

Erich
Auerbach
Mimesis
*Zobrazení skutečnosti
v západoevropských
literaturách*

MLADÁ FRONTA 1998

(1) Odyseova jizva

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

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

Při vylíčení příběhu jsem dosud pomlčel o řadě veršů, které ho uprostřed děje přerušují. Je jich přes sedmdesát – příběh sám pak zahrnuje zhruba čtyřicet veršů před přerušením a čtyřicet veršů po něm. K přerušení dojde právě v místě, kde služebná pozná jizvu, tedy v kritickém okamžiku, a líčí se v něm původ jizvy, nehoda z Odyseova mládí, k níž došlo při lovu na kance, jehož se Odyseus zúčastnil při návštěvě u dědy Autolyka. Toho se nejdříve využije k čtenářskému poučení o Autolykovi, o jeho sídle, o tom, jak je vlastně spřízněn

s Odysseem, jakou má povahu, a neměně podrobně a půvabně o tom, jak se choval při narození vnuka; poté následuje návštěva jinošského Odyssea; uvítání, hostina na uvítanou, spánek a probuzení, ranní odchod na lov, vyslídění zvířete, střetnutí, zranění Odyssea způsobené kančím tesákem, ovázání rány, uzdravení, návrat na Ithaku, starostlivé vyptávání rodičů; všechno se vypravuje opět s dokonalým vystižením věci a spojovacích článků, přičemž se nic nezastírá. A pak teprve se vypravěč vrátí do Pénélopiny komnaty a teď teprve Eurykleia, která před přerušením poznala jizvu, leknutím upustí zvednutou nohu do džberu.

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

Goethe a Schiller, kteří koncem dubna 1797 korespondovali nikoliv sice o této epizodě, ale o „retardaci“ v homérických básních vůbec, kladli ji do přímého protikladu k napětí – nepoužili sice toho pojmu, ale jasně na něj mysleli, neboť v retardaci spatřovali prvek vyhraněné epicky v protikladu k tragickému (dopisy z 19., 21. a 22. dubna). Také já považuji retardaci, „předjímání a vracení“ děje pomocí vsuvek v homérických básních za protiklad k napínavému spění za cílem a Schiller má, pokud jde o Homéra, rozhodně pravdu, domnívá-li se, že se tam líčí „jen klidné zdebyť a přirozená působnost věcí“; účelu se dosahuje „již v každém hybném bodě“. Schiller i Goethe však povyšují homérickou metodu na zákon epického básnictví vůbec

a Schillerova slova, která jsem citoval, mají platit vůbec pro epického básníka na rozdíl od básníka tragického. Ve staré i nové době však vznikla významná epická díla, která naprosto nejsou psána tímto retardujícím způsobem, nýbrž naopak jsou plná napětí a „olupují nás o niternou svobodu“, což Schiller povoluje pouze tragickému básníkově. A kromě toho považuji za nedokazatelné a nepravděpodobné, že by v homérických básních v této věci rozhodovaly estetické úvahy nebo i jen estetický cit, jak si to představovali Goethe a Schiller. Účinek je ovšem přesně takový, jak jej popisují, a vyplývá z toho i pojem epická, příznačný pro oba básníky a pro spisovatele, které do značné míry ovlivnila klasická antika, ale vlastní povaha retardace tkví podle mého názoru v něčem jiném, totiž ve snaze homérického stylu i tu nejmenší zmíněnou věc jasně osvětlit a ztvárnit. Exkurs o původu jizvy se nijak zásadně neliší od četných míst, kde se hned na místě popisuje druh a původ nově uvedené osoby, nového předmětu nebo náčiní, a to třeba i uprostřed bojové věry, nebo kde se vypravuje o bohu, který se zrovna objevil, o jeho posledním působení, o tom, co tam tropil a kudy dorazil až sem; ba podle mého názoru lze dokonce i epiteta nakonec odvodit z této snahy o smyslové ztvárnění jevů. V našem případě jde o jizvu, která se objeví v průběhu děje; a homérický cit nesnese, aby se jen tak vynořila z nevyjasněných temnot minulosti; je jí třeba objasnit a s ní kus hrdinovy krajiny mládí – nejnak než v Iliadě, kde už hoří první loď a Myrmidoni se konečně odhodlávají přispěchat na pomoc, ale stále ještě je dost času nejen na nádherné přirovnání k vlkům, nejen na seskupení myrmidonských šiků, ale i na přesné vylíčení původu několika podvůdců (II. 16, 155 a n.). Estetický účinek, jehož se tím dosahovalo, vzbudil ovšem brzy pozornost a byl také vyhledáván; ale původnější byl jistě základní impuls homérického stylu: zpřítomňovat jevy náležitě ztvárněné, ze všech stran hmatatelné a viditelné, s přesně vymezenými prostorovými a časovými vztahy. Podobně je tomu i s niterným děním: ani zde nesmí zůstat nic skryto a nevyřčeno. Homérovi lidé beze zbytku odhalují své nitro řečí, která je i v afektu vyvážená; co nevyšloví před ostatními, o tom se rozhovoří v srdci, takže čtenář se to dozví. V homérických básních se děje mnoho strašného, ale nikdy se to neděje mlčky; Polyfém osloví Hektora s Achillem před bojem i po boji; a žádá pobije; obšírně mluví Hektor s Achillem před bojem i po boji; a žádá ný projev není natolik naplněn strachem nebo hněvem, aby ztratil nebo zpřeházel prvky logicky členěného jazyka. To ovšem platí nejen o ústních projevech, nýbrž o zpodobování vůbec. Jednotlivé články jevů všude vytvářejí jasně vztahy; spousta spojek, adverbii, partikulí a jiných syntaktických prostředků, jasně významově určených a jem-

ně odstupňovaných, vyznačuje osoby, věci a dějové úseky a zároveň je neustále lehce a plynule spojuje; jednotlivé jevy i jejich vztahy, časová, místní, kauzální, finální, konsektivní, srovnávací, koncesivní, antitetická a podmiňující překřížení vstupují do světla v dokonalém tvaru; takže jevy plynou nepřetržitě a v rytmickém pohybu, nikde se neobjeví tvar, který by byl fragmentární nebo jen zcela osvětlený, nikde mezera, rozsedlina, pohled do neprobádaných hlubin.

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

Svrážnost homérského stylu vynikne ještě více, srovnáme-li ho s jiným neméně antickým a neméně epickým textem ze světa jiných forem. Vybral jsem si k tomu Obětování Izáka, příběh jednotně zredigovaný takzvaným Elohistou. V překladu zní začátek takto: Po těchto událostech zkoušel Bůh Abraháma. Pravil k němu: Abraháme! Odpověď: Tu jsem. – Už začátek nás zarazí, přistupujeme-li k němu po Homérovi. Kde dlí ti dva, co tu rozmlouvají? O tom se nic nepraví.

Čtenář však ví, že neprodávají na stejném pozemském místě, že jeden z nich, Bůh, nutně odněkud přichází a proniká do pozemskosti z výšin či hlubin, aby promluvil k Abrahámovi. Odkud přichází, odkud se sklání k Abrahámovi? O tom se nic nepraví. Nepřichází jako Zeus nebo Poseidón od Ethiopů, kde se pokochoval obětní hostinou. Nepraví se také nic o důvodu, jež ho přiměl k tomu, aby Abraháma tak strašně zkoušel. Neprojednal jej rytmickou řečí jako Zeus s ostatními bohy na poradním shromáždění; a také se nám nic nepraví o tom, jak rozhodl ve vlastním srdci; nečekaně a záhadně to proniká z výšin nebo hlubin na scénu a volá: Abraháme! Mnozí hned poznávají, že to vyplývá ze zvláštní židovské představy Boha, která se naprosto lišila od představ řeckých. To je správné, ale není to nic platné. Neboť jak vysvětlit židovskou představu Boha? Už jejich někdejší pouštní bůh neměl podobu ani sídlo a byl sám; jeho nepodobitelnost a osamělost se v boji s poměrně mnohem názornějšími bohy předaojského okolí nakonec nejen uchovala, ale dokonce ještě ostřeji vyhranila. Židovská představa Boha není ani tak příčinou, jako spíš symptomem židovského pojetí a vyjadřování. To se ještě víc ozřejmí, obrátíme-li se teď k druhému rozmlouvajícímu, k Abrahámovi. Kde prodává? Nevíme. Říká sice: Tady jsem – ale hebrejsky to znamená jen asi „viz mne“, nebo jak překládá Gunkel „postloučám“, a rozhodně to neznamená skutečné místo, kde Abrahám stojí, nýbrž jeho mravní místo ve vztahu k Bohu, který ho zavolal: očekávám zde tvůj příkaz. Kde však skutečně dlí, zda v Beerebě v zemi Filištínů nebo jinde, zda v domě nebo pod širým nebem, o tom se nic nepraví; vypravěče to nezajímá, čtenář se to nedozví, a nejasné zůstává i to, čím se zrovna zabýval, když ho Bůh zavolal. Abychom si uvědomili ten rozdíl, vzpomeneme třeba na Hermovu návštěvu u Kallypsy, kde se mnoha verši popisuje pověření, cesta, příchod a přijetí návštěvníka, situace a zaměstnání návštěvené; a dokonce i tam, kde se bohové jen nakrátko náhle objeví, aby pomohli některému oblíbenci, nebo aby oklamali či zničili nenáviděného smrtelníka, pokaždé se přesně popisuje, jak vypadají, a často i to, odkud přišli a jak zase zmizeli. Zde se však zjevuje Bůh, který nijak nevypadá (a přesto se „zjevuje“), přichází odkudsi, slyšíme jeho hlas, a ten volá pouze jméno, bez adjektiva, bez popisného vystižení oslovené osoby, jak se sluší na homérské oslovení; a také na Abrahámovi není nic postžitelného než slova, jimiž odpovídá Bohu: Himne-ni, viz mě zde – což ovšem navozuje neobyčejně výrazné gesto poslušnosti a odevzdání – čtenáři je však ponecháno na vůli, aby si je představoval sám. U obou hovořících vyvstávají jen krátká, úsečná, ostře na sebe narážející slova bez jakéhokoliv úvodu; nanejvýš ještě představa gesta odevzdá-

na“ neznamená časové vymezení, tak ani „Jeruel v zemi Moria“ ne- znamená vymezení místní; neboť v obou případech není udáno proti- určení, jako nevíme, v kterou denní dobu Abraham pozvedl zrak, neznáme ani místo, odkud vyrazil – Jeruel není důležitý jako cíl pozemské pouti zeměpisným vztahem k jiným místům, nýbrž jako zvlášť vyvolené místo se vztahem k Bohu, který je určil za dějiště, a proto musí být jmenováno.

Ve vyprávění samém se objevuje třetí hlavní osoba: Izák. Zatímco Bůh, Abraham, služebníci, osel a náčini se nazývají prostým jménem bez uvedení vlastnosti nebo jiných znaků, stojí u Izáka apoziice; Bůh pravi: Vezmi Izáka, svého jediného syna, kterého miluješ. Tím však není označen Izák i mimo vztah k otcí a mimo tento příběh; nejde o žádná popisná rozvedení a přerušení, neboť tato charakteristika ne- vymezuje Izáka odkazy na jeho existenci; může být krásný nebo ohyzdný, chytrý nebo hloupý, velký nebo malý, příjemný nebo odpu- divý – o tom se zde nic neříká. Říká se jen to, co je třeba o něm vědět v dané chvíli a na tomto místě, pro tento děj – aby se zdůraznilo, jak strašlivá je Abrahamova zkouška, a že Bůh si toho je dobře vědom. Tento protikladný příklad osvětlí význam popisných adjektiv a od- boček v homérských básních; tam se poukazem na obecnou a takřka absolutní existenci popisovaného, jež není zcela v zajetí dané situace, znemožňuje čtenáři jednostranně se soustředit na momentální krizi; i v nejstrašlivějších událostech se tak zabraňuje vzniku tísnivého na- pětí. Ale zde, při Abrahamově oběti, je tísnivé napětí přítomno; to, co chtěl Schiller vyhradit tragickému básníkovi – aby nas olupoval o ni- ternou svobodu, naše niterné mohutnosti (Schiller říká „naši činnost“) zaměřil a soustředil jiným směrem –, toho je dosaženo v tomto bib- lickém příběhu, který přesto musíme označit za epický.

Tentýž protiklad vyvstane, porovnáme-li užítí přímé řeči. I v bib- lickém příběhu se mluví; ale řeč neslouží jako u Homéra ztvárněnému vyjádření názorů, nýbrž naopak: poukazem na cosi nevysloveného. Bůh udílí rozkaz přímou řečí, zamlčuje však motiv a záměr; Abraham po přijetí rozkazu zmlkne a koná, co mu je prikázáno. Rozhovor Abraham a Izáka cestou k obětišti pouze přerušuje těžké mlčení, které se tak stane ještě tísnivějším. Izák s dřívím a Abraham s ohněm a nožem „šli oba spolu“. Izák váhavě nadhodí otázku po ovcí a Abra- hám odpoví známým způsobem. Poté se v textu opakuje: „A šli oba spolu“. Nic se přímo nevysloví.

Těžko si lze představit větší stylové protiklady, než jaké vládnou mezi oběma skoro stejně starými epickými texty. Na jedné straně ztvárněné, rovnoměrně osvětlené, místně a časově určené výjevy odehrávající se v popředí a v nepřetržitém sledu; myšlenky a city vy-

ní; vše ostatní zůstává nejasné. A k tomu přistupuje dále, že oba ho- vorící nestojí na stejné rovině; umístíme-li Abraháma do popředí, kde si ho představí ležícího nebo klečícího nebo s rozpráženými ru- kama se sklánějícího nebo vzhlížejícího, Bůh tam přítomen není: Abrahamova slova a gesta směřují kamsi dovnitř obrazu nebo do výše, k neurčitěmu, temnému místu, které rozhodně není v popředí a odkud k němu doléhá hlas.

Po tomto začátku vydává Bůh rozkaz a začne vlastní vyprávění; každý je zná; probíhá bez vsuvek, v několika hlavních větech s velmi chudým syntaktickým spojením. Bylo by nemyšlitelné popisovat ná- číní, jehož se používá, krajinu, již se prochází, služebníky nebo osla, kteří provázejí průvod, zmínit se třeba o tom, jak se k nim přišlo, velebit jejich původ, materiál, tvar nebo užitečnost; nesnesou jediné adjektivum; jsou to služebníci, osel, dřevo a nůž, jinak nic, žádné epiteton; slouží účelu, který prikázal Bůh; čím jsou jinak, čím byli nebo budou, zůstává utajeno. Ubírají se určitou cestou, neboť Bůh označil místo, kde se má obětovat; ale o cestě se pravi pouze, že trvala tři dny a že měla záhadný průběh; Abraham se „časné zrána“ vydal na cestu s průvodem a ubíral se k místu, o němž hovořil Bůh; třetího dne pozvedl oči a zdálky to místo spatřil. Pozvednutí očí je jediným gestem, ba vůbec to jediné, co se o cestě pravi, a třebaže z toho jasně vyplývá, že místo je vyvýšené, svou výlučností zesiluje dojem prázd- ného putování; jako by Abraham cestou nepohlédl vpravo ani vlevo, jako by u sebe i u svého průvodu potlačil jakékoliv projevy života s výjimkou kráčejících nohou. Tak se cesta mění v jakési mlčenlivé kráčení nejistotou a prozatímností, je jakýmsi zatajením dechu, dě- ním, které nemá přítomnost a je vklíněno mezi minulé a nastávající jako nevyplněné trvání, jež je však přesně vymezeno: tři dny! Takové tři dny si přímo žádají symbolický výklad, jehož se jim později dosta- lo. Začaly „časné zrána“. Ale v kterou chvíli třetího dne pozvedl Abraham oči a spatřil cíl? O tom v textu nic nestojí. Zřejmě nikoli „pozdě večer“, neboť patrně ještě zbyl čas na výstup a obětování. „Časné zrána“ tu není tedy kvůli časovému určení, nýbrž má mravní význam: vyjadřuje pohotovost, úzkostlivě přesnou poslušnost těžce zkoušeného Abraháma. Hořké je pro něho jito, kdy chystá osla, svo- lává služebníky a syna Izáka a vydává se na cestu; je však posluš- ný, putuje až do třetího dne, kdy pozvedne oči a spatří ono místo. Nevíme, odkud přichází, ale cíl je udán přesně. Jeruel v zemi Moria. Které místo to bylo, není dnes jasné, protože „Moria“ se tam později dostalo asi náhradou za jiné slovo – v každém případě však bylo uvedeno a v každém případě šlo o obětiště, jemuž se Abrahamovou obětí mělo dostat zvláštního posvěcení. Zrovna tak jako „časné zrá-

jádréné; události probíhající poklidně a bez napětí. Na druhé straně se na událostech vyhmátne jen to, co je důležité pro cíl děje, ostatní zůstává skryto; zdurazňují se jen rozhodující vrcholy děje, to, co leží mezi tím, je nepodstatné; místo a čas nejsou určeny a vyžadují výklad; myšlenky a city zůstávají nevyřčeny, sugestivně vyplývají z mlčení a z úsečných rozmluv; celek, v krajním a nepřetržitěm napětí zaměřen k cíli, a proto mnohem jednotnější, je záhadný a má složitě pozadí. Toto poslední slovo bych chtěl ještě podrobněji vysvětlit, aby nedošlo k nedorozumění. Předtím jsem řekl, že homérský styl probíhá v popředí, protože přes četné skoky vpřed a vzad v něm jako jediná, neperspektivní přítomnost působí vždy to, co se právě vypravuje. Z rozboru elohistorického textu však vyplývá, že slova lze užít šířeji a hlouběji. Ukazuje se, že dokonce i osobu lze vylicít „se složitým pozadím“: Bůh v bibli je vždy takový, neboť ho nelze postihnout v přítomnosti jako Dia; pokaždé se z něho zjeví jen „něco“, vždy je zakotven v hlubinách. Ale i lidé biblických příběhů mají „složitější pozadí“ než lidé homérští; jejich čas, osud a vědomí jsou mnohem hlubší; ačkoli jsou skoro vždy v zajetí události, která je zcela vsřebává, přesto se jí neodevzdávají s takovým sebezpřítomněním, aby si stále neuvědomovali to, co se jim přihodilo dřív a jinde; jejich myšlenky a pocity jsou mnohověstnější a spleťtější. Abrahamovo počínání nevyplývá jen z toho, co se s ním v daném okamžiku děje, ani z jeho charakteru (jako počínání Achillovo ze smělosti a hrdosti, Odysseovo z obratnosti a bystré vypočítavosti), nýbrž z toho, co se mu přihodilo dřív; vzpomíná si, neustále si v nitru uvědomuje, co mu Bůh přislíbil a co se na něm už splnilo – jeho nitro vzrušeně kolísá mezi zoufalým vzepřením a nadějným očekáváním; jeho mlčenlivá poslušnost je mnohověstná a má pozadí – do takových problematických niterných rozpoložení se nemožno vůbec dostat homérské postavy, jejichž osud je jednoznačně určen a které se každého dne probouzejí jakoby poprvé; jejich afekty jsou sice prudké, ale jednoduché a projevují se ihned. Jaké složitě pozadí mají naproti tomu charakteru jako Saul nebo David, jak spleťtí a mnohověstné jsou lidské vztahy třeba mezi Davidem a Absolonem, mezi Davidem a Joabem! U Homéra si nelze představit tak složitě „pozadí“ psychologické situace, jak ji spíš naznačuje než vyslovuje příběh o smrti Absolonově a jeho dohra (2. Sam. 18 a 19, tzv. Jahvisty). Zde nejde jen o složitě pozadí či dokonce o propastně duševní pochody, nýbrž také o složitě pozadí místní. Neboť David není přítomen na bitevním poli; ale stále tam působí vyzatování jeho vůle a pocitů, což ovlivňuje i vzpurného a bezohledně si počínajícího Joaba; ve velkolepé scéně se dvěma posly je složitě místní a psychologické pozadí dokonale vy-

jádrěno, aniž by se o onom druhém pozadí přímo hovořilo. Jak naproti tomu Achilles, posílající Patrokla nejdříve na výzvědy a pak do boje, skoro zcela mizí z přítomnosti, jakmile v ní není tělesně přítomen! Nejdůležitější je však niterná mnohověstnost jednotlivých postav; s tou se u Homéra skoro neseťkáme, leda v podobě vědomého kolísání mezi dvěma možnými způsoby jednání; jinak se mnohověstnost duševního života projevuje u něho pouze následností, sledem afektů; židovští spisovatelé dovedou však vyjádřit současně několik vrstev vědomí a jejich střetání. Homérské básně, jejichž smyslová, jazyková a především syntaktická kultura se zdá mnohem vyšší a vyvinutější, skýtají nicméně poměrně jednoduchý obraz člověka; a vůbec jednoduchý je i jejich vztah ke skutečnosti života, který líčí. Rádost ze smyslového zdebyťtí jim znamená vše a jejich nejvyšší snahou je zpřítomnění. Uprostřed bojů a vášní, uprostřed dobrodružství a nebezpečí nám líčí lovy a hostiny, paláce a pastýřská obydlí, turnaje a dny koupání – abychom hrdiny názorně spatřili v jejich životních zvycích a při pohledu na ně měli radost z toho, jak se kochají plnokrevnou přítomností líbezně vsazenou do obyčejů, krajiny a každodenních zvyklostí. A tak nás okouzluje a lichoťtí se nám vtírají, tak-že prožíváme s nimi skutečnost jejich života – dokud ty básně slyšíme nebo čteme, nezáleží na tom, uvědomujeme-li si, že všechno je pouhá báň, že všechno je „vylhané“. To, že se Homérovi často vyčítala lež, nijak neoslábuje jeho působivost; nemusí se dovolávat historické skutečnosti příběhů, jeho skutečnost je dostatečně silná; opraďá nás, zaplétá nás do příběhů a to mu stačí. V onom „skutečném“, soběstačném světě, do něhož nás čarovně vtaňuje, není nic než právě tento svět; homérské básně nic neskrývají, není v nich žádná nauka, žádný tajemný druhý smysl. Homéra lze analyzovat, jak jsme se o to zde pokusili, nelze ho však vykládat. Pozdější, alegoricky zaměřené proudy zkusily své vykladačské umění i na něm, ale nevedlo to k ničemu. Vymyká se takovému postupu; výklady jsou násilné a za vlasy přitahované a nekrytalizují v jednotnou nauku. Obecné úvahy, na něž tu a tam narazíme – v naší epizodě například ve verši 300: neboť v nešťtí lidé rychle stárnou – svěďtí o klidném přijímání lidských udělů a nijaké potřebě nad nimi hloubat, tím méně o vášnivém impulsu, ať už vzpouře nebo extatickém odevzdání a podřízení.

Zcela jinak je tomu v biblických příbězích. Tam nejde o okouzlení smyslu, a působí-li přesto velmi živě na smysly, je to proto, že etické, náboženské a niterné dění, o němž tam jediné jde, se konkretizuje ve smyslovém materiálu života. Z náboženského záměru zato vyplývá absolutní požadavek historické pravdy. Příběh Abraham a Izaka není lépe doložen než příběh Odysseův, Pénelopin a Euryklein; obojí je

pověst. Avšak biblický vypravěč, Elohista, musel věřit v objektivní pravdu vyprávění o Abrahámově oběti – existence posvátných životních zvyklostí byla založena na pravdivosti těchto a podobných příběhů. Vášnivě jim musel věřit – nebo musel vědomě lhát, jak se domnívali nebo snad stále ještě domnívají osvícenští interpreti, a to nijak neškodně jako Homér, který lhal, aby se zalíbil, nýbrž jako vychýtralý politický lhář, který lhal v mocenském zájmu. Mně se osvícenský názor zdá psychologicky absurdní, ale i kdybychom jej připustili, je vztah k pravdivosti příběhu přesto mnohem vášnivější, jednoznačnější než vztah Homérův. Musel napsat přesně to, co vyžadovala jeho víra v pravdivost tradice, nebo viděno očima osvícence, co vyžadoval zájem o její pravdivost – v každém případě to jeho volnou, vynalézavou nebo popisnou fantazii svíralo do těsných hranic; jeho činnost se musela omezit na to, aby působivě zredigoval zbožnou tradici. To, co vytvářel, neusilovalo tedy především o „skutečnost“ – pokud se mu dařilo i to, byl to vždy jen prostředek, nikoliv účel –, nýbrž o pravdu. Běda tomu, kdo v ni nevěří! Celkem snadno lze mít historicko-kritické pochybnosti o trojské válce a Odysseových bludných cestách, a přesto při četbě Homéra prožíval to, oč Homérovi šlo; kdo však v Abrahámovu oběť nevěří, nemůže chápat jeho příběh ve smyslu, pro který byl napsán. Ba je třeba zajít ještě dál. Nárok na pravdivost je v bibli nejen mnohem pronikavější než u Homéra, je však zároveň tyranský; vylučuje jakékoliv nároky. Svět příběhů z Písma svatého se nespokojí nárokem na historicky pravdivou skutečnost – prohlašuje, že je jediným pravdivým světem, který vládně nade vším. Ostatní příběhy, děje a pořádky nemají právo vystupovat nezávisle na něm, a je stanoveno, že všechno, příběhy všech lidí vůbec, se zařadí do jeho rámce a podřídí se mu. Příběhy Písma svatého nežebrají o naši přízeň jako příběhy Homérovy, nevtrájejí se nám, aby se zalíbily a okouzly – chtějí si nás podrobit, a vzpíráme-li se, stáváme se rebely. Marné je namítat, že to zachází příliš daleko, že se tu mocensky prosazuje náboženská nauka a nikoliv příběh; neboť tyto příběhy nevyprávějí pouhou „skutečnost“, jako u Homéra. V nich se ztělesňuje nauka a zaslíbení, jsou s nimi nerozlučně spjaty; právě proto mají pozadí a jsou nejasné, mají druhý, skrytý smysl. V Izákově příběhu není temný, náznakový a mnohovýznamný jen zásah Boha na počátku a na konci, nýbrž i vše faktické a psychologické mezi tím; a vyžaduje to tudíž hloubavého pohroužení a výkladu, přímo to po něm volá. Že Bůh strašlivě pokouší i nejzbožnějšího, že před Bohem je možná jen bezpodmínečná poslušnost, ale že jeho zaslíbení je nevyvratné, i když jeho úrady vyvolávají krajní pochyby a zoufalství – to jsou snad nejdůležitější poznatky vyplývající z Izákova příběhu

– ale jimi se text natolik znejasní, natolik zatíží obsahem, tolika náznaky o podstatě Boha a o chování zbožného člověka, že věřícího to vždy znovu nutí, aby se do něho pohroužil a v každé jednotlivosti se přídíl po světle, jež je tam třeba skryto. A protože v příběhu je opravdu leccos temné a nevylovené a protože ví, že Bůh je Bůh skrytý, nalézá jeho úsilí o výklad vždy nové podněty. Nauka a touha po osvětlení jsou nerozlučně spjaty se smyslovostí příběhu – jenž je víc než pouhou „skutečností“ – ale zároveň také v neustálém nebezpečí, že ztratí vlastní skutečnost, jak se brzy stalo, když se výklad natolik rozbujel, že skutečnost se rozpadla.

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

Mocenský nárok způsobil, že metody výkladu se užilo i u jiných tradic než židovských. Homérské básně skýtají pevně určený, místně a časově vymezený sled událostí; před ním, vedle něho a po něm si lze bez konfliktů a obtíží představit jiný, nezávislý sled událostí. Starý zákon však zachycuje světové dějiny; začínají vznikem času, stvořením světa, a končí Posledním soudem, kdy se naplní zaslíbení a svět zanikne. Vše ostatní, co se vedle toho ve světě přihodí, lze chápat jen jako součást tohoto sledu; vše, co lze poznat a co dokonce zasahuje do židovských dějin, musí zapadnout do tohoto sledu jako součást božího plánu; a protože i toho se dosáhne jen výkladem nově pronikajícího materiálu, rozšíří se výklad i na oblasti skutečnosti, jež leží mimo oblast židovsko-izraelskou, např. na asyrské, babylonské, perské, římské dějiny; výklad omezené oblasti se tak stane obecnou metodou pojetí skutečnosti; každý cizí, nově se vynořivší svět, v židovském náboženském rámci zcela nepoužitelný v podobě, s jakou se bezprostředně nabízí, musí být vyložen tak, aby do něho zapadl, ale

skoro vždy to zpětně ovlivní i sám rámeček, který se musí rozšiřovat a modifikovat; nejpůsobivější exegezi toho druhu provedli v prvních křesťanských stoletích za pohanských misijí Pavel a církevní Otcové; přehodnotili židovskou tradici v řadu figur předjímajících příchod Krista a římskou říši zapojili do božského plánu spásy. Zatímco tedy na jedné straně si skutečnost Starého zákona jako celá pravda osobovala nároky na absolutní nadvládu, právě tyto nároky ji nutily k neustálému exegetickému přehodnocování vlastního obsahu; tento obsah žije po tisíciletí v neustálém hybném vývoji spjat s životem lidí v Evropě.

Světodějny nárok a mučivý, neustálými konflikty poznamenaný vztah k jedinému, skrytému, a přesto se zjevujícimu Bohu, který řídí světové dějiny přísliby a rozkazy, vtiskuje příběhům Starého zákona docela jinou perspektivu, než jakou může mít Homér. Starý zákon je ve skladbě mnohem nejednotnější než homérické básně, mnohem výrazněji se skládá z různých částí – ale jednotlivé části tvoří jedinou světodějnou a světodějně exegetickou souvislost. A třebaže se v něm zachovaly prvky, které do něho tak snadno nezapadají, přesto jsou zahrnuty do výkladu; a tak čtenář v každém okamžiku vnímá nábožensko-světodějnou perspektivu, která dává jednotlivým příběhům souhrnný smysl a cíl. Čím osamělejší, horizontálně nesouvislejší, na rozdíl od příběhů Iliady a Odysseje, jsou příběhy a skupiny příběhů, tím silnější je jejich společné vertikální pouto, které je sdružuje pod jedno znamení a které u Homéra zcela chybí. V každé veliké postavě Starého zákona od Adama až po proroky se ztělesňuje prvek vědomého vertikálního spojení. Bůh si vyvolil a přetvořil tyto osobnosti, aby ztělesnily jeho podstatu a vůli – ale vyvolení a přetvoření se neděje současně; neboť přetvořování je postupné, probíhá v dějinách za pozemského života těch, na něž dolehlo vyvolení. Jakým způsobem se to děje, jaké strašlivé zkoušky provázejí to přetvořování, je patrné z příběhu o Abrahámově oběti. Z toho vyplývá, že postavy Starého zákona se vyvíjejí mnohem bohatěji, jejich životní příběh je mnohem obsažnější a individuálně výraznější než příběh homérických hrdinů. Achilles a Odysseus jsou překrásně popsáni spoustou nádherně tvárných slov, vážou se k nim epiteta, jejich afekty se beze zbytku projevují v jednání a gestech – ale nevyvíjejí se a běh jejich života je jednoznačně určen. Vývoj a vznik homérických hrdinů je vylíčen tak náznakově, že se vesměs – Nestor, Agamemnon, Achilles – vynořují v předurčeném věku života. Ani u Odysseje, který při dlouhém časovém úseku a spoustě prožitých příhod skýtá tolik příležitosti k životnímu vývoji, se nic takového neděje, Telemach ovšem mezitím jako každé dítě doroste v jinocha a v exkursu o jizvě se idylicky líčí Odys-

seovo dětství a jinošství. Ale už Pénélopa se za těch dvacet let skoro nezměnila; u Odysseje pak čistě tělesné stárnutí je zastřeno občasným zásahem Athény, která mu dává stařecké nebo mladistvé vzezření podle toho, jak to právě vyžaduje situace. Mimo tělesné známky se ani v náznaku nic neuvádí a Odysseus je v podstatě po návratu přesně takový jako před dvěma desetiletími, když opustil Ithaku. Avšak jaký vývoj, jaký osud dělí Jakuba, který lstí získal prvorozenské pozehnání, od starce, jemuž divě zvíře roztrhalo nejmilejšího syna – Davida harfeníka, pronásledovaného milostnou nenávisť svého pána, od starého krále uprostřed vášnivých intrik, kterého Abišaga ze Sunarnu zahrývá na loži, aniž ji pozná! Stařec, o kterém víme, jak se stal takovým, jakým právě je, výraznější a osobitější než v dobách mladosti; neboť jen osudovým během života se lidé diferencují do naprosté svébytnosti; a tento osobitý vývoj má ve Starém zákoně podobu přetváření těch, které si Bůh vyvolil pro výjimečné úkoly. Obtížení zralostí, někdy skoro sešlím stářím vykazují individuální rysy, jež jsou homérickým hrdinům zcela cizí. Na ty působí čas pouze vnějškově, a i to se pokud možno neukazuje; zato na starozákonní postavy neustále tvrdě doléhá ruka Boží, která je nejen kdysi stvořila a vyvolila, ale neustále je dál přetváří, ohýbá a hněte, a aniž by narušovala jejich podstatu, formuje z nich podoby, které se za jejich mládí stěží daly tušit. A nevyvrací to ani námitka, že životní příběhy ve Starém zákoně často vznikaly srůstáním rozličných bájných postav; neboť i to srůstání patří ke vzniku textu. A oč větší než u homérických hrdinů je výkyv jejich osudu! Neboť jsou vykonavatelé božské vůle, a přesto se dopouštějí chyb, stíhá je neštěstí a ponižení – a samém středu neštěstí a ponižení se v jejich činech a slovech projevuje vznešenost boží. Není takřka jediného, koho by jako Adama nepotkalo nejlhubší ponižení – a není takřka jediného, kdo by nebyl vyznamenán osobním stykem s Bohem a osobní inspirací boží. Ponižení a povýšení je mnohem hlubší a vyšší než u Homéra a patří zásadně k sobě. Odysseus je za chudého žebráka pouze přestrojen, ale Adam je skutečně docela zavřezlý, Jakub je skutečný uprchlík, Josef je skutečně v jámě a pak otrokem na prodej. Ale velikost, která vyrůstá z jejich postižení, je blízká nadčlovčeství a obrazí velikost boží. Jasně lze cítit, jak výkyv osudu souvisí s intenzitou životních dějů – právě zdolávání mezích situací, v nichž jsme neskonale opuštěni a zoufalí, nebo neskonale šťastní a povzneseni, nás osobitě poznávají zvláštní ražbou jako vyvrcholení bohatého zraní, bohatého vývoje. A tento vývojový prvek vtiskuje starozákonním příběhům velmi často, ba skoro všude, dějinný charakter, a to i tam, kde jde o ryze bájeslovnou tradici.

Homér utkává celou látku v bájesloví, avšak látka Starého zákona

se postupně během vyprávění neustále víc a víc blíží dějinnosti; v Davidových příbězích převažuje už historický popis. I tam ještě se uchovávalo mnoho bájeslovného, jako např. příběh Davida a Goliáše; ale mnohé, ba to podstatné, se skládá z věcí, které pisatelé znají z vlastního prožitku nebo z přímého svědectví. Zkušenější čtenář ve většině případů snadno už odhalí rozdíl mezi bájí a dějinami. Ačkoliv v historickém popisu se těžko rozlišuje mezi pravdou a lží nebo jednostranným osvětlením a vyžaduje to důkladného historicko-filologického vzdělání, celkem snadno lze zato oddělit báj od dějin. Mají různou strukturu. I tam, kde se báj hned neprozradí záračnými prvky, opakováním obvyklých motivů, potlačením místních nebo časových okolností apod., lze ji přesto rychle poznat podle skladby. Probíhá až příliš hladce. Stírá vše, co by přerůstalo, co by kladlo odpor, vše odlehlé, druhotné, co by vnikalo do hlavních událostí a motivů, vše nejasné, lomené a rozkolísané, co by málo jasný průběh děje a jednoduché zaměření jednajících postav. Dějiny, které prožíváme nebo poznáváme ze svědectví účastníků, probíhají mnohem nejednotněji, protikladněji a zmateněji; až když z nich v některé události vyplynou důsledky, jsme s to je za jejich pomoci jakž takž uspořádat, a jak často se nám domněle získaný pořádek zdá opět sporný, jak často se sami ptáme, jestli nás dané události nesvedly k příliš jednoduchému uspořádání toho, co se opravdu událo! Baje pořádá látku jednoznačně a směle, vyjímá ji ze souvislosti světa, takže ji nemohou mást, a zná jen jednoznačně určené, několika málo prostými motivy vedené lidí, jejichž jednolitě citění a konání není ničím narušeno. V pověstech o mučednících stojí např. proti sobě tvrdošíjnění, fanatictví štvanci a neméně tvrdošíjní fanatictí pronásledovatelé; tak složitou, tj. vpravdě dějinnou situaci, do níž se dostal „pronásledovatel“ Plinius v slavném dopise Traianovi o křesťanech, nelze považovat v žádné pověsti. A to je ještě poměrně jednoduchý případ. Pohlédme na dějiny, jichž se sami účastníme; kdo se např. zamyslí nad chováním jednotlivých lidí a skupin lidí při vzetupu nacismu v Německu, nebo nad chováním národů a států před touto válkou a za války (1942), pocítí, jak těžko lze zachytit historické události a že jich nelze užít v báji; dějinnost zahrnuje spoustu protikladných motivů u každého jednotlivce, rozkolísanost a mnohoznačné tápání u skupin; zřídka kdy (jako teď za války) se vyvine celkem jednoznačná, poměrně snadno zachytilelná situace, a i ta je vskrty mnohoznačně odstupňovaná, ba skoro neustále ohrožená právě ve své jednoznačnosti; a u všech zúčastněných jsou motivy tak mnohovrstevné, že propagandistická hesla vznikají jen nejhrušším zjednodušením – což způsobuje, že přítel i nepřítel často používá stejných. Dějiny se píší tak ne-

snadno, že většina dějepisců se musí občas uchýlit k bájeslovné technice.

Je jasné, že převažná část Samuelových knih obsahuje dějiny, nikoliv báje. V Absolonově rozhořčení např. nebo ve výjevech z posledních dnů Davidova života se protikladně, protínající se motivy jednotlivců i celkové souhry natolik zkonkretizovaly, že nelze pochybovat o ryze historickém popisu. Jiná otázka, již se tu nezabýváme, je ovšem, nakolik se při tom události jednostranně znetvořily; v každém případě zde začíná přechod od bájeslovnosti k historickému popisu a začíná zde to, co homérským básním zcela chybí. Osoby, které sepsaly historické části Samuelových knih, do značné míry redigovaly i starší pověsti; už svérázné náboženské pojetí člověka v dějinách, které jsme se pokusili popsat, je nikterak nevedlo k bájeslovnému zjednodušování dějů; a tak je zcela přirozené, že i bájeslovné části Starého zákona mají historickou strukturu; ovšem ne že by se tam kritickým a vědeckým způsobem zkoumala věrohodnost tradice; v starozákonním bájeslovném světě nepřevládá prostě snaha o hladké vyrovnání dějů, o zjednodušení motivů a o statické vykreslení charakterů bez konfliktu, kolísání a vývoje, příznačné pro bájeslovnou strukturu. Abrahám, Jakub, a zejména Mojžíš působí konkrétněji, hmatatelněji a historičtěji než postavy homérského světa, ne snad proto, že by byly názorněji popsány – tomu je spíš naopak –, působí tak proto, že v popisu není setřena, nýbrž ještě jasně zachována spletnost, protikladná, nijak plynulá rozmanitost vnitřního a vnějšího dění, vlastní skutečným dějinám; to vyplývá především z židovského pojetí člověka, ale také z toho, že redaktori nebásnili báje, nýbrž psali dějiny, jejich pojetí struktury lidského života vyplývalo z historického školení. Z toho také jasně vyplývá, že při jednotné nábožensko-vertikální skladbě se nemohly vůbec vědomě rozlišovat literární druhy. Všechny spadají do téhož souhrnného řádu; co se do něho nedalo začlenit aspoň za pomoci výkladu, nepatřilo tam vůbec. Zde nás především zajímá, jak bájeslovné prvky v Davidových příbězích nenašlehně – odhalila je teprve později vědecká kritika – přecházejí do dějinnosti; a jak už v bájeslovném se vášnivě řeší problém řádu a smyslu lidského dění, problém, který později rozbíjí rámeček dějepisectví a zcela jej přerůstá ve spisech proroků; a tak Starý zákon, pokud se zabývá lidským děním, zahrnuje tři oblasti: pověsti, historický popis a exegetickou teologii dějin.

S tím, co jsme právě uvedli, souvisí i to, že z hlediska jednajících osob a jejich politických akcí se řecký text zdá omezenější a statictější. V příběhu poznání, z něhož jsme vyšli, vystupuje kromě Odyssea a Pénélopy služebnice Eurykleia, otrokyně, kterou kdysi

koupil Odysseův otec Laertes. Podobně jako pasák prasat Eumaios strávila život ve službách Laertovy rodiny; zrovna jako Eumaios je těsně spjata s jejím osudem, miluje ji a sdílí její zájmy a city. Vlastní život, vlastní city však nemá; má jen city svých pánů. Také Eumaios, ačkoli si ještě vzpomíná, že se zrodil svobodný, ba z urozeného domu (uloupili ho jako dítě), nejen prakticky, nýbrž i citově nežije už svůj život, je zcela vázán na život svých pánů. Tyhle dvě postavy jsou však jediné, jež Homér před námi oživil, třebaže nepatří k vrstvě pánů. A tak si uvědomujeme, že všechen život v homérských básních se odehrává jen v panské vrstvě – co tam jinak ještě žije, má k ní služebný vztah. Panská vrstva je ještě natolik patriarchální a natolik obeznamená s běžnými úkony hospodářského života, že tu občas zapomínáme na stavovskou příslušnost. Přesto jde zcela jasně o jakousi feudální aristokracii, život mužů se skládá z boje, lovu, tržních porad a hostin, ženy pak doma dohlížíjí na služebné. Sociální struktura tohoto světa je zcela nehybná; bojuje se jen mezi různými skupinami panských vrstev. Zdola neproniká nic. I kdybychom události v druhém zpěvu Iliady, jež končí epizodou Thersíta, chápali jako lidové hnutí – pochybuji, že by to v sociologickém smyslu bylo možné, neboť jde o válečníky, kteří mají poradní právo, tedy o lidi, kteří, ač méně urození, patří také k vrstvě pánů – plyne z toho leda nespočetnost a neschopnost vlastní iniciativy u shromážděného lidu. V nejstarších příbězích Starého zákona vládne též patriarchální řád, ale protože jde o nomádské nebo polonomádské kmenové náčelníky, je sociální obraz mnohem méně stabilní; necítíme třídní rozvrstvení. Jakmile začne v plné síle vystupovat lid, to jest po odchodu z Egypta, neustále cítíme, jak se hýbe, často neklidně vře a nezřídka zasahuje do událostí buď jako celek, nebo jako jednotlivé skupiny nebo i v podobě jednotlivých mluvčích; počátky proroků tkví zřejmě v nespoutané politicko-náboženské spontaneitě lidu. Vyvolává to dojem, že hlubinné hnutí lidu v Izraeli-Judě bylo zcela jiného druhu a jistě mnohem živelnější než dokonce v pozdějších antických demokraciích.

S hlubší dějinností a hlubší sociální hybností starozákonních textů souvisí nakonec ještě významný rozdíl: že z nich totiž lze odvodit jiný pojem vysokého stylu a vznešenosti než z Homéra. Homér sice neváhá použít všedního realismu ve vznešeném tragicku, taková zábrana je cizí jeho stylu a s ním neslučitelná; je to patrné z naší epizody o jizvě, kde se poklidná domácká scéna umývání nohou spřádá s velkým, významným, vznešeným dějem návratu. Pravidla o rozdělení stylů, jimž se později skoro obecně prosadilo, že realistické vykreslení všedního světa bylo neslučitelné se vznešeným a dalo se užít jen v komicku, v krajním případě pečlivě stylizované v idyličnu – tohoto

pravidla je ještě velmi dalek. A přesto mu stojí blíž než Stary zákon. Neboť velké a vznešené děje se v homérských básních mnohem výlučněji a zřejměji odehrávají mezi příslušníky panské vrstvy; ti jsou mnohem nedotknutelnější v rekovské vznešenosti než starozákonní postavy, jejichž důstojnost může klesnout mnohem hlouběji – vzpomněme na Adama, na Noema, na Davida, na Joba –; a rázovitý realismus, líčení všedního dne se u Homéra koneckonců omezuje na pokojné i idylično – zatímco v příbězích Starého zákona se vznešené, tragické a problematické utváří od samého počátku právě ve všedním svérázném životě: to, co se děje mezi Kainem a Abelem, mezi Noemem a jeho syny, mezi Abrahamem, Sárrou a Hagar, mezi Rebekou, Jakubem a Ezaueem atd., je nemyšlitelné v homérském stylu. Vyplývá to už ze zcela odlišného způsobu vytváření konfliktů. Klidný denní průběh doma, na poli a u stád je neustále narušován žárliivým svárem o vyvolenost a otcovské pozhánání, a vznikají zápletky, které by homérský hrdina vůbec nechápal. Homérský hrdina potřebuje pádný, jasně postžitelný důvod ke konfliktu a nepřátelství, jež se pak projevuje svobodným bojem; ve Starém zákoně však neustále jitrná žárlivost a spojení ekonomična s duchovnem, otcovského pozhánání s božím pozhánáním, naplňuje každodenní život konfliktostí a často jej znetvořuje. Vznešené zásahy boží pronikají zde tak hluboko do všedního života, že oblasti vznešeného i všedního jsou nejen skutečně nerozdělené, ale zásadně nedílné.

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

Homérský realismus nelze sice ztotožňovat s klasickým, autentickým realismem vůbec; neboť rozdělení stylu, k němuž došlo až později, nedovoľovalo v rozmezí vznešeného tak široce zformovaná líčení všedních dějů; přede vším v tragédii nebylo pro to místa; dále pak řecká vzdělanost velmi brzy narazila na fenomén dějinného vývoje a mnohostrvevnosti lidské problematiky a svým způsobem ho řešila; v římském realismu pak přistupují nová svérázná pojetí. Témto pozdějšími změnami se budeme zabývat na jiném místě; ale v celku

navzdory těmto tendencím určujícím způsobem působí základní tendence homérského stylu, jak jsme je výtýčili.

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

Erich Auerbach Mimesis

ZOBRAZENÍ SKUTEČNOSTI
V ZÁPADOEVROPSKÝCH
LITERATURÁCH

Z německého originálu Mimesis.
Dargestellte Wirklichkeit
in der abendländischen Literatur,
vydaného nakladatelstvím
A. Francke AG. v Bernu roku 1946 a 1964,
přeložili Miloslav Žilina, Rio Preisner a Vladimír Kafka
Doslov napsal Petr Rákos
Typografie Vladimír Nárožník
Vydala Mladá fronta jako svou 5825 publikaci
Odpovědná redaktorka Božena Pravdová
Výtvarný redaktor Bohuslav Holý
Technický redaktor Petr Čížek
Tisk a vazba Moravské tiskárny, a. s.,
Tiskárna Olomouc, Studentská 5,
771 64 Olomouc
480 stran. Vydání druhé. Praha 1998

Knihy Mladé fronty
si můžete objednat na adrese:
Mladá fronta, obchodní oddělení
Chlumova 10, 130 00 Praha 3

PJ