvím Miłoszova díla objevili američtí básníci mé generace prostor polské poezie, která pro nás tolik znamená. Skrze jeho významnou antologii *Poválečná polská poezie* jsme byli vtaženi do světa jiných básníků. Byl naší branou do díla Zbigniewa Herberta, Tadeusze Różewicze a Wisławy Szymborské. Zpřítomnil nám a oživil některé osobnosti, jako je na příklad Aleksander Wat. Díky jeho *Dějinám polské literatury* se nám dostalo dějin vznešené literatury. Byli jsme poučeni jeho quasi Kasandřinými varováními týkajícími se totalismu, která se objevují zejména v jeho převratné studii *Ztročený duch*. A byli jsme pohnuti pronikavou citovostí jeho poezie, její hlubokou mravní závažností. Amerika je rychle krácející, dopředu hledící, technologií poháněnou společností, postrádá jakékoli skutečné povědomí dějin, nedostává se jí jakékoli pravdivé společné paměti minulosti. Domnívám se, že americký básník se osobně konfrontuje s naším hluboce zakotveným pocitem existence bez historie, s naší neblaze proslulou nevinností, s naší tajemnou vírou v budoucnost, pokrok, s naším náboženstvím úspěchu, s naším materialismem. Avšak Miłosz nám zanechal řadu pravd stojících v protikladu k těm našim, pravd, které pročišťují a prohlubují projekt amerického básnictví. Vědomí viny použil k tomu, aby shromáždil staré náhrobní kameny, aby připomenul památku těch, kteří přišli před námi. Nesl břímě paměti. Učil nás brát na vědomí dějinné kategorie, ne ideu dějin vulgarizovanou marxismem, ale ideu mnohem hlubší a komplexnější, ideu, která mnohem více udržuje kontinuitu života: pocit, že lidstvo je paměť, historická paměť, a že „naše naděje spočívá v dějinném“. Utkvěle se znepokojoval naším společným osudem, tím, co nazýval „záhadou skutků Zla v dějinách“. Dokonale si uvědomoval naše tragické roztržité, ale příliš se tomuto roztržitému neoddával, když usiloval o to, přesáhnout ho. V období relativismu naléhavě hledal věčné hodnoty.

Mám rád poezii Czesława Miłosze pro její dokonalost a mnohohrstevnou polyfonii. Učil nás milovat lyrickou poezii a zamýšlet se nad ní. Trval na tom, že jeho básně mu diktoval daimonion, a přesto také ilustruji to, co je myšleno slovy být filozofickým básníkem. Jeho poezie byla zažívána utrpením, ale utrpením poučeným okamžiky neočekávaného štěstí. Měl pochopení pro krutost přírody, a přesto si uvědomoval, že země si zaslouží naši lásku. Intenzivně přemýšlel o vstupu a pádu civilizací a velebil prosté divy země, oblohy a moře. „Je tolik smrti,“ napsal v *Obhajobách*, „a proto láska / k copánkům, jasně zbarveným sukním ve větru, / k lodím z papíru, které netrvají déle než my.“ Psal o věčném okamžiku a posvátném slově: Je. Připomínal nám, jak důležité je zůstat právě jednou a touž osobou. Věřil v naši humanitu. Miluji jeho poezii více než jiné pro její zářivě jasné okamžiky údivu a bytí, kvůli její něžnosti směřující k lidské bytosti.

Dar

Tak šťastný den.

Milha se brzy zdvihla. Pracoval jsem v zahradě.

Kolibříci přilétali na květy zimolezu.

Nebylo žádná věc na světě, kterou bych chtěl vlastnit.

Neznal jsem nikoho, kdo by byl hoden mé závidi.

Na každé zlo, jímž jsem kdy trpěl, jsem zapomněl.

Myslet si, že jsem kdysi byl tímtež člověkem, mne netížilo.

Ve svém těle jsem necítil žádnou bolest.

Když jsem se napřímil, viděl jsem modré moře a plachty.

Jane Hirshfieldová

Když americká manželka Czesława Miłosze Carol v roce 2002 zemřela, řekl mi při vzpomínkové bohoslužbě v Berkeley: „Musíte o Carol napsat, já o Carol napíšu hodně básní.“ Uposlechla jsem jeho prosby a jeho vlastní báseň *Orfeus a Euridiké* je bezesporu největší z jeho posledních básnických skladeb. Když on sám o dva roky později zemřel, jako bych jeho příkaz znovu zaslechla. Tento večer na požádání profesora Mindaugase Kvietkauskase, který se s laskavostí také ujal překladu textů uvedených ve vašem programu do litevštiny, přečtu tuto báseň – vzpomínku. Obsahuje mnoho obrazů z Miłoszových vlastních básní, něco málo z jeho života v Kalifornii a to, o čem jsme tam hovořili, a také trochu z našeho přátelství. V závěru básně cituji verš z buddhistické *Sútry srdce*, nejprve v sanskrtu, poté v překladu. Je to modlitba, která předkládá prosbu o to, co si Czesław Miłosz po celý svůj život tak hluboce přál pro druhé: osvobození z utrpení.

Dopis C.

I.

Tvé psaní, řekla jsi, počalo

cestou odvrácenou ven.

Bezejmenná dívka v lese, had zabitý kamenem.

Avšak dráha svědectví opisuje kruh.

Po osm desetiletí otáčela se dívka za tebou, společně s ostatními,

ztracenými i neztracenými.

A ty?

Pozdě jsi spatřila Orfea.

Poražena jeho vlastním pohledem, neustala jsi zpívat.

II.

Živá paměť drží mrtvého jako ruka drží vodu,

jako suché okno uchovává stopy deště.

A dosud hovoříme.

V těchto verších píšu to, co sama sebe slyším říkat druhým –

že patrně nejvíce přála sis zachovat

šaty a lektvary žen, nemetafyzického pavouka a kočku.

Navzdory zmaru věků

jsi vlebila kovářovo dílo, nádobu plnou oliv postavenou na stole.

Ostatní básníky jsi vlebila výtkami,

ačkoli – pamatují-li se – žádná stížnost na Whitmana,

jehož objemné spisy a láskyplnost se ti jistě jevily

cestou zrcadlící se duše, snad trochu ožehlou zpytováním sebe sama.

Tó tě neochránilo před vytvořením vlastní teorie:

Whitmanova poezie jako jedna z příčin první světové války.

Teorie nepochopitelná Američanům, srozumitelná pro litevské Poláky.

III.

Teologie víry si žádá být přijata.

A přece tě pomíjivost mučí,

jako každého, kdo miluje to, co existuje pouze v čase, v prostoru.

V Paříži, Szetejnách, Varšavě, Vilně, Berkeley.

V jistých královstvích, také v pekelném,

jejichž popel tmavne ve vodě, k níž se skláníš pro doušek vody.

Pod tvou tvář pstruh bez výrazu hledí.

Vedle ní křídlo vážky, uvnitř mrak.

*Blízka konce nemohla jsi zvednout hlavu,
avšak hostu jsi předložila toto:*

„Alespoň jsem při smyslech.

*Celé ráno, musím vám říci, jsem se přela s vašimi puritány,
majícími na hlavách své podivné klobouky.“*

Je dobré se domnívat, že do poslední chvíle jsi bojovala s těmi, kteří omezují ducha.

*Již si nevybavuji tvůj názor na Milтона,
ale myslím, že krása jeho Lucifera, padajícího, avšak stále se ještě hádajícího,
není odlišná od té tvé.*

IV.

*Seděli jsme venku před tvým domem v Grizzly Peak,
dívající se na sentence ze Schopenhauera,
na Týgodnik Powołezchny s tvými básněmi, na kreslený seriál v novém New*

Yorker.

*Polodřevěná chalupa z Bratří Grimmů,
schody spirálovitě se stáčející dolů z hrubě položených, nesouměrných kamenů,
schovává svého vlka,
který miluje smích, jídlo, čas večerního koktailu.*

*Poté v krakovském pokoji,
obracím ti stránky knihy,
které zachycují litevskou krajinu; ty, Carol, ve svých osmdesáti letech.
Tvůj neutuchající úžas –
nic na něm nemění, že domy se ztratily, zůstala jen křivka řeky.*

*Dlouho jsem věřila tvému ironickému tvrzení, že milovat tento svět, jaký je,
je špatné.
Pak jsem pochopila. Mýlila jsem se.*

A nyní už se nemohu zeptat: Jak jsi žila?

V.

*Kulaté sýry z kravského a ovčího mléka,
divoce vyrostlé houby, jehněčí pečeně na česneku, červené víno:
v Polsku stejně jako v Mexiku na podzim člověk hoduje v blízkosti hrobů.
Prostřeny na talířích, ve skle,
položeny na svých vlastních požnutých stéblech, požitelné dary země.*

*Tó, co nabízíme smrti, nenabízíme jim, ale sobě samým.
Mohla bys nám, myslím, popřát méně toužení.*

*Studovala jsi učení Shakyamuni,
protože také on nemohl odtrhnout svoji tvář od utrpení,
ačkoli co se týká tebe, osvobození si žádalo
duši – jedinečnou, skutečnou, věřící bez jakéhokoli důkazu, který potvrzuje.*

*Tvé neměnné „Proč?“ zůstalo, stejně jako Jobovo, nezodpovězené.
A dosud v sálech ticha se stále ozývá jeho ozvěna.*

*Slova tě nemohou dostihnout. Orfeus kráčeje nehrál na lyru.
A přesto přicházejí –
a nabízejí ti v původní sanskrtské verzi
invokaci, kterou jsi polsky říkala ve všech svých verších:*

Gate gate paragate parasamgate bodhi svaha

„Odešla jsem, jsem propuštěna, daleko za branami návratu, jsem osvobozena, již netrpím.“

Z angličtiny přeložila Markéta Selucká.





Legenda k obrazovému doprovodu

- s. 1 a obálka Czesław Miłosz, foto: E. Ciolek, archiv.
 s. 56 Czesław Miłosz, foto: Joanna Helander, archiv Gazeta Wyborzca.
 s. XX Zleva: básník Bronisław Maj, nakladatel a bohemista Jerzy Illg, Czesław Miłosz,
 foto: Joanna Helander, archiv Gazeta Wyborzca.
 s. 7, 8, 19, 20, 34, 45, 46, 75, 76, 98, 117, 118, XXXX

Fotografie z cyklu *Mosty*, léto 2011. Autor Martin Staněk (* 1973) je odborný duchovní asistent Římskokatolické akademické farnosti v Praze. Vystudoval religionistiku na FF UK a v současné době pokračuje v doktorandském studiu na Katolické teologické fakultě UK v Praze. Je členem Centra pro studium migrace a Centra teologie a umění při KTF UK. V Akademické farnosti působí především jako hlavní manažer farních aktivit, podílí se na přípravě dospělých ke křtu a k biřmování, vede přípravu rodičů na křest dětí, přednáší v rámci kurzu přípravy na manželství. Administruje webové stránky a rediguje farní zpravodaj *Salvatore*. Je ženatý, má tři děti.



Recenze a anotace

Walter Kardinal Kasper: *Katholische Kirche: Wesen-Wirklichkeit-Sendung*
Freiburg am Breisgau, Herder 2011

Dlouho očekávaná ekleziologická monografie bývalého předsedy Papežské rady pro jednotu křesťanů, německého kardinála Waltera Kaspera (* 1933), je významná ve dvojím smyslu: je to dokončení dávného projektu triptychu, který začal klíčovými autorovými texty k christologii a trinitologii *Jesus der Christus* (1974) a *Der Gott Jesu Christi* (1982), zároveň je to ale i odpověď na výzvu znovuoobjevit smysl a skutečnou realizaci našeho bytí v církvi v situaci hluboké krize, k níž lvím podílem přispělo odhalení skandálů sexuálního zneužívání dětí duchovními v průběhu roku 2010. Když na začátku února vyšlo dnes už proslulé *Memorandum německých teologů* (*Memorandum 2011, Ein notwendiger Aufbruch*), Kasper vyjádřil nad jeho obsahem „nesmírné zklamání“. V tomto smyslu lze proto tuto knihu chápat nejen jako akademickou učebnici ekleziologie, ale i jako polemiku o tom, co je podstatou (*Wesen*) církve, která ve své realitě (*Wirklichkeit*) uskutečňuje svoje poslání (*Sendung*).

Kniha začíná dlouhým osobním vyznáním („Moje cesta v církvi a s církví“), kde autor vzpomíná na dětství, dospívání i kněžskou formaci v předkoncilním období, na radost „jara koncilu“ i na pokoncilní konflikty, které významně ovlivnily tvář církve nejen v Německu, ale i na celém Západě. Cenné je tu zvláště ohlédnutí za situací předkoncilní církve: i přes veškeré stíny na ni Kasper vzpomíná jako na období vitality (mládežnické hnutí), myšlenkového vření (Guardini a další), a konečně na dobu, v níž „dům církve“ skýtal nejen bezpečí, ale i opravdovou radost ze sdíleného evangelia.

Koncil jako nejdůležitější událost v dějinách církve 20. století přinesl kromě naděje i mnohá zklamání: pro některé zklamání z příliš pomalého postupu reformy, pro jiné zase obavu, že reformy ohrožují samotnou identitu církve. V té souvislosti není bez zajímavosti, že Kasper sám byl ve stejné době asistentem tak protichůdných teologických osobností, jakými jsou Hans Küng (* 1928) a bývalý významný kardinál Leo Scheffczyk (1920–2005), jemuž se připisuje zásadní podíl na dvou klíkových „konzervativních“ textech magisteria Jana Pavla II. *Ordinatio sacerdotalis* (1994) a *Ad tuendam fidem* (1998). Kasper tak byl formován v církvi (a s církví), která umí unést svou širokou katolicitu, již koncil podstatně rozšířil i pohledem na odloučené církve a církevní společenství: koncilní teologie *communio* významně přispěla k tomu, že církve znovu získala svoji plasticitu a otevřenost, jejímž hlavním znamením je ochota k „dialogu spásy“ (Pavel VI.) se všemi lidmi dobré vůle.

Druhý oddíl knihy, nazvaný „Základní rysy katolické ekleziologie“ (*Grundzüge katholischer Ekklesiologie*), začíná fundamentálně teologickými úvahami jako předpoklady ekleziologické reflexe, „univerzálním a spásně dějinným horizontem nauky o církvi“, v němž se tematizuje zvláště velké téma vztahu mezi církví a královstvím Božím, vztahu mezi církví jako shromážděním věřících (*congregatio fidelium*) a společenstvím svatých (*communio sanctorum*) a které uzavírá oddíl komentující slavnou Cypriánovu maximu *Extra ecclesiam nulla salus* v kontextu nauky II. vatikánského koncilu.

Kasper pokračuje zevrubným pojednáním o „podstatném určení církve“ (*Wesensbestimmung*), které vychází ze základních teologických výpovědí o církvi: církev jako Boží lid ve své teocentrické a doxologické struktuře, církev jako Kristovo tělo a Kristova nevěsta, církev jako chrám Boží, a konečně mariánská typologie církve. Tyto jednotlivé části jsou neneseny různými úhly ekleziologické reflexe: trinitologickým, christologickým, pneumatologickým a mariologickým. Třetí pododdíl „Podstatné znaky církve“ probírá klasickou nauku o církvi jedné, svaté, katolické a apoštolské. Zaujímavá je tu zvláště část o „velikosti a pohoršení katolického“, v níž líčí cestu církve ze slepé uličky konfesionalismu směrem ke skutečné katolické plnosti. Nevynechává přitom ani otázky tzv. ekumenické katolicity.

Tím se ukončuje základ stavebního plánu knihy (podstata – *Wesen*), oddíl o skutečnosti (*Wirklichkeit*) zohledňuje konkrétní tvar *communio* církve (*Communio-Gestalt der Kirche*): v něm se v ekumenické perspektivě tematizují otázky poslání laiků (včetně aktuálního tématu postavení ženy) a úřadů jako služby *communio*: Kasper tu činí i krátký ekumenický exkurz o vzájemném uznání církevních úřadů mezi církvemi.

Vyvrcholením symbolické výstavby knihy jsou oddíly o církvi misionářské a dialogické (*Sendung*) a konečně závěrečný oddíl „Kam církev směřuje“: nejdůležitějším aspektem moderní katolické ekleziologie je vědomí, že církev není žádným samoúčelem (*Selbstzweck*), totiž že se nemá zabývat sama sebou, ale že má poslání a – použijeme-li formulaci Jana Čepa – „úřed, který jí nebude odňat“. Jakýkoli efektní moderní facelift nemůže zakrýt, že církev vždy byla, je a bude ve „znamení kříže“, že bude pohoršením. Bez duchovní obnovy je jakákoli podobná reforma bez užitku: strukturální reformy jsou jistě nutné a potřebné, ale bez znovuoobnovení „otázky po Bohu“ se církev glajchšaltuje, je jen „institucí“ mezi jinými a stává se nahraditelnou.

Kasper vidí budoucnost církve na Západě v malých, ale kreativních minoritách, které by měly opustit sentimentální tezi o „re-evangelizaci“ Evropy a pustit se do opravdu „nové“ evangelizace, která bere v úvahu dnešní situaci sekulárního, postosvícenského světa a nevrací se k mýtu „staré dobré (katolické) Evropy“. Církev zítřka bude dialogická, bratrská a komunikativní: bude žít z Boha, který nás „naplňuje radostí“ (Ž 42,4) převyšující veškerou lidskou ubohost. Tak bude mít i široké vyzařování.

Kasperova kniha je nejen brilantní a čtivou akademickou monografií, ale i pobídkou k radosti – k radosti z tajemství církve, na jejíž tváři září jas Kristova světla (LG 1).

Tomáš Jajtner

Robert Dittmann: Místní jména v českých překladech Starého zákona Olomouc, Refugium 2009

Zavedené olomoucké jezuitské nakladatelství Refugium Velehrad-Roma, jehož čilá produkce se valem přibližuje třem stovkám vydaných titulů, nepochybně požívá mezi českými a moravskými křesťany značné obliby. V odborných kruzích se nicméně netěší úplně neposkvrněné pověsti kvůli dost kolísavé odborné i redakční úrovni některých svých výsledků. Má na svém kontě leckteré knihy opravdu kvalitní či slušně standardní, ale zdá se, že se mu stále nedaří rozpoznávat položky řekněme „substandardní“, jaké by prostě vůbec neměly vyjít (anebo až po zcela zásadním přepracování).¹ Nicméně tím, že se Refugium před nedávnem odhodlalo k vydání již druhé speciální monografie s tématem úzce lingvistickým,² své renomé rozhodně nepoškodilo. Jde o objemnou knížku (552 s.) se snad až příliš nenápadným černým přebalem a titulem *Místní jména v českých překladech Starého zákona*. Vyšla z autorského pera relativně „služebně mladého“, ale bez pochyby erudovaného badatele v oboru jazykovědné bohemistiky Roberta Dittmanna,³ který má ve své osobní bibliografii už slušnou řádku kvalitních publikovaných prací (především článků a recenzí z české onomastiky a ze starších dějin českého biblického překladu, nechybějí ale např. ani překlady odborných textů z angličtiny).⁴ Česká biblická onomastika se jeho spisem posouvá zase o značný kus dál, protože se díky němu – po knížce Karla Komárka rozebírající problematiku osobních jmen v českých biblich⁵ – významně zaplňuje další plocha tohoto dosud velmi málo zkoumaného prostoru. Bohemistika totiž, jak sám Dittmann podtrhuje, „dosud nedisponuje podrobnějšími studiemi zabývajícími se biblickou toponymií“ (s. 443).

Náš autor pro svůj výzkum místních jmen, založený především na nejrozličnějších komparacích (včetně statistické práce), zvolil šest vybraných českých starozákonních tlumočení, představujících jakýsi průřez celou českou biblickou překladatelskou prací: gotickou první redakci staročeské bible (přístupnou hlavně díky nedávno dokončené kritické edici založené na textech biblí Drážďanské, Olomoucké a Litoměřicko-třeboňské), bratrskou Kralickou biblí, barokovou Svatováclavskou biblí, katolické překlady Starého zákona Hejčlův a Hegerův, Český ekumenický překlad a nedávno dokončenou Českou jeruzalémskou biblí. Dopodrobna a z různých úhlů jsou pojednány závažné otázky vztahu k předloze (případně k hlavní a vedlejší předloze, jako to bývá např. u starších katolických překladů z Vulgáty „se zřetelem“ k originálním textům), je zohledněna problematika tlaku překladatelské tradice (která je v českém prostředí od nejstarších dob nezvykle košatá a inspirující i zásludná zároveň). Je ukázáno, jak se česká biblická toponyma rozličně realizují (autor odhaluje a zdařile ilustruje různé typy variant, neopomíjí časté a leckdy těžko řešitelné napětí mezi chápáním propriální a apelativní), jsou uchopeny jejich charakteristiky se zaměřením na jednotlivé jazykové plány (hledisko hláskoslovné, morfologické, syntaktické).

Kniha je strukturována jako standardní vědecké práce (je to vlastně přepracovaná rigorózní, tj. „malá doktorská“ práce, kterou Dittmann obhájil v roce 2006) včetně zpráhlednění za pomoci desetinného třídění u subkapitol (a to až do úrovně pěti cifer!), což velmi usnadňuje orientaci

v rozsáhlých výkladových pasážích, a především také v obrovském množství předkládaných příkladů, ukázek, přehledů, vzorců či sofistikovaných tabulek. Po úvodních poznámkách (s. 13–30) následuje deset kapitol jádrové části, jejichž nadpisy jsou samy o sobě dostatečně „mluvící“, aby zájemci ve zkratce přiblížily obsah: 1. Vymezení oblasti zkoumání v této práci (s. 31–57); 2. Specifický charakter výzkumu biblické toponymie (s. 58–76); 3. Rekapitulace dosavadního lingvistického studia starozákonní toponymie (s. 77–116); 4. Exkurz do starozákonní toponymie hebrejské (s. 117–132); 5. Vztah předlohy a znění (s. 133–164); 6. Variantnost ve starozákonní toponymii (s. 165–226); 7. Konkurence propriální a apelativní sféry v biblické toponymii (s. 227–298); 8. Hláskosloví starozákonních toponym (s. 299–353); 9. Morfologie starozákonních toponym (s. 354–411); 10. Syntax starozákonních toponym (s. 412–420). Jedenáctá kapitola (Dva pokusy o případové studie, s. 421–442) pak prezentuje podrobné rozborů dvou konkrétních případů (*rahab* a *ariel*), které jsou zajímavé samy o sobě, ovšem čtenář díky nim může také získat aspoň dílčí představu o mravenčí analytické práci, která stojí za celým spisem. Závěr (s. 443–451) zhuštěně a přehledně předkládá hlavní závěry provedeného výzkumu a představuje tak celkovou syntézu dílčích výsledků, k nimž autor dospěl v jednotlivých částech knihy. Za obsáhlým soupisem literatury (s. 455–490) a užitečným a přehledným rejstříkem propriálních jednotek, jejich substitucí a jejich derivátů v českých překladech SZ (s. 491–540) jsou v úplném závěru knihy zařazeny dva podrobné sumáře, v jazycích anglickém (Place Names in Czech Old Testament Translations, s. 541–545) a německém (Ortsnamen in tschechischen Übersetzungen des Alten Testaments, s. 546–551).

Pokud jde o zpracování samého obsahu, mám za to, že kolega Dittmann se v celém silném svazku poctivě drží svého náročného tématu, množstvím systematických sond je velmi dobře uchopuje, výsledky precizně formuluje, zřetelně roztrhuje a přehledně předkládá. Už byla řeč o přínosu Dittmannovy práce k české biblické onomastice obecně a toponomastice zvlášť. Chci nicméně ještě vyzdvihnout, že v knize jsou porůznu roztroušeny úvahy a cenné postřehy týkající se biblické translologie vůbec (to se týká např. moderních českých starozákonních překladů: autor jistě problémy pro účely svého zkoumání prostě musel samostatně vyřešit, protože dosud „neexistují ani komplexnější studie kriticky analyzující překladatelské postupy HG, ČEP a JERUZ“⁶ – s. 443). Knize kolegy Dittmanna se snad dá vytknout jediné určitá až přepjatá poloha odborného stylu, která někdy při četbě vyžaduje opravdu mimořádnou koncentraci. Náš autor na řadě míst (snad v určité až úporné snaze o úspornost výrazu) nešetří termíny, množstvím přejatých slov a komplikovanou výstavbou vět, především četnými „kostěnými“ konstrukcemi postrádajícími *verbum finitum*: „Půjde nám o to, nastínit hlavní tendence morfologické adaptace na materiálu excerpovaných biblických překladů, např. flektivnost podoby propria v cílovém jazyce, konkurence víceslovných a jednoslovných toponymických pojmenování, zařazení jednotek toponymického souboru do deklinačních schémat češtiny, případně pozorovatelnost dynamiky funkčního zatížení flektivních typů v této oblasti, tedy paradigmatické transpozice.“ (s. 34–35) Autor prostě ne vždy zkontrolil tendenci kabinetních badatelů artikulovat běžné skutečnosti spíše komplikovaně. A právě to mu asi někdy (bohudíky opravdu jen výjimečně) dokonce zastřelo výhled na stavbu většího textového úseku tak,

že nebyl potřebně pozorný, pokud jde o bazální stylistickou přijatelnost: „Doložili jsme intertranslační i intranslační transpozici kategorie rodu a detekovali tendenci ČEP *překládat* spojení dvou proprií adjektivním *překladem*, např. Ar Moábský.“ (s. 450) Ke srovnání a jako inspirace pro příští Dittmannovy práce (a nejenom jeho: zmíněné nešvary nalézáme leckdy ještě ve vyšší míře u řady dnešních humanitních akademiků, teology nevyjímaje) se nabízí třeba sevržený a zároveň hladce čitelný sloh některých dnešních osmdesátníků – nestorů české filologie (za všechny připomenu aspoň grécistu Antonína Bartoňka či paleoslovenistu Radoslava Večerku), kteří po mém soudu i ve velmi obtížných tématech právě díky uvážlivému zacházení s prvky odborného stylu dovedou recepci svých textů čtenářům maximálně usnadnit. Některé drobnosti se dají vytknout i práci redakční a typografické. Jako poněkud nekomfortní se jeví (při velkém množství odkazů a bibliografických položek) poznámky pod čarou s extrémně zkrácenou citací (příjmení + rok vydání + strana). Podle mého názoru by mnohem lepší bylo uvádět ještě alespoň zkrácený název: počet poznámek by se přitom nezvýšil, ba nejspíš ani počet řádků. Skutečné chyby jazykové a tiskové se objevují jen výjimečně (např. s. 443 chybně konstruovaná věta: „Práce si stanovila za cíl, prozkoumat toponymii v šesti vybraných překladech SZ, a to staročeský překlad první redakce, zejména na příkladu Bible olomoucké...“; s. 486 chybné rozdělení slova „Sk-oumalová“).

Na konec chci už jen připojit informaci, že kolegovi Dittmannovi v nejbližších měsících vyjde tiskem další práce, a to jeho bohemistická dizertace („velký doktorát“, úspěšně obhájený v roce 2009) *Dynamika textu Kralické bible v české překladatelské tradici*.⁷ Z předběžných náhledů si troufám soudit, že i v tomto případě půjde o monografii pečlivě připravenou a obsahově nabitou, na kterou se vážní zájemci o dějiny českého biblického překladu nemohou než těšit. Je dobře, že náš autor se i nadále, s velkým nasazením a příkladnou filologickou akribií, snaží osobně přispívat k tomu, aby v dohledné době ztratila svou hořkou platnost věta, již postavil na úplný začátek své knihy o biblické toponymii: „Bohemistika dluží biblistice mnoho.“

Josef Bartoň

POZNÁMKY

1 / Varuji jí je především oblast překladů, ať už ze starých či z moderních jazyků. Nakladatelství totiž ve své neblahé „tradicí“ nedobrych výstupů (sotva použitelných pro seriózní práci, např. pro citování v dalších odborných či popularizujících textech), založené řádkou edičních počínů v 90. letech (např. ATANÁŠ: *Život sv. Antonína Poustevníka*; CYRIL JERUZALÉMSKÝ: *Mystagógické katechese*; JIŘÍ NOVOTNÝ: *Světlo ikon*; N. V. GOGOL: *Rozjímání o božské liturgii*), bohužel pokračuje i po přelomu tisíciletí – překlad *Vlastního životopisu* N. BERĐAJEVA dokonce obdržel anticenu *Žlatý skřípce* za nejhorší překlad roku 2005.

2 / První zde vydaná monografie zacílená úzce lingvisticky je pečlivá a objevná studie olomouckého paleoslovenisty Miroslava Vepřky (MIROSLAV VEPŘEK: *Česká redakce církevní slovanštiny z hlediska*

lexikální analýzy. Olomouc, Refugium 2006) a nepochybně patří k těm nejlepším svazkům, které Refugium od svého vzniku čtenářům předložilo.

3 / Robert Dittmann (* 1980) vystudoval bohemistiku a anglistiku na Filozofické fakultě v Olomouci, kde obhájil i rigorózní práci a doktorskou dizertaci, momentálně vyučuje na Ústavu českého jazyka a teorie komunikace Filozofické fakulty UK v Praze.

4 / Bibliografie přístupná (15. 8. 2011) na adrese <http://ucjtk.ff.cuni.cz/pracovnici/dittmann.htm>.

5 / KAREL KOMÁREK: *Osobní jména v českých biblich*. Olomouc, Votobia 2000.

6 / Značky pro Starý zákon Josefa Hegera, Český ekumenický překlad, Českou jeruzalémskou bibli.

7 / Vydání se chystá na letošní rok (2011), opět v nakladatelství Refugium Velehrad-Roma.

Radoslav Večerka: Staroslověnská etapa českého písemnictví

Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2010

Radoslav Večerka: Charakteristiky současných slovanských jazyků

v historickém kontextu

Praha, Euroslavica 2009

Staroslověnská písemná vzdělanost je fenomén v kulturních a náboženských dějinách raně středověké křesťanské Evropy ojedinělý. Její počátek znamená ne méně než – do té doby nevídané – potenciální zpřístupnění posvátných textů včetně samé liturgie širokým vrstvám početných a na obrovských územích Evropy usazených slovanských kmenů. Rozvinula se díky geniálně promyšlenému zformování prvního slovanského kultivovaného jazyka, který pak byl mezi různými slovanskými etniky na nesmírně rozsáhlém území dlouhou dobu chápán jako prestižní kód, jako „vznešená“, tj. sakrální a spisovná (a přitom i nevzdělaným vrstvám dosti dobře srozumitelná) varieta k místním mluveným dialektům. Na konci června tohoto roku se na pražském arcibiskupství poprvé sešla komise, která má na starost koordinaci aktivit směřujících k důstojnému připomenutí 1150. výročí příchodu slovanských věrozvěstů Konstantina a Metoděje na Moravu (a je dost pravděpodobné, že by do České republiky mohli při této příležitosti zavítat i římský papež a cařihradský patriarcha Bartoloměj). Příprav se mají účastnit zástupci veřejného života, církevní představitelé i někteří odborníci z univerzit a České akademie věd. Už sama tato nikoli nevýznamná skutečnost je myslím dostatečným pobídnutím, aby na stránkách *Salve*, tedy na fóru spíše teologickém, byly představeny dvě publikace, které v poslední době vzešly z pracovního stolu brněnského paleoslovenisty Radoslava Večerky a s nimiž by se měl přinejmenším rámcově seznámit každý, kdo se nějakým způsobem zajímá o cyrilometodějskou misi a slovanskou vzdělanost v našich zemích, případně i o další, širší slovanské souvislosti.

Univerzitní profesor Radoslav Večerka (* 1928), vynikající osobnost světové slavistiky a paleoslovenistiky, patří k nejstarší generaci českých filologů a mezi nimi k té skupině, která přes poměrně pokročilý věk – vyšší než 80 let – stále vyvíjí obdivuhodně intenzivní a na českém i mezinárodním

fóru dobře viditelnou badatelskou a publikační aktivitu (z té samé generace a z téže brněnské akademické „líhně“ námátkou připomínám klasického filologa a předního světového mykénologa Antonína Bartoňka nebo nestora diachronní bohemistiky Dušana Šlosara). Večerka je autorem a spoluautorem řady knih a nepřeberného množství odborných článků¹ a před osmi lety dokončil svou monumentální německy psanou pentalogii věnovanou staroslověnské syntaxi,² nicméně již několik generací českých studentů a absolventů bohemistiky a slavistických oborů zná důvěrně zejména jeho menší, ale precizní a dosti podrobnou staroslověnskou gramatiku nazvanou prostě *Staroslověnština* (1984), nedávno zcela přepracovanou a zásadně rozšířenou do obsáhlejšího svazku *Staroslověnština v kontextu slovanských jazyků* (2006). V posledních letech náš autor vydává zhruba jednu odbornou knihu ročně,³ nicméně na všech jeho textech, ač vycházejí tak rychle po sobě, je vidět preciznost, „usazenost“ a neuspěchanost. Chci podtrhnout, že Večerka (podobně jako leckterí jeho akademičtí vrstevníci, o nichž jsem se už zmínil) je příkladem akademického autora, který takto plodně píše a publikuje v pravém smyslu *ex abundantia*, a nikoli pod tlakem zhoubné maximy „publish, or perish“ (jež se čím dál častěji prosazuje v mladší a nejmladší generaci zahraničních i našich autorů, leckdy bez skrupulí chrličích množství nedodělků a průměrných prací s cílem opatřit si co nejrychleji a pokud možno s co nejnižším úsilím vyšší akademické grady, aby mohli závčas obsadit pevnější kariérní posty).

Před nedávnem se na pultech knihkupců objevila kniha celkem nenápadná (střízlivá bíločerná obálka s barevnou reprodukcí výřezu z hlaholského rukopisu se hlásí do dnes již početné řady filologicky zaměřených publikací pražského nakladatelství Lidové noviny) a relativně útlá (176 stran, ale řádkování je neobvykle husté), nazvaná *Staroslověnská etapa českého písemnictví*. Sám autor v Předmluvě (s. 9) zmiňuje svou knížku *Slovanské počátky české knižní vzdělanosti*, kterou kdysi vydal (u příležitosti 1100. výročí příchodu Konstantina a Metoděje roku 1963) jako vysokoškolskou učebnici. Říká, že když se po desítkách let znovu vrací k onomu „základnímu tématu“, chce ve své nynější (rozsahem dvojnásobné) publikaci „na rozdíl od tehdejší prosté a jednoduché výkladové linie čtenáři zprostředkovat pohled na vnitřně nejednoduchý, komplikovaný, místy dokonce kontradiktorný způsob jeho explikace, představit aspoň v některých klíčových bodech rozdílné názory na danou problematiku“ a sdělit, který z nich a na základě jakých argumentů pokládá on sám za přijatelný.

Výkladový text je primárně rozdělen do pěti rozlehlejších kapitol podle tematických okruhů: 1. Celkový přehled historický (s. 11–38); 2. Písmo (s. 39–55); 3. Písemnictví (s. 56–88); 4. Jazyk (s. 89–123); 5. Cyrilometodějská tradice v českých zemích (s. 124–134). Ty jsou dále velmi přehledně (s využitím desetinného třídění) členěny do značného množství subkapitol a exkurzů. Není jisté možné na tomto omezeném prostoru podrobněji procházet jednotlivá témata. Z metodologického hlediska je nicméně podstatné, že Večerka v oddílech 1.–4. probírá daná témata vždy s hlavním ohledem na chronologii, a to od počátku (tj. od cyrilometodějské doby) až do doby emauzské (poč. 15. století), mnohdy s přesahy do časů pozdějších, v oddíle 5. pak představuje dějiny naší cyrilometodějské tradice a přehled vývoje vědecké paleoslovenistiky až do dnešní doby,⁴ nevyhýbaje se přitom širším evropským souvislostem. U Radoslava Večerky jakožto autority světového formátu je celkem

samozřejmé, že se před očima čtenáře srozumitelně vypořádává s nedávno vyslovenými, a tedy aktuálními hypotézami (je to např. návrh Imreho Boby lokalizovat cyrilometodějskou misi do poříčí řeky Moravy v Srbsku nebo hypotéza Martina Eggerse umisťujícího Velkou Moravu do středního Potisí – oba „nekonformní“ názory Večerka argumentovaně zamítá). Je ale třeba ocenit i to, že náš autor na mnoha místech znovu předkládá fundovaná shrnutí i starých diskuzí a doplňuje je novými postřehy a argumenty různých autorů i svými vlastními (např. na téma kontinuity slovanské vzdělanosti na Velké Moravě a v Čechách, časové priority hlaholice před cyrilicí, nedokazatelnosti slovanského písma před Konstantinem-Cyřílem, původu a charakteru *Kyjevských listů*, autenticity *Kristiánovy legendy*), už jen proto, že ve změní dnes vydávaných knih a článků (leckdy dokonce vykazujících vnější parametry publikací odborných) se čas od času leckteré starší názory (v odborných kruzích dávno považované za neudržitelné nebo přímo za pavědecké) znovu vynořují a nekritický čtenář je může snadno přejmout.⁵ Košatému seznamu výběrové literatury, jejíž shromáždění je už samo o sobě zásluhou, věnoval autor celých 21 stran (s. 147–167). Práci s knihou zpříjemní dva rejstříky – jmenný (s. 168–171) a (promyšleně podrobný) věcný (s. 172–176).

Mám za to, že věcné poklesky v pravém smyslu v knížce nenajdeme (nepočítáme-li zcela výjimečné drobnosti, např. na s. 66: „píseň [...] obsahovala text věnovaný duším v očistci“ – termín „očistec“ v dané byzantské souvislosti není vhodný, korektnější by bylo „duším zemřelých“). Redakční a tiskové chyby jsou v textu celkem ojedinělé (např. na s. 5 v obsahu chybí k subkapitolám 1.1.2–1.1.4 odkazy na stránky; s. 79 „staroslověnká“; s. 80 „A. Čajka 1910“ místo „F. Čajka 2010“), jeden závažnější „technický“ redakční poklesek (posun čísel stran ve jmenném rejstříku) je dodatečně korigován vloženým opravným lístkem. Grafická stránka knihy je standardní (jistou výtku by zasloužilo snad jen pro četbu málo komfortní husté řádkování), černobílé obrazové přílohy (s. 135–146) mají slušnou kvalitu.

Pro čtenáře knihy, kterou jsme právě představili, může být velmi vhodným doplňkem další nedávno vyšedší (2009) publikace Radoslava Večerky *Charakteristiky současných slovanských jazyků v historickém kontextu*.⁶ Poskytuje totiž při své sevřenosti (pouhých 146 stran) přehlednou, ale přesto zevrubnou informaci o slovanských jazycích. Podrobný výklad je věnován ve většině objemu knížky (s. 11–119) současným živým „tradičním“ spisovným jazykům rozděleným zde podle nejobvyklejší typologie na základě diachronních hledisek do tří skupin: západní (čeština, slovenština, horní a dolní lužická srbština, polština, kašubština), jižní (slovinština, charvátština, srbština, bosenština, makedonština, bulharština) a východní (ruština, ukrajinština, běloruština). Každé skupině je věnován obecný úvod, každý z jazyků je pak dotován obsáhlou kapitolou zpravidla o této struktuře: písmo a grafika, charakteristické znaky jazyka (hláskosloví; morfologie a syntax; slovní zásoba a tvoření slov; dialekty). V případě potřeby je předsunut ještě sociolingvistický úvod jako v případě kašubštiny (jejímž konstituování předcházela komplikovaný vývoj a jejíž status a poměr k polštině dosud není vyjasněn) nebo u charvátštiny, srbštiny a bosenštiny (které jsou tu z důvodu velmi blízké příbuznosti a sto padesát let budovaného společného jazykového povědomí vřazeny do jediné „trojkapitoly“ a u nichž autor považoval za nutné vyjasnit vzájemné pozice a vztah po rozpadu tohoto

srbo-charvátského komplexu). Obsahem druhé, menší části Večerкова výkladu jsou slovanské jazyky nespisovné, mrtvé a tzv. malé spisovné neboli spisovné mikrojazyky (s. 120–142). Nechybí zde samozřejmě delší pasáže o staroslověněštině a církevní slovanštině, je nicméně možná škoda, že náš autor vyhradil až příliš omezený prostor (celkem jen jednu a půl strany) druhým dvěma mrtvým (resp. vymřelým) západoslovanským jazykům, které se nikdy nedočkaly spisovného standardu, polabštině a severní slovinštině. Velmi záslužný a zajímavý (mj. z úhlu pohledu náboženských dějin slovanských etnik) je potom oddíl věnovaný slovanským spisovným mikrojazykům – pokud je mi známo, je to v českém prostředí první takto zevrubné souborné pojednání tohoto tématu. Večerka tyto malé jazyky třídí do šesti skupin podle oblastí, do nichž dané jazyky geneticky náleží (jazyková oblast česká, slovenská, slovinská, srbocharvátská, bulharská, ukrajinsko-běloruská) a vypočítává jich celkem devatenáct. Najdeme zde např. pomačtinu bulharských muslimů, ukrajinsko-běloruskou rutenštinu užívanou v 16.–17. století v polsko-litevském státě či několik variet slovenštiny, které se konstituovaly v 16.–18. století v prostředí různých konfesí primárně pro náboženské účely, a nechybí ani kuriózní „jazyk jediného autora“ – laština básníka Óndry Łysohorského (1905–1989). Každý z výkladových oddílů ve Večerkově knize je vždy uzavřen samostatným bohatým seznamem reprezentativní literatury k tématu. Souhrnnou bibliografi k celému spisu autor proto vynechal – a mám za to, že čtenář této uživatelsky komfortnější volbě rád přitaká. V závěru knihy je nicméně jako velmi žádoucí pomůcka umístěn věcný rejstřík (s. 143–145). Celkově vzato je tato publikace (připravilo ji nakladatelství Euroslavica, které má už bohaté zkušenosti se záluďnostmi odborných slavistických textů) graficky a sazečsky vyvedena ve zcela standardní kvalitě (snad by jen bylo záhodno více využít rozdílných typů a velikostí písma k transparentnějšímu vyjádření hierarchie částí a kapitol), redakčních chyb či chyb tisku – navzdory užití množství rozdílných grafických systémů a několika abeced – nalezneme opravdu jen málo (např. v hornolužickosrbské kapitole na s. 33: *wosrjedž* místo *wosrjedz*, *widzu* m. *widzu*).

Obě publikace, jež jsme si právě představili, nesou rysy, které jsou typické pro většinu monografi profesora Večerky (a jak mohu jako jeho někdejší student dosvědčit, také pro jeho výukové i konferenční přednášky): nenápadně se tu spojuje vysoká úroveň odborného diskurzu, vědecká akribie a precizní argumentace s pedagogickým umem a průzračností výkladového stylu. To umožňuje, že z těchto knih může čerpat nejen kvalifikovaný slavista či bohemista (či student příslušného oboru), ale s chutí a s prospěchem se do nich začte i leckdo, kdo se chce prostě „dovědět něco víc“ k otázkám staroslověnské vzdělanosti a k problematice slovanských jazyků a etnik. Zde mám na mysli především teology, duchovní, studenty teologie a vůbec české křesťany-intelektuály, kteří ve Večerkových knížkách mohou získat hlubokou inspiraci a solidní znalostní fundament pro blížící se cyrilometodějské výročí.

POZNÁMKY

- 7 / Bibliografie profesorových prací byla nedávno publikována: VÍT BOČEK – JANA ZEMANOVA: „Soupis prací Radoslava Večerky“. IN: *Varia Slavica. Sborník příspěvků k 80. narozeninám Radoslava Večerky*, ed. Ilona Janyšková a Helena Karlíková. Praha, Lidové noviny 2008, s. 241–271. Vybraná bibliografie novějších prací je přístupná (spolu s profesním životopisem) na adrese <https://www.muni.cz/people/2246/cv?lang=cs>.
- 2 / Radoslav Večerka: *Altirkenslavische (Altbulgarische) Syntax I–V*. Freiburg im Breisgau, Weiher 1989 (I), 1993 (II), 1996 (III), 2002 (IV), 2003 (V).
- 3 / Zatím posledním vydaným titulem je soubor profesorových starších statí: Radoslav Večerka: *Opera Slavica et Palaeoslovenica Minora*. Brno, Host 2011.
- 4 / Dějiny paleoslovenistiky a (jazykovědné) slavistiky zpracoval náš autor detailně v knize Radoslav VEČERKA: *Jazyky v komparaci 1. Nástin české jazykovědné slavistiky v mezinárodním kontextu*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2008.
- 5 / Za všechny uvedu alespoň „revoluční“ knihu ANTONÍNA HORÁKA: *O Slovanech úplně jinak: co nebylo o Slovanech dosud známo*. Vizovice, Lípa 1991; nebo nedávnou opětovnou edici kdysi populární publikace *Slovanské bájesloví* (1906) Josefa Růžičky (mj. zastánce pravosti RK, RZ a mytologických glos v *Mater verborum*): IRENA ŠINDELÁŘOVÁ – JOSEF RŮŽIČKA: *Mýty a báje starých Slovanů. Bájesloví, bohové, obyčeje, slavnosti, svátky, svatyně*. Praha, Fontána 2003 (I. Šindelářová je editorka a „přepřacovatelka“ původní knihy). Růžičkovu knihu např. Lubor Niederle už na počátku 20. století jednoznačně prohlásil za „bezcestnou“.
- 6 / Kniha má vedle toho ještě graficky nenápadný „nadtitul“ *Jazyky v komparaci 2*, který má naznačovat (volnou) souvislost s jinou Večerkovou knihou s hlavním titulem *Jazyky v komparaci 1*. a podtitulem *Nástin české jazykovědné slavistiky v mezinárodním kontextu* (viz pozn. 4). Nicméně každá z knih vyšla v jiném nakladatelství, každá má naprosto odlišnou grafickou úpravu, věcná návaznost není nijak pevná, jde spíše o „tematickou řadu“.

Jakub Zouhar: Česká dominikánská provincie v raném novověku (1435–1790)
Praha, Krystal OP 2011

Práce si klade za cíl zodpovědět zdánlivě prostou otázku: co dělali členové dominikánského řádu v Čechách, na Moravě a ve Slezsku od husitských válek do konce josefínských reforem? Tato otázka byla dosud prakticky nezodpověditelná, a to i navzdory několika studiím, které k tomuto tématu vznikly. Časové vymezení práce léty 1435–1790 je zřejmé: spodní hranice je dána celkovým předělem v celé společnosti a v katolické církvi zvláště, neboť i na Moravě a v části Slezska zanechali husité výraznou stopu. Horní hranice byla zvolena s ohledem na konec rušení klášterů v českých zemích, které se dostavilo vlastně až s úmrtím jejich iniciátora, císaře Josefa II. Po jeho smrti začíná pro mnohé katolické řády v českých zemích „nový život“, z jejich pohledu zpočátku jistě neradostný, a dominikáni nejsou výjimkou.

Pavel Blažek: Tři dopisy Tomáše Akvinského
Praha, Krystal OP 2010

Publikace obsahuje tři listy Tomáše Akvinského v českém překladu, doplněné o úvodní studie a bibliografii ke každému z nich. Jádrem knihy tvoří Dopis brabantské vévodkyni. Je to jediný z Tomášových listů adresovaný světskému panovníkovi, v tomto případě dokonce panovnici. Akvinský v něm odpovídá na dotazy týkající se některých aspektů její vlády, především problému přípustnosti přijímání peněz a vybírání daní od židů a křesťanů. V listu O obchodování na úvěr se Tomáš vyjadřuje k tomu, co bychom dnes označili jako praxi úvěrového prodejce. Dopis O astrologii pak stručně odpovídá na otázku, zda a za jakých okolností je dovoleno využívat astrologie.

Tomáš Machula – Štěpán Filip OP: Tomismus čtyřiařdvaceti tezí
Praha, Krystal OP 2011

Studie představuje novotomismu na základě dekretu z roku 1914, adresovaného katolickým učitelům filozofie. Obsahuje 24 tomistických tezí, které nejsou pouhým opakováním myšlenek Tomáše Akvinského, ale živou reakcí na stav filozofie a filozofických diskuzí své doby. Přestože jde o dobový disciplinární dokument, je tento seznam tezí dosud zajímavý. Bývá zmiňován jako jeden ze zdařilých pokusů shrnout podstatu tomismu do pregnantně formulovaných stručných bodů. Ukazuje vybroušenost myslí a schopnost přesného rozlišování těch, kteří ho sestavovali; pro seznámení se se základy filozofie novotomismu je čtyřiařdvacet tomistických tezí vynikajícím východiskem.

Lukáš Novák – Petr Dvořák: Úvod do logiky aristotelské tradice
Praha, Krystal OP 2011

Kniha pojednává o aristotelské logice tak, jak ona reflektovala sama sebe. Cílem autorů je představit aristotelskou logiku „zevnitř“: nikoliv jako překonanou historickou fázi vývoje, nýbrž jako svébytný propracovaný systém, který je vybudovaný na vlastních filozofických předpokladech a který nelze dobře pochopit, bude-li interpretován z hlediska logiky moderní. Kniha obsahuje rejstřík, příklady a praktická cvičení.

Jacques Maritain: Odpovědnost umělce
Praha, Triáda 2011. Překlad a doslov Karel Šprunk.

Spis je poslední Maritainovou větší publikací z této oblasti: jejím základem byly přednášky v Princetonu. Po stránce obsahové se v knize *Odpovědnost umělce* stýkají dvě samostatné disciplíny, filozofická estetika a filozofická etika. Maritain ovšem neřeší obecné problémy estetiky nebo obecné problémy etiky. Vychází ze svébytných pojetí teorie umění a teorie mravnosti a na tomto základě pojmenovává vzájemný vztah obou oblastí.

Jean Guittón: Otevřené dopisy
Praha, Triáda 2011. Překlad Dagmar a František X. Halasovi.

V souboru osmatřiceti dopisů se autor vrací k tématům, jež jsou čtenářům jeho knih většinou důvěrně známá, přesto je v nich ještě něco navíc. Jak filozof píše v předmluvě, přál si v těchto dopisech na konci života vyslovit nahlas to, co se předtím nikdy neodvážil říci ani potichu. Spíš přitom nechává nahlédnout hluboko do svého nitra, než by přinášel nějaká senzační odhalení. Guittón tu prostě nadlehčenou formou listů proslulým i málo známým adresátům vesele i vážně, ale vždy s cudností a něhou probírá věčné problémy lidstva, ať se jmenují láska, smrt, čas anebo Bůh.

Lukáš Novák: Scire Deum esse / Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy
Praha, Kalich 2011

Monografie se věnuje výkladu Scotova filozofického odkazu – totiž jeho koncepci metafyziky jakožto aristotelské vědy, která zkoumáním povahy jsoucna jakožto jsoucna a jeho transcendentálních vlastností odkrývá metafyzickou nutnost Boží existence. Scotův důkaz je v posledku metafyzickou

výpovědí o povaze jsoucna jako takového; zároveň však dosvědčuje epistemickou pravdu o transcendentálním dosahu lidského poznání, o schopnosti našich z konečných jsoucen vzatých pojmů vypovídat o Nekonečném.

Prokop Brož: Kristus, Duch a jednota církve v dějinách / Ekleziologie J.A. Mohlera
Praha, Karolinum 2011

Kniha se zabývá teologií církve Johanna Adama Mohlera (1796–1838), významného myslitele katolické tubingenské školy a zakladatelské osobnosti moderní katolické ekleziologie. Mohlerovo dílo, které je zde představeno ve svém vývoji, stojí u zrodu dnes významné teologické tradice a bylo přijato oficiální naukou I. i II. vatikánského koncilu. Český čtenář se tak může poprvé důkladně seznámit s autorem, který je důležitým klíčem k pochopení současné ekleziologie a jehož práce se staly nedílnou součástí teologie 19. i 20. století.

Benedikt XVI: Přednáška v Řezně a další projevy
Klášterní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2011. Předmluva Tomáš Halík.

Kniha zahrnuje přednášky Víra, rozum a univerzita na Univerzitě v Řezně, Přednášku o počátcích západní teologie a kořenech evropské kultury v pařížské Collège des Bernardines, Projev ve Vladislavském sále na Pražském hradě, Projevy před poslanci britského a německého parlamentu, Promluvy v jeruzalémském památníku Jad Vašem a newyorském Ground Zero, Odpověď na novinářskou otázku cestou do Portugalska.

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI: Ježíš Nazaretský II. / Od vjezdu do Jeruzaléma do zmrtvýchvstání Brno, Barrister a Principal. Překlad Daniela Blahutková, odborná spolupráce Dagmar Pohunková a Ladislav Heryán.

Kniha sleduje celek biblického poselství i historické okolnosti Ježíšova působení. Ukazuje, proč Ježíš zemřel. Přibližuje se k tajemství zmrtvýchvstání a rozkrývá základ křesťanské naděje.

**Jiří Rajmund Tretera – Záboj Horák: Slovník církevního práva
Praha, Grada 2011**

Slovník církevního práva je prvním českým slovníkem specializovaným na vysvětlení pojmů souvisejících s organizací jednotlivých církví. Všímá si všech významnějších prvků jejich vnitřních systémů a právních ustanovení, srovnává užívání termínů v různých církvích a náboženských společnostech i ve státních předpisech o církvích. Slovník usiluje o objasnění správného použití jednotlivých výrazů v jazyku obecném i literárním.

**Pavel Marek a kol.: Jan Šrámek a jeho doba
Brno, CDK 2011**

Monografie je sondou do životního díla jedné z pozoruhodných postav moderních českých dějin, katolického duchovního a křesťansko-sociálně orientovaného politika, který v roli zakladatelské osobnosti výrazně poznamenal dějiny českého politického katolicismu a vtiskl mu osobité rysy.

Jiří Kuthan – Jan Royt: Katedrála sv. Víta, Václava a Vojtěcha / Svatyně českých patronů a králů Praha, Nakladatelství Lidové noviny ve spolupráci s Katolickou teologickou fakultou Univerzity Karlovy 2011

Výpravná publikace od renomovaných historiků středověkého umění a architektury podrobně seznamuje čtenáře se svatovítskou katedrálou a její historií. V žádném jiném monumentu nejsou tak výrazně vepsány dějiny českých zemí a jejich obyvatelstva jako právě ve svatovítské katedrále. Lze ji nahlížet a vykládat z rozmanitých úhlů, jež můžeme považovat za oprávněné, ale nelze nevnímat aureolu posvátnosti, která katedrálou prostupuje a vyzařuje z ní. Doplněno množstvím barevných fotografií.

**Rabi Šlomo Ganzfried: Kicur šulchan aruch, Kniha I.
Agadah 2011. Překlad Miriam Havelková.**

Základní halachické dílo překládané pro svou popularitu po celém světě již více jak jedno století. Výtažek nejdůležitějších částí práva náboženského, civilního i majetkového. Kniha se užitečně a přehledně věnuje nejčastějším tématům každodenního židovského ortodoxního života. Obsahuje i doposud publikované poznámky z novodobých vydání, které upřesňují vztahy k dnešní tradici a moderní době. První část z dvoudílného svazku.

Helena Soukupová: Anežský klášter v Praze
Praha, Vyšehrad 2011

Autorka knihy se v deseti kapitolách postupně zabývá osobou zakladatelky, vznikem a vývojem františkánského řádu i jednotlivými etapami stavebního vývoje kláštera; těžiště její práce spočívá v interpretaci středověkého programu. Kniha reaguje na nejnovější českou i zahraniční literaturu a přináší množství plánů a unikátních fotografií v nové grafické úpravě prof. Rostislava Vaňka.

Anotace připravili Jana Nosková a Benedikt Mohelník OP.



English Summary – Czesław Miłosz

Jeremy Driscoll OSB

The Witness of Czesław Miłosz

J. Driscoll's study attempts to arrange an introduction to the religious way of reading the works of C. Miłosz. Besides the biographical introduction the author highlights certain moments in the works of Miłosz, which refer to his relationship to the questions of Christian faith. He shows that Miłosz always consciously considered himself to be a religious author; however it did not prevent him from thematizing his own search and struggle for faith. He used a poetic language still having the power to express an authentic relationship to the sacred against the artificial constructions of theologians. The key question of the presence of evil in the world inevitably brings Miłosz to the proximity of gnosis; Driscoll, however, shows also a dimension much more Christian in his relationship to the Book of Job. The author displays on the paradigm of the Theological Treatise and some other later poems Miłosz's relationship to the specific features of Catholic piety, especially to Marian devotion, which at the same time can be seen as a kind of legitimization of the poet's relationship to the beauty of the world.

Jerzy Szymik

"Christ is Here, Because..."

The Anthropocentrism of Miłosz's *theologia crucis*

The Polish priest and expert on Miłosz's work in this study deals with some key features of Miłosz's Christianity. He considers the motive of the Incarnation in Miłosz's thinking, which finds itself more related to the Thomistic tradition than to the Scotistic one. The author analyzes the motive of a suffering God – Christ beholding a seemingly empty and silent heaven, and refers to the influence of the thoughts of Oscar Miłosz and Simone Weil. Finally, he concentrates on the "Folly of the Cross", which – when connected with the Resurrection is for Miłosz the guarantee of a sense of the world. But at the same time the author shows how all these categories are carried rather by a poetic spirit, which is indeed extremely sensitive to religious and theological contents, but often lacks the proper knowledge and accuracy of their usage.

Aleksander Fiut

A Moment of Eternity

Between Faith and Unfaith

The prominent Polish literary historian and interpreter of Miłosz's work analyzes in his study of primarily late Miłosz poems, and shows how the religious experience is there thematized. The author points out how the polyphonic nature of poems allows the fine screening of various religious

feelings, how this authorizes the plurality of viewpoints from the declaration of faith, including expression of doubt, to the straight atheistic position. Personal perspective enables a move from intimate, private confessions to hiding behind a mask to reconstruct the feelings and opinions of another person, whereas particularity of each position is all the time clearly articulated. In other words, the religious experience is no longer an abstract concept, but it becomes a specific description of the experience of someone particular in a particular moment.

“One Step Forward, One Step Back...”

Interview with the Literary Historian Łukasz Tischner

The interview of Jaroslav Šubrt with the Polish literary historian Łukasz Tischner places Miłosz into a broader context of Polish literature, from which he stands out – for example – alone by his claim to religious values. There are meetings mentioned with people who have greatly influenced him; he himself is mentioned in regard to his relationship to gnosis, the key theme of religious imagery and the danger of its erosion. The end of the interview is dedicated to the relationship between Miłosz and the well known Polish priest Józef Tischner.

On the Theological Treatise

In connection with the new translation of Miłosz's Theological Treatise, the editorial board of *Salve* contacted several personalities, and asked them to write their reflection on the opus in question. There are presented thoughts of the Czech philosopher Professor Jan Sokol, of the Polish Dominican Professor Jacek Salij O.P., of the Czech historian of literature Docent Jaroslav Med, the director of the Polish Culture Centre “Pogranicze”, Krzysztof Czyżewski, the Czech priest and philosopher Professor Tomáš Halík, and Polish Dominican and president of the foundation “Ponad Granicami” Tomasz Dostatni O.P.

On the Border between Reason and Imagination

The Letters of Thomas Merton and Czesław Miłosz

This block contains a brief selection of letters of Czesław Miłosz to an American Trappist monk Thomas Merton from the end of the 50's and 60's of the last century. They record the transitory period of Miłosz's life when he accepted the position at the University of California in Berkeley, and was solving a series of personal dilemmas associated with emigration and the adoption of a new way of life. In Merton he found an understanding and attentive partner to hear his spiritual, cultural and human questions and considerations, and their correspondence, presented at least in a fraction, is a valuable document not only about the relationship of two great artistic spirits, but also about the atmosphere in the Church towards the Vatican II.

An American Perspective of Czesław Miłosz**(To the Hundredth Anniversary of the Poet's Birth)**

This issue of *Revue Salve* are completed by two poetic memories of Czesław Miłosz from the pen of Edward Hirsch and Jane Hirshfield. Meditative commemorative texts and poems reveal how Miłosz and his poetry are perceived in America, and what he had transmitted to his readers.

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

číslo 3 ročník 21 (2011)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1-Hradčany
tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, s. r. o.

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301