



Michala Benešová

Ve světle kabaly

Židovská mystika
v polské literatuře
meziválečného období

KAROLINUM

Ve světle kabaly

Židovská mystika v polské literatuře meziválečného období
(Aleksander Wat, Bruno Schulz, Bolesław Leśmian)

Michala Benešová

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Redakce Lenka Ščerbaničová
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova, 2017

© Michala Benešová, 2017

ISBN 978-80-246-3281-0

ISBN 978-80-246-3317-6 (online : pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2017

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Poděkování

Rodičům a sestře za veškerou podporu, Renatě Rusin Dybalské za polonistickou důvěru a inspiraci, a všem těm, kteří mi ve správnou chvíli pomohli.

Obsah

1. Úvod	11
2. Teoreticko-metodologická východiska	
2.1 Hermeneutika – literatura – tradice	14
2.2 Intertextualita	26
2.3 Několik slov o židovské mystice	30
2.4 Židovská mystická hermeneutika a moderní literární hermeneutika	34
3. Ještě několik vstupních poznámek	
3.1 Časové vymezení problematiky	44
3.2 Modernismus, avantgarda a meziválečné období v Polsku	46
4. Aleksander Wat	
4.1 Jak číst Aleksandra Wata?	55
4.2 <i>Obcování s Bohem je bojem ze všech nejtěžším</i> Židovské kořeny Aleksandra Wata	58
4.3 <i>Civilizace, kultura, s jejich chorobností – na smetišť</i> Aleksander Wat – futurista	60
4.4 <i>Seděl jsem v koutě a plakal, ač jsem neměl mokré oči</i> „Mystické“ zkušenosti Aleksandra Wata ze sovětských vězení	66
4.5 <i>Tajemství, tedy věc nepochopitelná</i> Aleksander Wat – Žid? Křesťan? (Watovo hledání <i>sacrum</i>)	70
4.6 <i>Hlupáku, zdalipak tě Levana povznesla výše než jeden coul nad zem!</i> <i>Kamínka</i> – „kabalistické“ mnohohlasí	77
4.7 <i>Raimondo Lullo mi řekl onoho rána...</i> Interpretace Władysława Panase	84
4.8 <i>Básník by chtěl uzavřít sňatek s řečí a zavraždit transcendenci, a někdy naopak</i> Textová kombinatorika proti katastrofě zapomnění	89

4.9	<i>namo! panik</i>	
	K nejzazším hranicím jazykového systému	94
4.10	<i>Už desátou noc tě marně vzývám, doktore temnoty</i>	
	<i>Kamínka jako zápis mystické zkušenosti?</i>	104
4.11	<i>Slyšeli jste, jak v rohu pohovky křupla pod nehtem šíleného boha veš?</i>	
	Watova parodie mystiky	111
4.12	<i>Zrcadla o dvojí tváři</i>	
	Motiv zrcadla ve Watově poezii	119
4.13	<i>Třesoucí se durmany hrůzné noci</i>	
	Světlo a temnota ve Watově poezii	121
4.14	<i>Přišel ke mně P. B., tentokrát v podobě žízaly</i>	
	Obrazy Boha aneb Watovo „měření postavy“	123
4.15	<i>Budeme tryskat tvary a chválit tě, ó plození!</i>	
	Sexuální symbolika a Watovy hypertrofované obrazy plození	131
4.16	<i>Nezaměstnaný Lucifer</i>	
	Wat – prozaik: svět bez Boha, svět bez ďábla	139
5.	Bruno Schulz	
5.1	Jak číst Bruna Schulze?	152
5.2	<i>Nápad učinit ze Schulze luriánského kabalistu každým coulem</i>	
	Bruno Schulz očima Władysława Panase a dalších badatelů	156
5.3	<i>Výsledky fantastické fermentace hmoty</i>	
	Od kvašení hmoty ke golemovi	164
5.4	<i>Demiurg nemá monopol na tvoření</i>	
	Moment proměny: Schulzovi „golemové“	170
5.5	<i>Nebyli to zcela autentičtí Dreyfusové</i>	
	Ontologie a autenticita Schulzových „golemů“	182
5.6	<i>Kanada, Honduras, Nikaragua, Abrakadabra, Hiporabundia...</i>	
	Golem a akt pojmenování	190
6.7	<i>Oblouzení světlem, listovali jsme v té velké knize prázdnin...</i>	
	Svět jako text a jeho komentář	194
5.8	<i>Oficiální dějiny jsou neúplné</i>	
	Svět jako šifra: skrytý smysl „textu světa“ a posvátno ve zlomku	202
5.9	<i>Nazdařbůh kombinovat, slabikovat všemi směry</i>	
	Hermeneutika jara: exegetická horečka Schulzových hrdinů	208
5.10	<i>Lákají mne nyní stále více nevyslovitelná témata</i>	
	Pojmenování aneb Nazvat nenazvatelné	222
5.11	<i>Slovo tíhne k dávným vztahům, k naplnění ve smyslu</i>	
	Schulz a dědictví avantgardy?	228

– musíme překlenout propast mezi vzdáleným a cizím originálním (minulým) světem a naší vlastní situací, historicky vzdálenou. Překlenutí této propasti však nikdy není možné v naprosté úplnosti. Gadamer proto chápe (po)rozumění jako fúzi, která respektuje oba póly, jak minulé, tak současné. Jak připomíná Václav Umlauf, nejedná se (nesmí se jednat) o „asimilaci minulého ve vlastním“, ale právě o ono „sfázování“ obou horizontů, které respektuje obě časové roviny.¹⁰ Čtu-li, „vykračuji za svou situaci čtenáře a za situaci autora k možným způsobům bytí ve světě, které přede mnou text otevřel a které mi odhalil; Gadamer to nazývá shodou horizontů v historickém porozumění.“¹¹

Text tedy nikdy nedeterminuje a nenormuje jediný, obecně platný, neměnný a „správný“ význam – text sám o sobě obsahuje množství potencialit, možných výkladů, úhlů pohledu či perspektiv. Interpretací aktivita („rozumějící čtení“) by měla abstrahovat od – být i jen hypotetického – záměru autora a soustředit se na záměr textu jako „hru významů“, jejíž výsledek bude do značné míry záviset i na zkušenostech a schopnostech interpretátorů.¹² Význam či smysl v hermeneutické tradici nikdy neexistuje samostatně, izolovaně; je vždy závislý na interpretaci, vzniká v jejím rámci – „rodí se v procesu jazykového seberozumění subjektu, jenž nestojí před světem, ale je v něm ponořen“.¹³

Na druhou stranu, interpretace nemůže být ani zcela neomezená. Touto problematikou se šířeji zabýval mimo jiné Umberto Eco.¹⁴ V souboru studií *Interpretácia a nadinterpretácia* přiznává, že práva interpretů byla v posledních desetiletích zdůrazňována až přespříliš. Ve svých úvahách o interpretaci, respektive nadinterpretaci proto využívá pojmu „záměr textu“ (jenž se v podstatě projevuje jako výsledek domněnky ze strany čtenáře;¹⁵ záměrem textu je vytvářet modelového čtenáře, který je posléze – opět v rámci tzv. hermeneutického kruhu – schopen vytvářet o tomto textu domněnky a hledat, respektive nacházet textovou strategii

10 Umlauf, Václav: Hermeneia Aischylovy trilogie. *Aluze*. 2008, č. 1, s. 61.

11 Ricoeur, Paul: *Égzytencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. Warszawa: PAX 1975, s. 248.

12 Bílík, René: *Interpretácia umeleckého textu*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis 2009, s. 65.

13 Markowski, Michał Paweł: *Hermeneutyka, op. cit.*, s. 180.

14 Eco, Umberto: *Otevřené dílo. Forma a neurčenost v současných poetikách*. Praha: Argo 2015. Viz také Eco, Umberto: *Lector in fabula: role čtenáře aneb Interpretací kooperace v narativních textech*. Praha: Academia 2010. Podobným směrem se v rámci hermeneutiky ubírají i některé úvahy Paula Ricoeura o kritické funkci samotné hermeneutiky (viz např. Ricoeur, Paul: *Symbol a mýtus*. In: Ricoeur, P., *Život, pravda, symbol*. 2. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1993, s. 168–187).

15 Eco, Umberto, Richard Rorty, Jonathan Culler a Christine Brooke-Roseová: *Interpretácia a nadinterpretácia*. Collini, S., ed., Bratislava: Archa 1995, s. 66.

přítomnou v daném textu). Každý akt čtení je pro Eca transakcí mezi kompetencí čtenáře a charakterem kompetence, kterou postuluje text.¹⁶ Interpretace je tedy vždy alespoň do určité míry omezena – právě záměr textu zamezuje vzniku „neudržitelné interpretace“.

Každý umělecký text je tedy otevřen množstvím (byť nikoli neomezenému) výkladů. Otevřenost textu však má i jiné aspekty. Může znamenat otevřenost textu vůči minulému, ale i budoucímu, jež není nikterak cizí hermeneutickému přístupu k textu. Ještě jiný pohled nabízí Ryszard Nycz ve svých úvahách o „silvičnosti“ moderní literatury (polský badatel naráží na texty označované – například v kontextu barokní literatury – jako *silva rerum* a vyznačující se fragmentárností a formální i tematickou různorodostí). Nycz hovoří o „fundamentálním otevření textu vůči možnosti přetváření a kontinuity/navazování“, vůči integraci textu v rámci čtení.¹⁷ Ani v Nyczově pojetí není literární dílo čímsi statickým, uzavřeným, definitivním. Mimo jiné metatextový charakter novodobých „silv“ na tuto otevřenost textu upozorňuje. „Naznačuje-li tento aspekt [fyzické neukončení výpovědi – pozn. M. B.] progresivní otevření směrem k budoucímu obohacení a přetváření výchozí podoby materie textu, pak druhý význam tohoto pojmu poukazuje na zakořenění výpovědi v obecně diskursivní sféře a zdůrazňuje spíše variantu regresivního otevření vůči již existujícím, kulturně ukotveným jednotkám výpovědi. (...) Nakonec ve třetím významu je otevřenost textu jevem z oblasti poetiky recepce.“¹⁸

Texty vybraných autorů tedy podrobíme interpretaci. „Klíčovým bodem procedury porozumění je potom to, co nazýváme interpretací, tedy přiřazení významu danému souboru znakových prostředků.“¹⁹ Vyzdvihujeme přitom ty části a elementy textu, které jsou pro kontext, který volíme, relevantní (které považujeme za relevantní). Nikterak přitom nezpochybňujeme platnost jiných možných interpretací. Současně se přitom snažíme brát vždy v potaz celek díla a tento v rámci interpretace zohledňovat. Plně si zároveň uvědomujeme, že každá interpretace v sobě

16 Eco, Umberto: *Mysl a smysl. Sémiotický pohled na svět*. Praha: Moravia press 2000, s. 151.

17 Nycz, Ryszard: *Sylwy współczesne*. 2. vyd. Kraków: Universitas 1996, s. 25. Pod pojmem „silva“ přitom rozumí texty vyznačující se „polymorfni varietas“ (která však přesto směřuje k „sobě vlastní excentrické integrálnosti“), respektive výrazně exponovanou heterogeničností (mj. „poetika fragmentu“) a tematizací zásad organizace textu (*ibidem*, s. 11, 13). „Možná je to však navazování, a nikoli odmítnutí.“ (*Ibidem*, s. 12.) Kategorie, s níž Nycz pracuje, nám bude nápomocná v dalších úvahách týkajících se především textů Aleksandra Wata, ale i Bruna Schulze. Jiný rys, který Nycz spojuje s poetikou „silv“, a sice tematizaci procesu psaní, pak vezmeme v úvahu zejména v kontextu analýzy Schulzovy poetiky.

18 *Ibidem*, s. 33.

19 Štochl, Miroslav: *Téorie literární komunikace*, op. cit., s. 142.

a priori zahrnuje i jisté hodnocení a že si tedy – přirozeně – nečiní nárok na zcela objektivní a absolutní platnost.

Pokusíme se však v jistých okamžicích propojit pohled moderní hermeneuticky orientované literární vědy s pohledem „zevnitř“ samotné židovské tradice. Jedním z výchozích bodů našeho rozvažování se totiž stane i tradice židovské hermeneutiky. Tradiční židovská, především mystická hermeneutika²⁰ se zabývala otázkami povahy svatého textu, různými technikami exegeze a samotným procesem interpretace textu. Celá židovská kulturní a náboženská tradice je ostatně založena na komentáři Písma svatého. Tóra byla pro Židy nekonečným symbolem a její písmena sloužila jako božský nástroj při stvoření (podle tradiční židovské představy je svět vnímán jako šifra, zašifrovaný text – a nalezení klíče k němu je současně nalezením klíče k tajemství světa a stvoření). Kombinací písmen hebrejské abecedy, respektive písmen Božího jména bylo v představách kabalistů stvořeno vše existující – a svět tak má bytostně jazykovou podstatu. Na podobné koncepty více či méně explicitně navazuje řada polských meziválečných autorů splňujících výše zmíněná „kritéria“ pro možnost čtení jejich děl v kontextu židovské tradice.

Naším cílem přitom není hromadit interpretace ani jen jednoduše aplikovat na texty vybraných autorů pojmy a koncepty známé ze židovské mystické tradice. Možné analogie či paralely se židovskou religiozní tradicí by měly vést k odkrytí jiného pohledu na analyzované texty a musejí být spojeny s komplexnějším náhledem na ně. Nechtěli bychom (a ani bychom neměli) zůstat pouze u těchto paralel – ty jsou jen jednou z mnoha stop, za nimiž se musí alespoň v základních obrysech zračit komplexnější pohled na literární texty i na možné inovativní, originální nasvícení jejich významu. Zřetelné je to kupříkladu v mnohovrstevnaté a originální práci námi vybraných autorů s jazykem.

Nejde nám ani o jednoduché otázky vlivu, o pouhé „přeložení“ literárních motivů na motivy kabalistické (ačkoli i takový postup může být v některých případech nápomocen při hledání cesty k porozumění daným textům). Nestačí totiž identifikovat, z jakého zdroje vyrůstá určitý motiv, jehož daný autor využívá, neboli – řečeno jinou terminologií – nestačí pouze identifikovat příslušný intertext. Musíme se pokusit navrhnout, jak se tyto intertextuální vztahy v širokém chápání tohoto pojmu promítají do konstituování smyslu díla a jak fungují v nových kontextech. Na hermeneutickém přístupu k literárnímu dílu nás tak za-

20 Viz zejména Idel, Moshe: *Absorbing perfections: Kabbalah and Interpretation* [online]. New Haven: Yale University Press 2002 [cit. 2016-10-20]. Dostupné z: <http://site.ebrary.com/lib/natl/detail.action?docID=10176368>.

jímá především práce s textem v širším historickém kontextu, v kontextu určité kulturní, respektive religiózní tradice.

Literární věda, včetně hermeneutiky, se již od počátku potýká s komplikovanou otázkou subjektivity. Do jaké míry můžeme vůbec usilovat o porozumění objektivní? Zhruba tudy vede rovněž hranice oddělující exegezi od interpretace.²¹ V rámci vývoje hermeneutiky se bylo zapotřebí vyrovnat například s měnícím se kontextem, v němž byly (zprvu posvátné a náboženské) texty čteny; textovou exegezi bylo třeba propojit s problematikou (po)rozumění.

Podobně formulované otázky jsou i tázáním se po platnosti univerzálních soudů v literární vědě, po tvůrčím charakteru čtení – a onen tvůrčí, kreativní aspekt čtení pro nás bude v této práci klíčový. Jaroslav Hroch, Magdalena Konečná a Lukáš Hlouch shrnují problematiku subjektivity v literárním díle slovy: „Interpretace tedy není ani jen ‚subjektivní‘, ani jen ‚objektivní‘ proces, je to subjektivně podmíněný proces, jehož cílem je dosáhnout objektivního porozumění významu interpretovaného objektu.“²² I tito autoři pak upozorňují na fakt, že interpretace je zároveň tvůrčím procesem. Není jen prostředkem poznávání skutečnosti, ale i prostředkem dotváření skutečnosti – což je idea, která se promítá mimo jiné do metatextových a hermeneutických motivů například v prózách Bruna Schulze.

Původně chtěla hermeneutika porozumět hlasu prorocství, hledat stopy transcendentie vtisknuté do znaků a písmen.²³ Tato snaha přenesená

21 Exegeze bývá definována jako porozumění z intence, na základě intence daného textu, tedy toho, co nám chce takový text sdělit (viz např. Ricoeur, Paul: *Existence a hermeneutika*. In: Ricoeur, P., *Život, pravda, symbol*, op. cit., s. 168). Takový postup pak směřoval k všeobecné platnosti výkladu a stále exponoval především záměr, s nímž byl text napsán. Původní náboženská exegeze sledovala stopy v textu, prvotně samozřejmě stopy Boží přítomnosti, text však zpočátku nevnímala jako objekt porozumění. Podobným směrem se ubírá uvažování Petra A. Bílka, který rozlišuje „výklad“ a „interpretaci“. „Výklad je schopen postihnout význam textu, tedy najít cosi, co v textu doložitelně a objektivizovatelně je, zatímco ‚interpretace‘ je schopna k tomuto výkladu přidat pak i smysl textu (...).“ (Bílek, Petr A.: *Hledání jazyka interpretace k modernímu prozaickému textu*. Brno: Host 2003, s. 13.)

22 Hroch, Jaroslav, Magdalena Konečná a Lukáš Hlouch: *Proměny hermeneutického myšlení*, op. cit., s. 27.

23 Výraz hermeneutika vychází z řeckého slova *herméneuein* – zvěstovat, vysvětlovat, tlumočit. Bůh Hermes, od jehož jména byl výraz *hermeneutiké* již od starověku (pseudo)etymologicky odvozován, přinášel lidem poselství bohů a zároveň je smrtelníkům vykládal, interpretoval. Odtud tedy obecný úkol hermeneutiky zaměřující se na umění výkladu a interpretace, jejímž cílem je porozumění textu. Bůh Hermes ztělesňoval „mytický archetyp tlumočnicka“ božských poselství (Bouzek, Jan a Zdeněk Kratochvíl: *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann a synové 1994, s. 100). Jak vyvozuje Miroslav Mikulášek, „jako bůh orátorství měl podíl na umění slova (...). Zde má patrně svůj původ termín ‚hermeneutiké‘, označující zprvu umění výkladu výroků

na pole náboženských textů vedla k vypěstování specifického citu pro náboženský historický kontext a pro tradici. Právě tradice bude v našem rozvažování jedním z klíčových slov (ostatně samo slovo „kabala“ znamená v překladu právě „tradici“). Chceme-li textu porozumět, musíme usilovat o porozumění právě onomu systému společnému pro autora i čtenáře a zakořeněnému v tradici – ať už se vůči této tradici autoři vymezují jakkoli.

Lidské bytí ve světě je hluboce interpretativní zkušeností (a *vice versa*: rozumění je způsobem bytí).²⁴ Znamená to, že neustále (re)interpretujeme jak svoji aktuální situaci, tak i vlastní minulost (či představu o ní). Stejně tak podrobujeme neustálé verifikaci i „projekty budoucnosti“ (ergo své představy o ní). Touto neustálou (re)interpretací v duchu již zmíněného hermeneutického kruhu rovněž vyjadřujeme svůj vztah k tradici – a skrze tuto tradici zpětně poznáváme sami sebe. V hermeneutice, především v uvažování Hanse-Georga Gadamera, je zjevná snaha nomezovat se v rámci podobných úvah pouze úzce na tradici literární – celý literární proces je zasazen do široce chápané kulturní tradice, jejíž součástí se tak mohou stát (mohou za ni být považovány) i nejrůznější koncepty náboženské, mytické, mystické aj.

I ve vztahu k problematice zohlednění role tradice v literárněvědném bádání může být zajímavé sledovat určité styčné body mezi tradiční židovskou hermeneutikou a moderními hermeneutickými koncepcemi. V tomto směru přispěl k rozvoji moderní hermeneutiky Martin Heidegger, neboť ten už se neptá jako ještě před ním Friedrich D. E. Schleiermacher, tedy jaké jsou podmínky porozumění,²⁵ ale ptá se po ontologickém

orákulů, starobylých textů apod.“ (Mikulášek, Miroslav: *Hledání „duše“ díla v umění interpretace*, op. cit., s. 20.)

24 Ricoeur, Paul: *Úkol hermeneutiky*, op. cit., s. 5. Jinde Ricoeur píše: „Nemůžeme-li už definovat hermeneutiku jako pátrání po druhém člověku a jeho psychologických záměrech, které se skrývají za textem [jak činil ještě Dilthey a jak na jeho podněty navazuje například proud tzv. rekonstruktivní hermeneutiky v čele s Emiliem Bettim, viz např. Sousedík, Stanislav: *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*. Praha: Triton 2008 – pozn. M. B.], a pokud nechceme redukovat interpretaci na rozebírání struktur, co nám pak zbude jako předmět interpretace? Odpověď zní: interpretovat znamená jasně formulovat způsob bytí-ve-světě rozvinutého před textem (*devant le texte*).“ (Ricoeur, Paul: *Hermeneutická funkce odstupu*, op. cit., kap. Svět textu.)

25 Schleiermacher rozlišoval tzv. psychologický aspekt rozumění (jímž chápal snahu vcítit se do autorova způsobu myšlení, poznat jeho duševní život i charakteristický způsob psaní) a tzv. aspekt gramatický (pro porozumění je třeba poznat také strukturu jazykového systému, jehož je text součástí). Viz také Schleiermacherův pojem „kongeniality“, jež vede v ideálním případě ke sjednocení autora a interpreta, kdy je interpret schopen porozumět dílu jakožto výrazu nitra jeho autora (srov. Hroch, Jaroslav, Magdalena Konečná a Lukáš Hlouch: *Proměny hermeneutického myšlení*, op. cit., s. 106).

statusu osoby, „jejíž bytí spočívá v porozumění“. Kým jsme? A jak to, kým jsme, ovlivňuje náš vztah k textu?²⁶ Texty nabízejí, respektive artikulují určité potenciální možnosti bytí ve světě, jazyk poezie (na rozdíl od každodenního jazyka, který Heidegger označuje jako „das Gerede“) má schopnost odhalovat podstatu bytí.²⁷ (Jak zjistíme, podobný přístup k jazyku je charakteristický i pro dílo Bruna Schulze či Bolesława Leśmiana.)

Z těchto úvah lze vyvodit i jistou paralelu k tematickému okruhu, který nás bude zajímat především. Nejen dle názoru Hanse-Georga Gadamera má skutečnost a svět kolem nás jednoznačně a bytostně jazykový charakter. Právě Gadamer završil proces postupného rozšiřování pole zájmu hermeneutiky (od posvátných textů, respektive textu jediného – Bible – po texty obecně) a obrátil naši pozornost ke všemu, co má jazykový charakter.²⁸ Pro hermeneutické myšlení neexistuje rozdělení na jazyk jako takový a skutečnost, kterou jazyk opisuje či vyjadřuje – sama skutečnost má jazykový charakter. I židovská mystika (a v jejích stopách židovská mystická hermeneutika) vnímá svět podobně: jeho podstata je jazyková. „Jazyk stojí na vyšším stupni skutečnosti než svět věcí, který byl přece stvořen jedině skrze něj.“²⁹

Podobný směr uvažování pak například Paula Ricoeura přivedl mimo jiné k zájmu o symbolické systémy. Symbol sám chápe Ricoeur jako „výraz o dvojm smyslu, kde smysl doslovný, bezprostřední, fyzický odkazuje na smysl skrytý, obrazný, existenciální, ontologický atd.“,³⁰ jako „jakoukoli významovou strukturu, v níž smysl přímý, primární, doslovný poukazuje navíc k jinému smyslu, nepřímému, druhotnému, přenesenému, jenž nemůže být uchopen jinak než skrze smysl první“.³¹ Symboly a mýty (a jejich kulturní konotace, které se budeme snažit rozkrýt, neboť symbol předpokládá jistou míru konvenčnosti, jistý společný základ, jisté zakořenění v tradici) budeme pak v návaznosti na Ricoeura chápat jako

26 Heidegger, Martin: *Bytí a čas*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH 2002. K otázce porozumění jako způsobu bytí člověka více také viz Hroch, Jaroslav, Magdalena Konečná a Lukáš Hlouch: *Proměny hermeneutického myšlení*, op. cit., s. 234.

27 Na tyto úvahy posléze navazuje Paul Ricoeur: narace je snad nejdůležitějším způsobem rozumějícího bytí ve světě. Podle Heideggera je člověk tím, čím je, skrze jazyk (srov. např. Štochl, Miroslav: *Téorie literární komunikace*, op. cit., s. 144–145). K otázce jazyka se v tomto kontextu ještě vrátíme v dalším výkladu. Jde o krucióální otázku, k níž se – mnohdy v zajímavé paralele k tradici židovského religiózního myšlení – vyjadřovali všichni námi analyzovaní autoři.

28 Gadamer, Hans-Georg: *Pravda a metoda I: nárys filozofické hermeneutiky*. Praha: Triáda 2010.

29 Dohmen, Christoph a Günter Stemberger: *Hermeneutika židovské Bible a Starého zákona*. Praha: Vyšehrad 2007, s. 105.

30 Ricoeur, Paul: Symbol a mýtus, op. cit., s. 161.

31 Ricoeur, Paul: Existence a hermeneutika, op. cit., s. 176.

cestu vedoucí k rozkrytí prvotního smyslu věcí a jevů. (Na druhé straně však i jako cestu vedoucí k možným aktualizacím „řečeného“.) Smysl je nám totiž dán právě skrze tyto symboly, potažmo texty, které s nimi pracují a ožívují je. Zároveň: „použitím symbolu se znovu vyvolávají potlačené tradice (...)“.³²

Paul Ricoeur se zdá naznačovat, že sama struktura uměleckého díla je podobná symbolu. „(...) společným prvkem, který se objevuje všude, od exegeze po psychoanalýzu, je určitá architektura smyslu, kterou můžeme nazvat dvoj- či více-smyslem; jeho úlohou je, byť různými způsoby, skrývat a tím odkrývat. Mám za to, že tato analýza řeči se soustřeďuje v sémantice víceznačných výrazů. (...) navrhuji, abychom tyto víceznačné výrazy nazývali symbolickými. (...) Tato oblast výrazů o dvojitým smyslu je vlastním polem hermeneutiky.“³³ Uvědomění si symbolické roviny textů – v širším pojetí tohoto pojmu, jak jej chápe i Ricoeur – je pak klíčovým předpokladem každé interpretace, jejímž úkolem je dešifrovat onen výše zmíněný nepřímý smysl, rozkrýt ty roviny významu, jež vykračují za význam doslovný. „Symbol a interpretace se tak stávají souvztažnými pojmy; o interpretaci mluvíme tam, kde je několikery smysl, a pluralita smyslu se zjevuje právě v interpretaci.“³⁴ Silně heterogenní texty jak Aleksandra Wata, tak Bruna Schulze či Bolesława Leśmiana, pracující s celou řadou „víceznačných výrazů“, jsou pak ideálním polem pro podrobnější zkoumání Ricoeurem načrtnuté sémantické hermeneutiky, jež se pokouší o významovou interpretaci symbolů, oněch víceznačných výrazů.

Strukturujeme-li svůj život jako svého druhu příběh, využíváme k tomu nejen jazyka jako takového, ale také řady symbolů a symbolických struktur, jež jsou součástí univerza té které kultury. Právě symboly, ve výše uvedeném pojetí, jsou totiž jedním z prostředků, s jehož pomocí se můžeme vztahovat k tradici (plní tím svoji „sjednocující“ funkci). Na rovině symbolů často dochází k oné fúzi, prolínání horizontů, tak podstatné pro hermeneutický pohled na literaturu. „Dílo nemůže protestovat proti smyslu, který mu dávám, podrobím-li se i já symbolickému kódu, který dílo vytváří, tj. jsem-li ochoten vepsat svou četbu do prostoru

32 Lachmann, Renate: Intertextualita jako konstituce smyslu. In: Lachmann, R., *Memoria fantastika*. Praha: Herrmann a synové 2002, s. 92.

33 Ricoeur, Paul: Existence a hermeneutika, *op. cit.*, s. 176.

34 *Ibidem*, s. 177. V podobném duchu pak interpretaci chápe i Jarosław Borowski, který ve své práci o Aleksandru Watovi píše: „Hermeneutiku chápu – v návaznosti na Ricoeura – jako umění rozumění a interpretace, jehož předmětem zájmu se stává jazyk symbolu. Interpretace je v takovém pojetí formou návratu k pramenům skrze ‚rozumějící‘ dešifrování symbolů.“ (Borowski, Jarosław: „*Między bluźniercą a wyznawcą*“. *Doświadczenie sacrum w poezji Aleksandra Wata*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1998, s. 23.)

symbolů (...).³⁵ Každý náš jednotlivý lidský příběh, stejně jako kterýkoli jiný příběh, vyrůstá z určité tradice (i kdyby se nakrásně vydal směrem její negace, respektive směrem dialektiky souhlasu/přijetí a nesouhlasu/odmítnutí, jak o tom lze uvažovat například v případě literárních avantgard meziválečného období – a v našem případě zejména Aleksandra Wata) a lze jej tedy číst a interpretovat v kontextu této tradice.³⁶

Rozumění je aktem participace na tradici, vytváří jakýsi most mezi minulým a přítomným. O tradici psal v podobném smyslu i Hans-Georg Gadamer, který ji chápal jako „proces zhodnocování a zpřítomňování minulosti“.³⁷ Tradice podle něj hraje v procesu (po)rozumění klíčovou roli – rozumění je možné jedinečně skrze a díky tradici, dědictví minulosti, „dějinnosti rozumění“, zakořenění v širším kulturně-historickém kontextu. Tradici v Gadamerově pojetí lze chápat jako určitý základ, k němuž se hermeneutická interpretace textů odvolává, ba musí odvolávat.³⁸ Ani při její negaci nejsme s to vyjít zcela z jejího rámce, nemůžeme se radikálně odstříhnout od jejího kontextu, od prostoru, jež nám sama vymezuje (důkazem budiž například literární dílo Aleksandra Wata). V tomto smyslu následujeme Gadamerovy úvahy týkající se tradice a považujeme

35 Barthes, Roland: *Kritika a pravda*. Praha – Liberec: Dauphin 1997, s. 237.

36 Doplníme tento bod stručnou zmínkou o koncepci polského badatele Wojciecha Gutowského, který při zkoumání fenoménu *sacrum* v literatuře upozorňuje zejména na podnětný dialog subjektu s náboženskou, respektive religiozní tradicí. Vůči té se přítom může autor vymezovat několika různými způsoby: může s ní souhlasit a přijmout ji anebo ji radikálně odmítnout, může ji vnímat jako alternativu k tradici jiné či s ní může plodně polemizovat. (Gutowski, Wojciech: *Literatura wobec sacrum. Wątpliwości i propozycje*. In: Gutowski, W., *Wśród szczytów transcendencji: szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu M. Kopernika 1994, s. 5–23.) Například Aleksander Wat se (alespoň v začátcích své literární dráhy) zdá – po vzoru svých kolegů-fururistů i vlastních avantgardních manifestů – radikálně odmítat v podstatě jakoukoli tradici, včetně té religiozní, ať už křesťanské či židovské. Jak však uvidíme, může se ve skutečnosti blížit i Gutowským zmiňovanému pólu plodné polemiky, v níž funguje judaistický koncept jako jedno z ukotvení umělecké tvorby vůbec.

37 Hroch, Jaroslav: K pojetí interpretace ve filosofické a hlubinné hermeneutice. In: *Studia Humanitatis – Ars Hermeneutica: metodologie a theurgie hermeneutické interpretace II*. Ostrava: Ostravská univerzita 2006, s. 11.

38 Za jisté předznamenání takového způsobu uvažování lze považovat už Bachtinovo tvrzení, že slovo „nevisí ve vzduchoprázdnu“, ale obsahuje v sobě rovněž kontexty (historii kontextů), v nichž se vyskytovalo a bylo interpretováno dříve. Samo slovo je tedy „fenomémem“ vnitřně dynamickým a v principu dialogickým, neboť v prostoru slova dochází k neustávajícímu dialogu mezi různými jeho kontexty a způsoby využití či způsoby jeho existence – a z tohoto dialogu (rozumějme: mimo jiné dialogu s tradicí) se zároveň rodí význam slova. Dialog s tradicí ostatně Bachtin chápe jako jednu z rovin obecnějšího fenoménu dialogičnosti slova (promluvy, textu, literatury). Viz Bachtin, Michail Michajlovič: *Promluva v románu*. In: Bachtin, M. M., *Román jako dialog*. Praha: Odeon 1980, s. 40–186.

ji za klíčovou kategorii pro náš vlastní proces hermeneutické analýzy vybraných textů. Zároveň však tento proces rozumění chápeme jako proces vnitřně dynamický, v němž vedle sebe koexistuje jak sama tradice, tak i její kritická reflexe – ne nutně pouze negace.

Text v pojetí moderní hermeneutiky je navíc – jak jsme již konstatovali – otevřen řadě interpretací, stává se prostorem hledání porozumění. Metaforou četby se tak stává rozhovor a do popředí vystupuje dialogický vztah mezi textem a interpretem. Hermeneutika je (obrazně řečeno) rozhovorem. Četba je místem – či situací – takového rozhovoru. Dochází ke sloučení horizontů textu a čtenáře (s jeho „předsoudy“), stýká se perspektiva čtenáře v přítomnosti s historickou perspektivou textu. Vzniká tak nová, jedinečná perspektiva, a to s každou další četbou po každé znovu.

„Právě proto, že se setkáváme s něčím jiným, překonáváme hranice našeho poznání. Odhaluje se nový horizont, který otevírá to, co nám bylo předtím neznámé. To se děje v každém skutečném dialogu. Právě proto, že neexistujeme sami o sobě, přibližujeme se pravdě. Prostřednictvím tradice nás něco oslovuje, ať už je to umělecké dílo nebo historická událost.“³⁹ Sloučení neboli fúze horizontů je v Gadamerově koncepci chápána – pro nás podnětně – jako základní podmínka pro porozumění minulému, jež překlenuje onu propast mezi naší aktuální čtenářskou situací a situací textu. Osvojujeme si tak to, co je minulé a cizí, ale zároveň se tím sami podílíme na tradici, účastníme se dění tradice, určitým způsobem se k ní vztahujeme (či se vůči ní vymezujeme).⁴⁰ Až teprve splynutím horizontu minulého a horizontu současného, aktuálního, může být proces rozumění uzavřen.

Čtenářova předstruktura rozumění (předporozumění) je zároveň nezbytná pro účast na tradici, respektive sama z této tradice vyrůstá. Naše „předvědění“ (v Gadamerově terminologii *Vorwissen*) je podloženo právě tradicí a v dalším procesu interpretace je buď potvrzeno, nebo více či méně výrazně „opraveno“. Předpokladem porozumění je pak podle Gadamera anticipace smyslu: „Tato anticipace, kterou je vedeno naše po-

39 Gadamer, Hans-Georg: *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. New Haven – London 2001, s. 49 (cit. podle: Hroch, Jaroslav, Magdalena Konečná a Lukáš Hlouch: *Proměny hermeneutického myšlení*, op. cit., s. 42).

40 Václav Umlauf tento fakt ve své stati věnované hermeneutickému výkladu Aischylovy trilogie popisuje takto: „Horizont čtenáře usazeného v jeho vlastní dějinnosti se spojuje s horizontem dávného děje, který tragédie zobrazuje. Filozofická hermeneutika zná toto přivlastnění smyslu v podobě ‚sfázování horizontů‘ (Horizontversmelzung), kdy u vědomí vlastní dějinné situace provádíme uznání tradice jako základního nosného elementu každého nového poznání sebe sama i okolního světa.“ (Umlauf, Václav: *Hermeneia Aischylovy trilogie*, op. cit., s. 61.)

rozumění textu, není projevem subjektivity, je určena vzájemností, která nás spojuje s tradicí. Avšak tato vzájemnost je neustále vytvářena v našem vztahu k tradici.⁴¹ Text je zakořeněn v tradici i aktuálních kontextech, jde o setkání „na půli cesty“.

V místě tohoto setkání vyrůstá mimo jiné možnost interpretační cesty, kterou v této práci volíme. Samozřejmou podmínkou je jak otevřenost textu vůči různým možnostem čtení, tak otevřenost čtenáře vůči textu (jeho schopnost „naslouchat“) – a současně nevzdálení se od záměru textu. Rozumění se tak stává účastí na významu textu prostřednictvím konfrontace s textem z hlediska naší vlastní situace i z hlediska tradice (v našem případě židovské mystické tradice).

Texty, jimž se v této práci budeme věnovat, tak budou analyzovány v dialogickém vztahu s jinými texty, jak z oblasti starší literární tradice, tak obecného pole kultury, zvláště té židovské. Jsme si však také vědomi možných omezení, jež se ke gadamerovskému pojmání tradice vážou. Ono oddání se tradici, o němž Gadamer často psal, bychom neměli chápat absolutně. Tradice nesmí bránit tvůrčímu rozvinutí potenciálu skrytého v daném textu; neměla by tedy interpretaci „brzdit“ a vtláčovat ji do předem daných mantinelů, ale naopak by v sobě měla zahrnovat i kritický moment, kritické vymezení vůči sobě samé.

2.2 Intertextualita

Úvahy, které jsme načrtli výše, se – samozřejmě – pojí i s otázkou intertextuality. Intertextualitu lze nejnázne definovat jako relaci mezi dvěma (či více) texty, svého druhu dialog mezi texty.⁴² Miroslav Štochl vztahuje fenomén intertextuality k obecnější otázce komunikace v literatuře: „Intertextualita je, jak jinak, rovněž jedním z případů relačních vztahů v literatuře, jistým druhem dialogu, zkrátka aktem komunikace. (...) Obvykle je ale intertextualita chápána jako relace mezi navazujícím a navazovaným textem, přičemž přítomnost jisté části textu v jiném textu se podílí na konstituování smyslu navazujícího textu.“⁴³ Naším úkolem tedy bude odkrýt ty intertextuální odkazy v textech vybraných autorů,

41 Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke 1*. Tübingen 1990, s. 298 (cit. podle Hroch, Jaroslav, Magdalena Konečná a Lukáš Hlouch, *Proměny hermeneutického myšlení*, op. cit., s. 52).

42 Podle řady autorů však není pojem intertextuality totožný či synonymní s pojmem „mezitextové vztahy“ (ty označuje například Gérard Genette zastřešujícím termínem transtextovost, jímž rozumí vše, co spojuje daný text s textem jiným či texty jinými).

43 Štochl, Miroslav: *Téorie literární komunikace*, op. cit., s. 88.

kteře se vztahují k námi zvolené problematice a kteře tak dotvářejí smysl analyzovaných textů, případně odhalují jejich hlouběji skryté dimenze. Řečeno přímočařejí: intertextualitou lze rozumět rovněž způsob fungování určitého textu v kontextu textů jiných. Nám půjde o vztážení Watových, Schulzových a Leśmianových textů k textům – v širokém slova smyslu – židovské religiózní, respektive mystické tradice, o rozkřytí vzájemného vztahu mezi těmito texty.

Intertextualitě lze v zásadě rozumět dvěma způsoby: v širším pojetí má bytostně intertextuální charakter každý text, v užším pojetí bývají za intertextuální vztahy považovány pouze ty, jež jsou pro interpretaci daného textu nezbytné (případně záměrné autorské narážky na jiné texty). První pojetí nám bude v této práci bližší. Nemělo by se však na druhou stranu jednat o zcela neomezenou, univerzálně pojímanou radikální intertextualitu, jež by negovala autonomii daného uměleckého díla.⁴⁴ Nám půjde především o takové mezitextové vztahy, jež jsou konstitutivní pro význam daného textu a jež se vztahují k námi zvolenému tématu.

Je-li podstatou intertextuality navazování jedněch textů na jiné, dojde, že tento vzájemný vztah může být opsán i negativně, respektive polemicky: různými formami (parodie, groteska, parafráze, polemika, pastiš...) ⁴⁵ se lze k výchozímu textu vztáhnout i polemicky, jak budeme mít na konkrétních příkladech analyzovaných textů příležitost zjistit. Navíc se intertextualita neomezuje pouze na prosté navazování – k její bytostné podstatě patří i transformace cizích textů; intertextualita, respektive její využití zakládá celý soubor vzájemných vztahů mezi texty, kteře spolu takto „hovoří“. „Vskutku to, co pokládáme za intertextualitu, je vlastně implicitní vztah, jenž vzniká mezi zjevným a referenčním textem a jenž vytváří onu novou – intertextově platnou – textovou kvalitu.“⁴⁶ Vzniká tak mimo jiné prostor pro specifickou „textovou kombinatoriku“, jejíž konkrétní příklady budeme podrobněji analyzovat v dalších kapitolách.

V tom nám může být nápomocno i rozlišení tří modelů intertextuality Renate Lachmann. Ta rozlišuje participaci („psaním vykonávaná dialogická účast na kulturních textech“, jež se projevuje zejména opakováním a inklinuje k metonymickému vyjadřování), tropiku („tragický boj proti cizím textům, nutně vepsaným do textu vlastního“, snaha smazat stopy po cizích textech) a transformaci („přivlastnění cizího textu, uskutečnu-

44 Srov. např. Markiewicz, Henryk: Odmiany intertekstualności. In: *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwo*. Warszawa: PWN 1989, s. 204–205.

45 Viz např. Štochl, Miroslav: *Téorie literární komunikace*, op. cit., s. 89.

46 Lachmann, Renate: Intertextualita jako konstituce smyslu, op. cit., s. 82.

jící se prostřednictvím distance, suverenity a zároveň uzurpujícího gesta přivlastnění, které tento text skrývá, zastírá, hraje si s ním“, a to často na základě metaforického vztahu).⁴⁷ Právě transformace v autorčině pojetí má přitom za důsledek jistý synkretismus, ba přímo „esoteriku textu“, jež nás bude zajímat například na textech Bruna Schulze či Aleksandra Wata.

V základu pozdějších konceptů intertextuality, jak je známe především z pera Julie Kristevy či Gérarda Genetta, stojí i úvahy Michaila Bachtina o dialogičnosti v literatuře.⁴⁸ Kristeva navazuje na Bachtina konceptem dvou směrů, v nichž slovo (promluva, text) fungují: v opozici ke směru horizontálnímu je směr vertikální tím, co vypovídá o vztahu tohoto slova k jiné literatuře, jiným textům – a potažmo tedy také ke starší literární tradici.⁴⁹ Intertextualita je pro ni přitom inherentní vlastností každého textu a není tedy omezena pouze na konkrétní citáty či explicitní (a vědomé) narážky na konkrétní texty.⁵⁰ De facto každý text tak jistým způsobem navazuje na tradici (neboť intertextualitu lze považovat za specifickou formu návaznosti na tradici, včetně aspektu její kritiky či polemiky s ní). Jakékoli využití intertextu pak také přináší jeho obměnu, obohacení, využití v novém kontextu. Rozkrytí takové intertextuální hry je tedy svérázným dialogem současnosti s tradicí, respektive s různými verzemi a způsoby čtení této tradice. „Prostřednictvím konstruovaných vyprávění lze odhalit některé dosud nedostupné vrstvy tradice a pohledět na ni z nového hlediska.“⁵¹ Tradice totiž vyžaduje inovaci a obohacení, aby sama sebe udržela při životě. „Intertextualita také stále připomíná,

47 Lachmann, Renate: Mnemotechnika a simulakrum. In: Lachmann, R., *Memoria fantastika*, op. cit., s. 39–41.

48 Dobře si je Bachtinova vkladu do debat o intertextualitě vědoma právě Renate Lachmann – sama cituje Bachtinova slova, která (jakkoli odlišnou terminologií) dobře vyjadřují i naši snahu o propojení intertextuality, respektive dialogické hry textů s kontextem tradice: „Obzvlášť minulý smysl, tedy takový, který vznikl v dialogu minulých staletí, se nikdy nemůže stát stabilním (jednou provždy ukončeným a uzavřeným), nýbrž bude se v procesu následujícího, příštího vývoje dialogu měnit (a tím obnovovat). V každém okamžiku vývoje dialogu jsou obsaženy obrovské významové masy zapomenutého smyslu, avšak v určitých okamžicích dalšího vývoje dialogu budou – podle toho, jak na ně bude přicházet řada – vyvolány znovu do paměti a v obnovené podobě ožijí (v novém kontextu).“ (Bachtin, Michail Michajlovič: „K metodologii humanitárních nauk“, s. 373; cit. podle Lachmann, Renate: Intertextualita jako konstituce smyslu, op. cit., s. 96.)

49 Viz např. Kristeva, Julia: *Slovo, dialog a román. Texty o sémiotice*. Praha: Sofis, Pastelka 1999.

50 V tomto bodě Kristeva polemizuje s původním Bachtinovým pohledem na dialogičnost slova; francouzská badatelka odsouvá do pozadí autorský záměr. I intertextové vazby podléhají v jejím podání historické determinaci mnohem méně, než tomu bylo ještě u Bachtina.

51 Pokorný, Petr: *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad 2006, s. 117.

že jednotlivé kusy tradice nelze zavrhnout (vyvrhnout), protože bychom bez ní přestali rozumět těm částem, které chceme podržet, a kdybychom i ty chtěli zavrhnout, přestali bychom rozumět sami sobě.⁵²

Zofia Mitosek vyvozuje z prací Julie Kristevy stručný závěr, podnětný i ve vztahu k avantgardní tvorbě, jíž se budeme rovněž věnovat: „Intertextualita je dvojí hra: dává nový status transponovaným fragmentům (intertextům); konstruuje nové texty na ruinách starých. Literaturu tohoto typu Kristevová nazývá ‚paragramatickým psaním‘. Odvolává se přitom na termíny, které zavedl Saussure ve své analýze latinské poezie: anagramy jsou texty, pod nimiž se skrývají jiné texty, různě signalizované v konstrukci hlavního textu. Slovem ‚paragram‘, přejatým rovněž od Saussura, autorka dokazuje, jak se v jazykové a sémantické tkáni avantgardního díla chvěje jiná organizace: popřená, odmítnutá, parodovaná, ale stále přítomná.“⁵³ Autorka tím dobře ilustruje závěry, které jsme načrtli výše.

Moderní pojem intertextuality souvisí zároveň s otevřeným a dynamickým chápáním textu, jak jsme naznačili v úvodu. Širší pojmání samotné intertextuality pak dokládá, že se dnes stírají hranice mezi textem „literárním“ a „neliterárním“ či tradiční hranice žánrové. Každý text lze pak – přinejmenším teoreticky – vztáhnout k nejvyššímu možnému představitelnému textu, tedy kultuře („textu kultury“) obecně.

Přistoupíme-li na ono širší pojetí intertextuality, byl by v podstatě každý text zároveň intertextem. Jiří Homoláč „zeštíhluje“ poměrně komplikovanou Genettovu klasifikaci mezitextových vztahů rozlišením tří základních typů těchto vztahů. „Architextovost“ je podle něj vlastností každého textu a jde o typ vztahu mezi texty, jenž je dán společným kódem (motiv, období apod.), který tyto texty sdílejí. O „metatextovosti“ lze v Homoláčově pojetí hovořit tehdy, je-li v textu pretext (tedy část jiného, staršího textu) přímo tematizován, a o „intertextualitě“ tehdy, je-li tematizován i vztah k tomuto pretextu.⁵⁴ V rámci analýzy konkrétních textů vybraných polských autorů zjistíme, že právě takové pojetí intertextuality může být vhodným nástrojem, ať už je vztah k pretextu (pretextům), tedy i ke starší, nejen literární tradici, manifestován jakýmkoli způsobem.⁵⁵

52 *Ibidem*, s. 101.

53 Mitoseková, Zofia: *Teorie literatury. Historický přehled*. Brno: Host 2010, s. 373.

54 Homoláč, Jiří: *Intertextovost a utváření smyslu v textu*. Praha: Karolinum 1996.

55 Například Adam Dziadek – na podkladě teorií Rolanda Barthes – považuje texty Aleksandra Wata, jednoho z námi analyzovaných autorů, za texty *scriptibles*, tedy za takové texty, jež jsou určeny pro opakované napsání, vyžadující od čtenáře aktivní, kritické (a dodejme kreativní)

Budeme-li na texty námi vybraných autorů pohlízet prizmatem takto chápaných intertextuálních vztahů, snad se nám podaří odhalit specifickou polyfonii těchto textů, dialog starého s novým, kde do sebe text nový, aktuální, vtěluje prvky textu staršího – a ani jeden z nich přitom není umlčen, promlouvají k nám oba a oba se navíc v tomto „rozhovoru“ vzájemně obohacují.

Takové texty zároveň umožňují „dvojit čtení“: vedle vlastního příběhu rozvíjejí paralelní (byť v různé míře exponovanou – a v případě námi analyzovaných autorů často dosti heterogenní) rovinu textových prvků odkazujících k jiným textům. Žádný z těchto textových prvků přitom nemůže být interpretován ani sám o sobě, ani jedině a pouze skrze jeho vazbu k pretextu. Každý takový prvek je totiž součástí celé sítě vztahů, různě složité a různě heterogenní, a bez neustálého vztahování se k této „síti“ se nelze dobrat byť minimální konstituce smyslu díla.⁵⁶

2.3 Několik slov o židovské mystice

Hans-Georg Gadamer byl přesvědčen, že každé umělecké dílo je zakouřeno v náboženské zkušenosti a mělo by být čteno právě v rámci určitého religiozního kontextu a religiozní tradice. Podívejme se proto na možné paralely mezi přístupy k textu, jak je prezentují moderní literární hermeneutika na jedné a tradiční židovská, případně přímo kabalistická hermeneutika na straně druhé. Ze všeho nejdříve však podnikneme stručný výlet do dějin židovské mystiky samotné, abychom se seznámili s jejími základními pojmy a koncepty.

pře-čtení, respektive pře-psání – na rozdíl od textů *lisibles*, jež jsou „pouze“ texty ke čtení. (Dziadek, Adam: Psychoanaliza tekstu Aleksandra Wata. In: Borowski, J. a W. Panas, eds., *W „antykwariable anielskich ekstrawagancji“*. *O twórczości Aleksandra Wata*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2002, s. 275–291, zde zejména s. 278. Viz také Barthes, Roland: *S/Z*. Praha: Garamond 2007.)

56 Vzájemné vztahy uvnitř této sítě osvětluje Renate Lachmann ve své analýze románu *Petrohrad* Andreje Bělého takto: „Heterogenitu a sémantickou polyvalenci usměrňují odkazové postupy směřující k izotopii, ačkoliv každý jednotlivý prvek vzhledem ke svému několikanásobnému kódování tyto izotopie opět ničí. To souvisí s dvojitou tendencí takové intertextuální práce, která je na jedné straně dekonstrukcí, jež znaky uvolňuje z jejich uspořádání a dehierarchizuje je, na druhé straně je však rekonstrukcí, která vytváří korespondence, a tím usiluje o komplexní znakový útvar.“ (Lachmann, Renate: Intertextualita jako konstituce smyslu, *op. cit.*, s. 82.) Tato slova zároveň dokládají zásadní vnitřní ambivalenci každého textu, který vstupuje do dialogu s texty jinými. Tato „figura ambivalence“ (řčeno slovy Renate Lachmann) se pak i v našich dalších úvahách objeví v několika svých možných podobách a reprezentacích.

Židovská mystika není homogenním souborem kanonických posvátných textů, eventuálně ustálených ústních tradic a předpisů. Je živým, dynamickým, poměrně různorodým a polyfonním „esoterním hlasem“ judaismu, který se v průběhu několika staletí neustále vyvíjel. Homogenní není ani sama kabala, jež byla vždy polyfonním myšlenkovým proudem.⁵⁷ Zároveň to však neznamená, že by neexistovaly jisté základní představy společné všem školám či směrům kabaly.⁵⁸

Kabala, při zohlednění všech sporů, které se o jejím původu vedou,⁵⁹ vyrostla z bohatého podhoubí dávnějších tradic, zejména židovské biblické a pobiblické tradice, novoplatonismu a rovněž gnóze.⁶⁰ Už od nejstarších dob, kdy se kabala pomalu prosazovala nejprve v uzavřených, silně esoterních kruzích, se vyvíjela paralelně s tradičním rabínským judaismem, založeným na studiu Tóry, Talmudu a midrašů, i se židovskou filosofií – a to vše na ni samozřejmě působilo.

Co tedy tvořilo židovskou mystickou tradici? Pevným ukotvením každé mystiky je vždy určitá náboženská autorita a náboženská tradice, na jejichž základě daná mystika staví a jejichž symboly a obrazy využívá pro zachycení vlastních představ a idejí.⁶¹ Teprve na této tradici a z ní vyrůstá ona „mystická nástavba“, v případě judaismu zejména kabala, sama nezvykle bohatá, rozrůzněná a do značné míry i nekodifikovaná. Tradiční židovská teologie je založena především na Bibli a Talmudu, nicméně k tomu, aby byla židovská náboženská tradice úplná, je třeba připočítat ještě mystické kabalistické spisy, ale i četné, zprvu zejména ústně tradované a z generace na generaci předávané myšlenky a představy.

Základní informace o povaze židovské mystiky, ať už z historického hlediska (Gershom Scholem) nebo spíše z fenomenologického úhlu pohledu (Moše Idel), lze najít v sice nepříliš bohaté, ale v zásadě reprezentativní odborné literatuře, jež byla přeložena do češtiny, případně do polštiny. K některým z tradičních kabalistických témat a motivů se podrobněji vrátíme v jednotlivých kapitolách naší práce, v souvislosti

57 Pojmy „židovská mystika“ a „kabala“ nejsou plně synonymní, většina badatelů chápe druhý z těchto pojmů jako užší (a nepřířazuje k němu například rané formy tzv. mystiky merkavy). Ještě jiným pojmem je pak tzv. křesťanská kabala, jež se rozvíjela od 15.–16. století a jež je svéráznou syntézou křesťanských, židovských i řady okultních představ.

58 Viz Scholem, Gershom: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Warszawa: Aletheia 2007, kap. Ogólna charakterystyka mistyki żydowskiej, s. 13–52.

59 Idel, Moše: *Kabala. Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad 2004, s. 289–292.

60 Viz např. Matoušek, Jaroslav: *Gnose čili Tajné učení náboženské poslední století pohaných a prvních křesťanských*. 2. vyd. Praha: Herrmann 1994.

61 Scholem, Gershom: *Kabala a její symbolika*. Praha: Volvox Globator 1999, s. 11–35.

s konkrétními díly Aleksandra Wata, Bruna Schulze a Bolesława Leśmiana. V tomto stručném úvodu uvedme jen několik vstupních, základních faktů.

Kořeny židovské mystiky sahají až do starověku, nejstarší známé mystické texty náleží k tzv. literatuře *hejchalot* („literatuře Chrámů či Paláců“) z prvních staletí našeho letopočtu, jež souvisí se dvěma proudy rané židovské mystiky, *ma'ase berešit* a *ma'ase merkava*.⁶² V této rané fázi vývoje židovské mystiky šlo spíše o poznání nebeského světa Božího Trůnu, nikoli o zahloubání mystika do podstaty Boha jako v období pozdějším. *Ma'ase merkava* se soustředí především na popis mystických vizí Trůnu, nepouští se do propracovaných teoretických spekulací jako později kabala.⁶³

Kabala (tento termín je odvozen od hebrejského kořene *-kbl-* a bývá překládán jako „tradice“, eventuálně „podání“) představuje esoterní tradici judaismu, jeho mystický směr tradovaný nejprve ústně, později zčásti zachycený v psané podobě.⁶⁴ Podle Gershoma Scholema vznikla samotná kabala v oblasti Provence zhruba na konci 12. století, a to na základě splynutí starších židovských mystických představ, gnostických tradic a novoplatonismu. Gnostické motivy přitom podle Scholema pronikly do židovského prostředí už v pozdním starověku a byly následně tradovány esoterně. Naopak Moše Idel v novějších studiích zastává názor, že velmi pravděpodobný je obrácený vztah – že naopak židovská

62 Termínem *ma'ase berešit* jsou označovány „činy stvoření“ (slovo *beresit*, jímž začíná Starý zákon, znamená v překladu „na počátku“). Jde v podstatě o mystické úvahy o tom, jak vznikl svět a jaký význam v sobě nese příběh stvoření (například Gershom Scholem přitom klade důraz na úvahy týkající se řádu kosmu, nikoli na příběh o vzniku světa, jako tomu bylo například v gnostických mýtech; Scholem, Gershom: *Mystycyzm žydowski i jego główne kierunki*, op. cit., s. 88). Mystika *ma'ase merkava* byla spíše extatickým směrem usilujícím o dosažení mystické vize a pojednávající o mystickém výstupu k Božímu trůnu, jenž však současně znamenal symbolické putování do hlubin mystikovy mysli či skrytými oblastmi lidské duše. Během takového výstupu mystik procházel (nejčastěji sedmi) nebeskými paláci či chrámy. Vrcholem jeho vize pak bylo vidění Boha sedícího na Trůnu. Celý směr *ma'ase merkava* pak navazuje na vize proroka Ezechiela zaznamenané ve starozákonní Knize Ezechiel. (Viz např. Bönischová, Helena: *Ma'ase merkava. Starověká židovská mystika*. Praha: P3K 2012.)

63 Jak poznamenává Gershom Scholem, tato raná mystická literatura postrádá exegetický rozměr, nevykládá pasáže Pisma svatého (Scholem, Gershom: *Mystycyzm žydowski i jego główne kierunki*, op. cit., s. 59). Doplníme, že tento typ mystiky pracuje navíc s obrazem Boha-krále, kterého sice může člověk (mystik) ve výjimečných případech zahlédnout na Trůnu, ale který jinak nevstupuje do žádné výraznější interakce s pozemským světem, a to ani prostřednictvím Šechiny, jedné ze svých emanací, respektive manifestací, jež stojí pozemskému světu člověka nejbliže (*ibidem*, s. 69).

64 Pro stručný přehled dějin kabaly odkážme na jednu z mála českých prací věnovaných tomuto tématu: Sadek, Vladimír: *Židovská mystika*. Praha: Fra 2003.

myšlenková tradice mohla působit na vznik gnóze, a tyto judaismu vlastní esoterní myšlenky později položily základ kabale.⁶⁵

Za první zásadní kabalistický text je považována *Sefer Ĵecira* („Kniha stvoření“), sepsaná pravděpodobně v 7. století n. l. v Babylonii. Její základ tvoří výklad o struktuře světa, kterou tvoří deset „pračíslel“ (zde označovaných jako *sefirot*) a dvacet dva písmen hebrejské abecedy. Už tady, ale především potom v dalších významných textech, silně mytizované knize *Bahir* (vzniklé kolem r. 1200) a zvláště mezi kabalisty nesmírně populárním *Žoharu* (*Sefer ha-Žohar* – „Kniha záře“; sepsaná kolem r. 1275 pravděpodobně Mošem z Leonu), se objevují mnohé z ústředních myšlenek kabalistického učení. K těm patří především představa o skrytém, nepoznatelném a neosobním Bohu, či spíše Boží podstatě (*Ejn Sof*), učení o deseti *sefirot*, božských aspektech či netělesných duchovních idejích, jejichž prostřednictvím se Bůh jedině projevuje,⁶⁶ rozlišení kabalistické teosofie a tzv. extatických směrů⁶⁷ nebo mystické odůvodnění plnění *mi-cvot* – Božích příkázání. Podrobnější výklad lze najít v odborné literatuře (viz také závěrečná bibliografie). Naším cílem není podrobná analýza kabalistických konceptů, přesto: u konkrétních otázek, jež se ukážou být pro naši práci přínosné, se podrobněji zastavíme v dalším výkladu a na vybraných konkrétních případech.

Zmíňme se však ještě o vývoji kabaly v 16. století, kdy se v prostředí palestinského Safedu, jenž se stal po vyhánání Židů ze Španělska v roce 1492 novým centrem židovské kultury i židovské mystiky, rozvíjí (vedle spekulativní kabaly Moše Cordovera) tzv. luriánská kabala, neobyčejně propracované učení Jicchaka Lurii (1534–1572) a jeho žáků, zahrnující celistvou a koherentní vizi universa, od vylíčení počátků stvoření (autoredukce Boha, tzv. *cimcum*) a následné vesmírné katastrofy „rozbití nádob“ (*ševirat ha-kelim*), v nichž na stvořený svět proudilo Boží světlo, až po konečné obnovení harmonie (*tikkun*) završené příchodem mesiáše.

65 Idel, Moše: *Kabala. Nové pohledy*, op. cit., s. 60–62.

66 Moše Idel shrnuje tři základní možná pojetí *sefirot*: 1. *sefirot* jako esence Božství, božské entity, tedy jako součást božské podstaty a božské struktury; 2. *sefirot* jako nástroje (de facto nebožské podstaty) či „nádoby“, s jejichž pomocí Bůh stvořil svět; 3. *sefirot* jako božské emanace, „imanentní prvek Božského“. (*Ibidem*, s. 172–173.)

67 Idel rozlišuje dva základní směry uvnitř židovské mystiky. Tzv. teosofická kabala se zabývala strukturou božského světa. „Teosoficko-teurgický proud se soustředí na dvě základní témata: teosofii – teorii komplexní struktury božského světa – a rituálně zkušenostní přístup k božskému světu, spojený s ambicí dovést tento svět do stavu harmonie.“ (*Ibidem*, s. 17.) Druhým základním proudem, který Idel vyčleňuje, je tzv. kabala extatická, jež se zaměřuje na extatickou, mystickou zkušenost jednotlivce. O nejvýznamnějším představiteli tohoto směru, Abrahamu Abulafiovi, se zmíníme v kapitole věnované židovské hermeneutice.