

Přicházející bůh

HEINRICH ROMBACH



Přicházející bůh

**HERMETISMUS – NOVÝ SVĚTOVÝ
NÁZOR**

Heinrich Rombach



VOLVOX GLOBATOR

Heinrich Rombach

přeložila Radana Studenovská

Copyright © 1991, Rombach GmbH + Co Verlagshaus KG, Freiburg
im Breisgau

Translation © Radana Studenovská, 2022

ISBN 978-80-7511-675-8

ISBN 978-80-7511-676-5 (e-pub)

ISBN 978-80-7511-677-2 (pdf)

1. Přicházející Bůh

V Medicejské kapli ve Florencii, kterou vytvořil Michelangelo v letech 1520 až 1534, se před stěnou, jež je věnována Juliánu Medicejskému, nacházejí dvě alegorické postavy, z nichž jedna, žena, symbolizuje noc, zatímco druhá, muž, symbolizuje den (obr. 1). Tento symbolický význam charakterizují spíše vnější okolnosti a atributy, jako například sova po boku ženy a večernice na její ozdobě hlavy. Pokud jde o „Den“, takové odkazy zde chybí a také jaksi nedává najevo, k čemu se postava vztahuje. Pozorovatel by spíše připadl na „ráno“, jelikož silná mužská postava je znázorněna právě v okamžiku, kdy vstává. V tomto směru promlouvá, nikoli jen prostřednictvím k nám otočené hlavy, nýbrž i skrze celkový pohyb těla a skrze pozici končetin, jež se nacházejí právě mezi uvolněním a napětím. Z této postavy mluví síla; avšak nikoli síla v okamžiku nasazení, nýbrž ve fázi sbírání sil, přivolaných z klidné neúčinnosti jistého sebevlastnění. Ve své celistvosti by mohla tato postava právě tak zobrazovat nějakého antického boha, například „boha řeky“, kterého umělec ostatně předvídal v souvislosti s touto hrobkou, avšak i jednoho z „otroků“, které Michelangelo mnohdy využíval v podobných zadáních a kteří pro něho nebyli pouhým „ozdobným“ přídavkem, nýbrž vždy nezbytnou součástí ve struktuře určitého architektonicko-sochařského pojetí celkového díla. Zpodobují sílu, především ve stavu potenciality, tj. energii, chceme-li použít toto moderní slovo. V jistém smyslu je Michelangelo objevitelem „energie“, která dříve existovala pouze v podobě „vis impressa“, tedy například pouze jako odstředivá síla předaná (vrženému) kameni, jež kameni nepatřila a rovněž z něj ihned opět unikla, jakmile se dostal do klidové polohy. „Setrvačnost“ jako síla (vis inertiae) byla objevena teprve v 18. století a teprve od té

doby existuje fyzikální pojem energie jakožto silový potenciál obsažený v materii. – Michelangelo objevil fenomén postavy nabité energií a nahromaděné síly téměř o 200 let dříve (obr. 2).

Zneužíváme umělce, jestliže je považujeme jen za mistry krásné formy a jestliže na obsah jejich výpovědi pohlížíme jako na něco předem daného, převzatého z pokladnice témat dané doby, náboženství, mytologie nebo konkrétního okolí. Každý velký umělec má vlastní téma, a to bývá vždy určitý *základní fenomén*, který před ním ještě nikdo neviděl, a v tomto smyslu je umění právě tak objevné jako věda a technika, ba dokonce je ještě více: jelikož odhaluje základní fenomény, v rámci nichž jsou teprve možné jednotlivé objevy teoretického či technického druhu, je umění ještě objevnější než věda a technika.

O tom se můžeme poučit zejména u Michelangela, jehož všechny postavy svědčí o výjimečné vnitřní dynamice a živosti, i tehdy, jsou-li zpodobeny v klidné netečnosti. Velkolepým příkladem toho je známý David na náměstí Piazza Signoria ve Florencii, u něhož se krása projevuje pouze jako okamžik klidu před bouří. Avšak málokterá Michelangelova postava je natolik dynamická jako „Den“ v Medicejské kapli.

Rozeznává se. V tomto okamžiku je zde zachycený den. Postava však nevyjadřuje vlastně jen den, nýbrž jakoukoli formu počátku. Něco začíná, jestliže její jednání vychází z ní samotné. Něco, co bylo v chodu již během odpočinku, a co zachovávalo tento klid pouze se zaměřením na počátek, se dostává do vlastního pohybu, v němž je zásadně nezdůraznitelné. Takový počátek přichází zdaleka a dosahuje daleko, aniž by mohl být způsobený či ovlivněný podněty náhody nebo překážkami okamžiku. Toto vše se zjevuje v této postavě. Hlava dosud není zdvižená, avšak právě se zvedá, obličej se dosud nijak netváří, avšak již pohlíží ven, třebaže zprvu jen do veliké dálky, v níž se zjevuje cosi velkého, dosud neustaveného. Celá tvář je okem, jež se teprve právě otevírá, jež zatím neurčitě pohlíží do dálky, která je právě tak otevřená a neurčitá. Mezi tento pohled a to, co spatřuje, se nemůže nic postavit.

Ze síly tohoto pohledu se vytáčí síla celé postavy. Tělo je otočeno do této vzájemnosti klidu a odchodu, spočívání a zvedání se, uvolnění a napětí, a právě z tohoto točení si získává pružnost, kterou potřebuje pro to, co nadchází. Zejména na mohutném zakřivení zad s plasticky zřetelnou muskulaturou se projevuje napětí, z něhož vychází pružnost.



obr. 1
Michelangelo Buonarroti, hrobka Juliána Medicejského, Florencie 1520–1534.
Detail ze sarkofágu – alegorické postavy „Den“ a „Noc“.



obr. 2
Michelangelo, „Spoutaný otrok“, okolo r. 1513 (Paříž, Louvre).
Motiv: nahromaděná síla, koncentrovaná energie, ve stavu vzdoru.

Celá postava jakoby přichází. Je ztělesněným příchodem. Je – bez veškeré alegorie – bohem příchodu, *přicházejícím bohem*. Tedy nikoli bohem, který tady bude, nýbrž bohem, jenž přichází. Nikoli bohem se jménem a tváří, se zvěstováním a učením, s chrámem a uctíváním, nýbrž bohem okamžiku, překvapení, odchodu a strhujícího ducha. Bohem, jenž nic nepředjímá, ani sebe sama, tedy tím, jenž dosud nemá tvář, nýbrž přijme tvář takového činu a takové skutečnosti, které vyvstanou z jeho procitnutí. Bohem, jenž může přijmout jakékoli jméno, jméno činu, vnuknutí, budoucnosti, díla, úkolu, poselství, nápadu, ducha, vtipu, génia, bouře, dne. Bohem, jenž vstupuje do věcí i lidí, jenž nestojí nad nimi nebo za nimi, nýbrž jenž vyráží z nich – a jako oni. Bohem obdaření milostí a duchem, bohem náhlého zjevení, bohem jásotu i hněvu, síly i nespoutanosti, nekonečného práva ve veškerém začátku.

Jedním z jeho dávných jmen bylo jméno *Hermés*. Pro Řeky byl Hermés bohem skrytého, skrytým bohem, který tkví ve věcech a patří pouze tomu, kdo ho „dokáže probudit“. Je-li však probuzen, může narůst do netušené síly a změnit svět v jediné nezadržitelné vichřici a hýbat věcmi, jež jsou považovány za nehybné. Je to ten, díky němuž pukají skály, který klesá cesty a jako létající bůh unáší lidi do vzduchu. Je to ovšem i bůh, jenž se opět spouští na zem a je schopen setrvávat v nekonečné pustině a prázdnotě, takže ho nedokáže přivolat žádná modlitba ani žádná úpěnlivá prosba. Nelze ho zachytit žádným kultem, nelze

ho spoutat žádným obrazem, nelze ho poznat podle tváře, jednou se objevuje jako štěstí, podruhé jako rozhořčení, jindy zase jako opojení. Je bohem extáze, a tedy zejména bohem umění, avšak i v něm zůstává nepolapený, nýbrž se projevuje v různých formách posedlosti. Avšak tak, jako se neprozrazuje předem, nedává se poznat ani posléze. Díla, jež uskutečňuje, mohou být velká a monumentální, avšak i malá a jemná. Jeho moc může přijímat jakoukoli podobu, neboť líbeznost je stejně mocná jako „terribilitá“, ona zběsilost tkvící v celém Michelangelově díle, jež ho dnem i nocí poháněla k úplnému sebezničení.

Tento bůh umí někdy sloužit jako otrok, jindy zase umí panovat jako imperátor. Není nakloněný řádu ani uctívání, mytologii ani teologii, nevyslyší žádné úpěnlivé prosby, neodměňuje žádné zásluhy, neochraňuje žádné věrné. Nedává se poznat a obvykle trvá dlouho, možná celé roky, než ten, kdo se s ním setkal, pochopí, koho to potkal. Zná však své druhy a mnohé z nich nikdy neopouští. Je v nich přítomen, nejen v bouřlivé čínorodosti, nýbrž v netečném klidu, a dokonce i v propasti zničení.

Bůh příchodu je také přicházející bůh. Jeho stopy se sice nacházejí ve všech mytologiích, avšak pouze jednou, u Řeků, byl viděn ve své celistvosti. Jeho neuchopitelnost ovšem měla za následek, že byl uctíván stejným způsobem jako bůh ohně, letu, cest, řeči, překladu, diplomacie, křivé přísahy, krádeže, podvodu, loupeže, dobytka i prahu. Třebaže se tato různorodost zdá matoucí, právě díky ní je skvěle popsán. Vyskytuje se nepoznaný ve všech náboženstvích, brání jim v ustrnutí a zkostnatění a pohání je stále znovu k reformám po všech stránkách, k očištění a k polidštění. Je to bůh lidskosti. Pradávný bůh, náhlý bůh. – Od té doby, co evropské „osvícenství“ učinilo přítrž všem „duchům“, se zdá, že zmizel. V tomto smyslu je také vystaven moderní svět, jednorozměrně a bezduše, nelidsky a primitivně.

Zdá se však, že tento svět dospěl ke svému konci. Všude se začíná hýbat jiný duch. Skupiny obyvatel, ba dokonce celé národy se dostávají do pohybu a požadují své vlastní právo, svůj vlastní duchovní svět, svou vlastní identitu. Je tomu tak např. v Afghánistánu, v Jugoslávii, v pobaltských zemích, i u Kurdů, Tamilů, Basků a v neposlední řadě v NDR, kde se náhle a bez přípravy probudilo nové uvědomění a počínaje od nejmenšího, nakonec přemohlo železný systém, svíčky proti dělům, papírové transparenty proti ideologiím. Pozvedl tam hlavu duch, jenž na počátku nevěděl, jakou bude mít na konci tvář. Nejinak tomu bylo v Perském zálivu, kde proti sobě stály politické zájmy s naddimenzovanými bojovými

letadly, kde se však chystá v zásadě vytvořit něco docela jiného, něco, co bylo dlouhou dobu přehlíženo a přecházeno, sebevědomí arabského světa, identita celého kulturního okruhu, nový duch.

V tom všem spočívá nová síla, obrat v dějinách lidstva. Jestliže dnes v této podobě začínáme pociťovat a jsme schopni zažívat božské, aniž by tím ztrácely svou platnost jiné podoby boha beze jména a bez podoby, jiná náboženství a základní zkušenosti, i křesťanství, pak je toto „přicházející bůh“, jenž je bohem v jiném smyslu a ve zcela odlišném smyslu se stává konkrétním, pak je možná také prostředníkem; ten, skrze něhož se mohou k sobě navzájem pozitivně vztahovat všechna náboženství a všechny základní zkušenosti. Bůh míru, „svatého míru“.

Michelangelovu géniu vděčíme za portrét přicházejícího boha: za onen „Den“, jenž „není“, nýbrž „se rozednívá“, tedy právě nastává. Tento obraz se Michelangelovi vymkl z ruky a utvářel se proti jeho vlastnímu záměru. Michelangelův úmysl lze najít v jedné vlastnoruční poznámce, v níž píše: Den a noc „promlouvají a říkají: přivedli jsme svým rychlým během vévodu Juliána k smrti, je asi správné, když se za to pomstí, jak to činí, a jeho pomsta je následující: jelikož jsme usmrtili, nyní nám ve své smrti vzal světlo a svýma zavřenýma očima zavřel naše oči, takže již nesvítí nad zemí“. Tuto podivuhodnou poznámku uzavírá větou: „Co by z nás tedy býval učinil, kdyby byl zůstal naživu?“

Uvedená poznámka ukazuje, že Michelangelo zamýšlel znázornit obě postavy se zavřenýma očima. Jelikož však asi nemohl zpodobit den, jak spí, musel ponechat jeho oči, a tím celý obličej neotevřený – a onu podivuhodnou skutečnost, že umělec zcela propracovanou postavu uzavřel „nedokončenou“ hlavou, je tedy třeba připisovat úmyslu, který bychom bez uvedené rukopisné poznámky nedokázali pochopit. Postava se však vyvíjela nezávisle na tomto úmyslu ztvárnění a stalo se z ní více, než z ní chtěl její autor učinit. Nevznikla alegorie dne, jenž pohlcuje člověka díky svému časovému charakteru, nýbrž bůh, jenž přináší lidem i věcem příchod, s nímž dokážou vyrazit do nové dimenze, do nového dne své existence a podstaty. Z oné postavy se stalo něco jiného, než chtěl mistr, stalo se z ní více, mnohem více. V něm, v mistrovi i v jeho postavě se uskutečnilo to, co je smyslem tohoto boha: projevení něčeho, co nelze plánovat. Tato postava proto není pouze obrazem přicházejícího boha, nýbrž samotným příchodem tohoto boha; jeho sebeznázorněním, jeho sebezpočetím, jeho sebepovznesením.

Jemu je věnována tato kniha.

2. *Apollón a Hermés*

Apollón a Hermés jsou bratři. Přesně řečeno – a mýtus to vždy říká přesně – jsou to nevlastní bratři. Mají společného otce, Dia, jenž představuje čisté božství, avšak různé matky, jež jsou lidské, velmi lidské, jako Hermova matka Semelé. Oba bohové zastupují spřízněné, avšak protikladné způsoby bytí.

Na začátku Iliady je líčen *Apollón* jako ten, kdo sestupuje rozhněvaný z Olympu a přináší mezi lidi umírání. Smrt je Apollónův dar. Je tedy smysluplné označovat Apollóna jako boha smrti, z pohledu křesťanství jako anděla smrti.

Neprovází však umírající smrtí do podsvětí, tak jako to dělá Hermés, nýbrž je tím, kdo nařizuje a vykonává neodvolatelnou smrt. Jako bůh míry stanovuje lidem jejich hranice. Odstřihuje nit života. Zasahuje konečného a smrtelného člověka šípy pravdy a věčnosti, čímž jej nejzásadnějším způsobem odděluje od bohů. Teprve s Apollónem vyvstává celý rozdíl mezi lidmi a bohy a teprve na jeho půdě se zakládá odstup (a napětí) v dialogu mezi božským a lidským. Apollón je bohem rozlišování a oddělování.

Jistě lze připustit, že smrt s kosou, jež na Západě přebírá děsivou podobu anděla smrti, je Apollónovým obráceným obrazem. Co jsou u jednoho luk a šípy, je u druhého kosa. Co je u jednoho nahota, to je u druhého kostra. Jelikož má každý bůh svůj opačný obraz, je opačným obrazem Apollóna smrt – a opačným obrazem Herma d'ábel.

Toto se projevuje i v dalším základním významu Apollóna, v jeho významu přemožitele draka. Divého obra usmrtil jako „moudrý/racionální“ (řec. „adýtos“), a právě tak zabíjí jako „Apollón Pýthijský“ draka Pýthóna, jenž pobýval jako zplozenec Země na ostrově Délos.

Tento ostrov byl postihnut drakem, jelikož se ostrované zdráhali přijmout těhotnou Létó (Léthé, skrytost). Poté, co byl drak zabit, rozložilo se obrovské dračí tělo vlivem slunce. Místo, kde se to událo, se proto jmenuje Pýthó, odvozeno od pythein, shnit. Apollón od té doby nese jméno Pýthijský, ten, jenž způsobil rozklad, tj. ten, kdo zabíjí, ten, kdo rozkládá.

Díky tomu lze také pochopit opakování postavy Apollóna v křesťanském okruhu v archandělu Michaelovi, jenž je současně vítězem nad drakem i nositelem meče, který současně představuje světelnou postavu i anděla smrti.

Stejně jako je Apollón bohem rozlišování, především bohem dvou velkých rozdílů, rozdílu mezi člověkem a bohem a rozdílu mezi životem a smrtí, je Hermés bohem spojování, bohem živoucí jednoty, jenž spojuje dokonce i smrt se životem, jenž utěšuje žijící, provází je na smrt a probouzí mrtvé opět k životu.

Ten, kdo chce poznávat, musí rozlišovat. Následuje Apollóna. Ten, kdo chce žít, musí spojovat. Následuje Herma. Oba představují diametrální protiklady, i když se to na povrchu vůbec tak nejeví. V hloubi se však jejich cesty rozcházejí. Ten, kdo žije, může také poznávat; ten, kdo poznává, může také užívat života. Pak je to však zcela jiný život a zcela jiné poznání.

3. Protiklad mezi hermetismem a hermeneutikou

Mezi hermetismem a hermeneutikou neexistuje jen rozdíl, nýbrž protiklad, vlastně ten největší protiklad, jaký si můžeme představit, jelikož se týká rozdílu mezi myslitelným a nemyslitelným. Hermeneutika značí umění vysvětlování, sdělování, rozumění. Reprezentuje ji Apolón. Hermetismus znamená uzavřenou, nepřístupnou, nepochopitelnou skutečnost. Zastupuje ji Hermés. Rozpor mezi nevlastními bratry se opakuje v základních zkušenostech, které představují. V důsledku tohoto rozporu to dospělo tak daleko, že sice existuje hermeneutické učení („filosofická hermeneutika“), avšak není žádné hermetické učení („filosofický hermetismus“). Stav věcí přesně zdvojuje stav podstaty; učení o skrytém je samo skryté. Na druhou stranu hermetický prvek hluboce určuje lidský pobyt, což právě tak odpovídá stavu podstaty, jelikož hermetický fenomén je dimenzí hloubky.

Mezi *hloubkou* a *povrchem* panuje pozoruhodný vztah. Povrch sice o hloubce ví, avšak toto vědění si neuvědomuje. Ani nemůže, jelikož by byl z hloubky zničen. Tento protiklad má svůj dobrý smysl. Kdo by mohl žít na povrchu zemském, kdyby si byl opravdu vědom ohromné moci nitra země a jeho sil. Jazyk nazývá „propastí“ něco, co v dimenzi hloubky nelze změřit a co nelze životně získat. V opačném směru se setkáváme s „hloubkou“ vesmíru, jejíž nezměřitelnost by nás rovněž zahubila, pokud bychom ji nechali přijít blíž. V noci sice vzhlížíme „vzhůru ke hvězdám“, vidíme tam však jen „nebe“ s maličkými „světýlky“, a je skutečně zapotřebí ohromně namáhat produktivní fantazii k tomu, abychom za hvězdami a oblohou zahlédli alespoň přibližně nesmírné číslo a množství galaktických nebeských těles, a ještě mnohem větší počet hvězdných mlhovin a zcela nepředstavitelnou

prázdnotu vesmíru. Možná, že lidé v sobě mohli ještě za Kantových dob při pohledu na noční oblohu pociťovat „vznešeno“, jelikož vzdálenost obvyklé životní sféry od astronomických dimenzí nebyla ještě zdaleka tak velká. Vzdálenost obvyklé životní sféry od nekonečně rozdílnějších dimenzí atomického dění byla ještě zcela neznámá. Dnes musíme jít za Kanta a vrátit se k Buddhovi, abychom našli absolutně ubíjející zkušenost, jež současně rozbíjí bytostné já, zkušenost nesmírnosti propasti, ve smyslu „nicoty“, „prázdnoty“; ovšem toto je zkušenost, k níž se, pokud jí vůbec nějakým způsobem dosáhneme, musíme dopracovávat celé roky pomocí obtížných cvičení. To, co se pak objevuje, je nekonečně více než „vznešeno“.

Dimenze *propasti* představuje hermetický fenomén. Stojí za vším zdůvodněným a zdůvodnitelným, za vším srozumitelným a pochopitelným. Nenachází se pouze za nimi, proniká a prosakuje je. Život má však velký zájem na tom, aby byla zkušenost hermetismu vymýcena a potlačena, jelikož jej děsí nicota. Strach je přiblížením propasti, i tehdy, když zůstává ve velké dálce a je zcela skrytý pod maskou oněch věcí, z nichž „máme obavy“. Bázeň je zvěcněný strach, avšak strach je blízkostí propasti. Toto nevíme teprve od doby, co se to stalo obsahem onoho učení, jež chápalo „lidský pobyt“ jako odrazení od propasti (Heidegger), čemuž také každý ihned „rozumí“, pokud byl ušetřen zkušeností toho, co se v této filosofii chápe jako „strach“. Víme to ještě déle, víme to od událostí v zahradě Getsemanské, ačkoli je i tato zkušenost chápána v obvyklém případě v životním rozměru bázně a obav, a tedy zůstává skryto, že samotná propast dosahuje i božské a prosakuje jím. Proto je asi posledním slovem božského výkřiku opuštěnosti Bohem, neboť je výrazem blízkosti propasti („Bože, můj Bože, proč jsi mě opustil“).

Existují různé způsoby *důvodu a zdůvodnění*, z nichž ty *nejpovrchnější jsou* „aitía“ (počátek, příčina) a „télós“ (cíl, účel), jež jsou však stejně jako všechny způsoby, které vykládá klasické učení o „principia“, spojeny s *původem* („arché“). Původ je však pořád ještě „důvod“, tedy je ještě velmi vzdálený *propasti*.

Všechny způsoby důvodu a zdůvodnění zachycuje „hermeneutika“, jež je kompetentní všude tam, kde se něco rozebírá co do důvodu a následku, co do věci a příčiny, co do smyslu a projevu, co do obsahu a formy. Úkolem „rozumění“ je rozlišovat a zakoušet rozebírané. Rozumět neznamena pouze brát určitou věc jednoduše jako tuto věc samotnou, nýbrž ji pozorovat směrem k něčemu jinému, „odkud“ je na ni třeba

nahlížet, tedy z hlediska její příčiny, jejího důvodu, jejího smyslu, jejího účelu, jejího obsahu, její souvislosti, jejího úmyslu nebo z hlediska něčeho jiného, co sice není touto věcí, avšak co umožňuje a vysvětluje bytí této věci. Něčemu rozumět znamená něco rozebírat, a sice vykládat to tak, že se to otevře do *hermeneutické difference*. Hermeneutická difference je pomocí „příčinu a následku“ vyjádřena pouze jednostranně, stejně tak pomocí „smyslu a výrazu“, „ducha a písmena“, „zákona a případu“ a pomocí všeho možného. Důvod, proč neexistuje žádný náležitý výraz pro hermeneutickou diferenci, spočívá v propasti, jež stojí za touto diferencí a jež proniká a prosakuje i skrze ni. Jestliže se říká, že „hermeneutika“ je uměním „hermeneuein, tj. oznamovat, tlumočit, vysvětlovat a vykládat“ (H.-G. Gadamer)¹, v ubohém vyjmenování několika případů hermeneuein bylo nechtěně vyjádřeno hermetično. Nechtěně a nevědomky, neboť nikde v „hermeneutické filosofii“, k níž náleží mnohá a zvučná jména, nelze nalézt povědomí o hermetickém fenoménu, jenž přeci nepředstavuje pouze rozhodující protiklad hermeneutického fenoménu, nýbrž je samotný jeho „důvodem“ a „smyslem“.

Také povrch ví o hloubce, avšak rozumí jí z hlediska povrchu. Z tohoto hlediska je hloubka okrajovým fenoménem nebo leží vůbec zcela mimo horizont a daleko od věcí, jež něco platí. Takto není vůbec vidět a ti, kdo o ní hovoří, se zabývají něčím zbytečným a směšným.

Především v tomto posledním způsobu se odráží rozpor mezi hermetismem a hermeneutikou. Mezi oběma neexistuje žádné zprostředkování, jelikož veškeré „ono je“ se objevuje na straně hermeneutiky, právě tak jako všechno „zprostředkující“.

Nanejvýš se ještě můžeme odhodlat ke konstatování, že vždy byli myslitelé, kteří o nevýslovném, bezmezném, bezejmenném „začali přemýšlet“, avšak nedostali se v tom daleko, a také ani daleko nemohli dojít, jelikož o nevýslovném jednoduše nelze nic říci, a tedy je také nejlepší mlčet. – Avšak i toto je myšlení na způsob povrchu („planum“), a potud zcela neadekvátní. Myšlení se začíná pomalu dostávat do blízkosti nevýslovného teprve tehdy, když „nevýslovné“ chápe jako určitý ještě zcela nedostatečný výraz. Takže tedy *přece jen* existuje způsob, jak vyslovit nevýjádřitelné, způsob, jak pojmenovat nepojmenovatelné? Ano, existuje – a je jím „hermetismus“. Ten také skutečně ukazuje,

1 Článek „Hermeneutik“ in: Historisches Wb. d. Philos., sv. 3, Basel/Stuttgart 1974, Sp. 1061.

že lze zcela klidným a rozumným způsobem hovořit o hermetickém – a činí to veskrze klidně a rozumně. „Filosofickým hermetismem“ rozumíme právě tuto klidnou, rozumnou řeč o zdánlivě nerozumném.

R. M. Rilke (dopis Franzi-Xaveru Kappusovi dne 17. 2. 1903):

„Mnohé události jsou nevyslovitelné, utvářejí se v prostoru, na který nikdy žádné slovo nevskočilo, a nevyslovitelnější než vše jsou umělecká díla, tajuplné existence, jejichž život, vedle našeho, který pomíjí, trvá.“²

2 Vladimír Holan, Překlady I (Rainer Maria Rilke), Paseka, Praha 2007, s. 307. Pozn. překl.

4. Na pomezí

K čemu jsou vůbec takové řeči o bohu a bozích? Máme tu vážně věřit na staré bohy? A jaký mají vztah ke křesťanskému učení o jediném bohu?

Nietzscheho Zarathustra přinesl jak známo učení o tom, že „bůh je mrtev“ a doplnil je následujícím způsobem: „*My jsme ho zabili, - vy a já! - Ale jak jsme to udělali? Jak jsme dokázali vypít moře? ... Kam se pohybujeme my? ... Nebloudíme nekonečnou nicotou?*“.³ Jak v sobě lidé upustili od idey boha, této nejvyšší idey dějin? – Upustili od ní jakožto následku ctnosti zvané poctivost, ctnosti, jež byla podporována a radikalizována právě ideou absolutního boha. Idea boha v podstatě zemřela na sebe samu – tolik Zarathustrovo učení.

Jestliže je „přicházející bůh“ bohem, jak tedy přežil tuto „smrt“? Nuže, není bohem v tomtéž smyslu jako onen bůh, který – podle Nietzscheho – zemřel. V jakém smyslu tedy je?

Existuje *proměňování podob boha*. Ve všech vyspělých kulturách existovalo velké množství bohů. Každé město mělo svého boha, každý národ měl svého boha, velké říše, jež v sobě pojímaly mnoho národů, měly mnoho bohů – v jednotě božské rodiny. Jen velmi málo náboženství mělo odvahu učit o jednotě a jedinství boha. Patřila k nim tři náboženství: judaismus, křesťanství a islám. Především křesťanství dovedlo ideu boha až na nejvyšší vrchol jedinství a absolutnosti, chápalo jej jako onoho „zcela jiného“, jenž už není poznatelný a pojmenovatelný.

3 F. Nietzsche, Radostná věda, „Pomatenec“, Československý spisovatel, Praha 1992, s. 124, překlad Věra Koubová. Pozn. překl.

Co se však stalo se světem, který byl během tohoto procesu zbaven boha? Podléhal čistě imanentnímu nahlížení, které se zdržovalo veškerých teologických výroků. Takto vznikla západní věda. Věda se etablovala jako rozhodnutí vysvětlovat všechny přírodní jevy „čistě přirozeně“, bez jakéhokoli „vměšování“ božských sil nebo mocností. Příroda se stala neduchovní oblastí, zbavenou všech zázraků, v níž se vše odehrává pouze v souladu s nejprísnějšími a nejpovrchnějšími zákony kauzality a determinismu. – Jako vedlo na jedné straně proměňování podob boha ke stále čistší *mimozemskosti* boha, tak i na straně druhé ke stále čistší *pozemskosti přírody*.

Mezi tím neexistovalo nic. Obrovská *meziříše*, která k sobě v klasicích a vyspělých kulturách dějin lidstva přitahovala hlavní zájem, se rozpadla a zmizela. Ve skutečnosti nepůsobily žádné božské síly a mocnosti. Bůh poskytl světu při stvoření pouze první podnět, všechno ostatní probíhalo podle jeho předpovědi, a proto to lidé také dokázali exaktně předem propočítat. Bůh byl představován jako jakýsi hodinář, jenž zřídil dokonalý hodinový stroj, aby se všechno, co se mělo stát, dělo z nutnosti. V hodinovém stroji skutečnosti již neexistoval prostor pro jiné motivy a síly, pro rozhodnutí a zásahy, pro úsudky a úmysly. *Meziprostor* byl vylidněn. Konečnost a nekonečnost, pozemská kauzalita a absolutní svoboda, nutnost přírody a svoboda boha, absolutní bezduchost materie a absolutní nemateriálnost ducha proti sobě stály obnažené a drsné.

Toto byl výsledek boje křesťanství proti pohanství, který křesťanství chápalo jako boj čisté jediné představy boha proti polyteismu. Jistě, polyteismus tím byl přemožen, avšak byly tak vyhnány z přírody i „všichni dobří duchové“, a nakonec i duch z člověka. I ten padl za oběť determinismu přírodních věd, a zcela konsekvantně se musela nakonec z psychologie stát přírodní věda, jež se musela vzdát ducha i vůle, svěbytnosti i charakteru, svobody i mravnosti.

Teprve nyní, v naší době, začíná svítat tušení toho, že spolu s říší na pomezí byla vyhnána také lidskost. Současně s tím svítá i tušení o silách a mocnostech, jež se nerozvíjejí v konkurenci s přirozenými pohnutkami a fyzikálními energiemi. Na této říši na pomezí se nepodílí pouze člověk, nýbrž i příroda, jež má vlastní podobu duchovnosti a životi. Tuto meziříši sice nelze zachytit fyzikálními měřicími nástroji, zato však uměleckými prostředky (obr. 3).

Například dílo *Paula Kleea* je mnohostrannou zprávou z „říše na pomezí“, v níž je toho nekonečně mnoho k pozorování i prožívání (obr. 3). Stejně je tomu i v případě uměleckého směru, který si dal jméno *surrealismus*; je pokusem, jak otevírat tento mezisvět pomocí realistic-
kých prostředků uměleckého vyjádření. Podobně je tomu u uměleckých
směrů *expresionismu*, *symbolismu* a *secese*; všechny chtějí proniknout
do snové oblasti mezisvěta. Moderní vědy dokonce porušují paradigma
přísné determinace, aby činily velké objevy například v meziříší
„nevědomí“. A ani zde se nejedná pouze o doplnění skutečnosti, nýbrž
o její skutečné pohnutky a výchozí události.

Tendence k tomu, co je na pomezí, stále zesiluje, a v současnosti
dosáhla již takové intenzity a takové přítomnosti, že se jeví takřka ja-
ko znak nového věku („New Age“). Říši na pomezí se rozhodlo ovlád-
nout mnoho skupin a směrů, tendencí a snah, sekt a společenství.
Přitom se sice také vyskytuje plno nešvarů a kýče, pověr a šarlatán-
ství, avšak nikdo již lidstvo neodvrátí od těchto zážitků. Zkušenostní
svět meziříše lze sice očistit, avšak v žádném případě jej už nelze eli-
minovat.

„Hermetismus“ představuje očišťování zkušenostního světa říše na
pomezí. Hlavní síly v této oblasti jsou – z hlediska staré přírodní před-
stavy – „nadpřirozené“ – a potud „božské“. Na této „božskosti“ se nej-
živěji podílí naše realita. Je to božskost, kterou člověk může *zažívat* –
a ve kterou smí věřit pouze tehdy, pokud ji skutečně zažil.

Nesmí být však v žádném případě zaměňována za božskost onoho
boha, ve kterého nás učí věřit křesťanství. Jeho božskost není „bohy“
říše na pomezí nijak dotčena. Mají vlastní dimenzi, a proto také nepod-
léhají dalekosáhlým pochybnostem ve víře nové doby. Pohybují se *mimo*
spor o nihilismus a nacházejí se *před* církevní oblastí víry.

„Přicházející bůh“ proto není „jiný bůh“ než ten, o kterém učí křes-
ťanství, avšak je jím „jiným způsobem“ než on. Neplatí, že je bohem,
ani že není bohem – chceme-li hovořit z hlediska křesťanské představy
boha. Možná je to jakýsi prostředník, bytost v říši na pomezí. A z to-
hoto důvodu jej lze nazývat „bratrem“ onoho božího syna, který se
nazýval prostředníkem. Jako takového „bratra“ ho jako první spatřil
Friedrich Hölderlin. Hölderlinova slova o „přicházejícím bohu“ nejsou
básnickou metaforou, nýbrž reálnou zkušeností v říši na pomezí, zku-
šeností vrcholné reality, kterou říše na pomezí disponuje. A zkušeností