

Posel, překladatel, interpret? Emil Saudek a Otokar Březina: mezi překladem a exegezí



Josef Vojvodík
Univerzita Karlova
vojvodik@ff.cuni.cz

A HERALD, A TRANSLATOR, AN INTERPRETER? EMIL SAUDEK AND OTOKAR BŘEZINA: BETWEEN TRANSLATION AND EXEGESIS

The paper examines the relationship between the poetic works of Otokar Březina and its translations and interpretations by Emil Saudek. The aim is to put Saudek's interpretations of Březina into the context of mysticism, neomythologism and neovitalism of the early 20th century modernism, the philosophical background of which Saudek knew very well. It can be said that in Saudek's translations, criticism, and readings of Březina an ideal symbiosis of a translator and/as interpreter.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Otokar Březina — Emil Saudek — poezie — hermeneutika — světonázor — symbolismus — neomysticismus — vitalismus

Otokar Březina — Emil Saudek — poetry — hermeneutics — worldview — symbolism — neomysticism — vitalism

DOI

<https://doi.org/10.14712/23366729.2020.2.1>

Krásný život mě tobě posílá
Jako posla...¹
Stefan George (1899)

Překladateli, oddanému a obětavému propagátoru české literatury a kultury v rakouském a německém kulturním prostředí Emilu Saudekovi (1876–1941) se vyplnilo, co napsal ve své vídeňské přednášce *O poesii Otokara Březiny* (1912):

Básník vydal celkem pět tenkých svazčků básní a jeden svazek básnické prosy. Jak málo a mnoho zároveň! Ctitel poetické, ryze hudební díkce, jehož záliba jest pouze estetická, přečte veškeré spisy Otokara Březiny za několik hodin. Začne-li však studovati světový názor básníkův a metody jeho básnického

1 „Das schöne Leben sendet mich an dich / Als Boten...“ (George ([1899] 1932, s. 12). Všechny překlady německých citátů, pokud neuvedeno jinak, jsou dílem autora.



aparátu, psychologii umělce, nadhozené životní problémy, pak mu nestačí týdny, měsíce, roky. Přesvědčí se, že studium Březinovo neopustí již nikdy (Saudek 1912, s. 5).

Otokar Březina nebyl pro Emila Saudka jen básníkem, jehož poezii vnímal jako mimořádnou překladatelskou výzvu. Od prvního dopisu ze 14. září 1903 a osobního setkání v roce 1905 byl pro něj básník *Rukou* prorokem, náboženským myslitelem, básnícím filosofem, mystikem i zachráncem:

Vtom přišel Váš hlas! Odpoledne spatřil jsem báseň na stole: Tys nešla. Včera jsem pochopil tuto Vaši arcibáseň, kterou zároveň básnil na bolavých strúnách mé ubohé duše *Osud!* Ukonejšil mne a rozhodl jsem se žítí, ať se Ol.[ga] rozhodne, jak chce. Jako „němé setkání“ se mne dotkla, jako hojivý balzám, jako soucitný dotek. Pochopíte, že ano? (Březina 2004, s. 621).

Saudek se ve svém prvním dopise vyznává Březinovi z milostného zklamání, které jej vedlo až k myšlenkám na sebevraždu. Březinova báseň *Tys nešla* (*Svítání na západě*, 1896) byla pro něj, jak se dovídáme z dopisu, přímo spásonosnou událostí. Již toto setkání s Březinovou básní Saudek popisuje jako mystickou zkušenost: „Vtom přišel Váš hlas!“² Hlas, který naslouchající vnímá jako výzvu k obrácení a který jej, bloudícího, vyvádí z labyrintu a volá k *unio mystica*. Ve všech Saudkových textech, věnovaných Březinovu dílu, bude tento aspekt v popředí: Březinovo dílo jako dílo náboženského myslitele-básníka a mystika. Mýlil se Saudek ve svých interpretacích, jestliže svoji přednášku *O poesii Otokara Březiny* (1912) začíná větou: „Jediným předmětem poesie Otokara Březiny je problém náboženský“? (Saudek 1912, s. 5). Tento výrok není nesprávný, jestliže jej upřesníme v tom smyslu, že „problémem“ symbolismu jako umělecké a kulturní epochy přelomu 19. a 20. století bylo umění jako náhradní náboženství. Březina nebyl ani náboženským myslitelem, ani básnícím filosofem, ani mystikem v obvyklém slova smyslu. A přesto se Saudkovy interpretace na řadě míst pozoruhodně přibližují podstatě Březinova básnického obrazu světa nebo — Saudkovým pojmem — světonázoru. Pojmy „světonázor“ a „mystika“ jsou stěžejními pojmy Saudkova čtení a výkladu Březiny a bude třeba je blíže osvětlit.

SVĚTOVÝ NÁZOR A „ČLOVĚK NÁBOŽENSKÝ“

Když si Karl Jaspers klade v úvodu své *Psychologie světových názorů* (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919), kterou sám retrospektivně charakterizoval jako první krok k později tak zvané existenciální filosofii, otázku „co je to světonázor“, odpo-

2 V článku k Březinovým padesátinám (1918) vzpomíná Saudek na tuto iniciační událost: „V kritické chvíli svého života, v zářijových dnech r. 1903, četl jsem poprvé s porozuměním, jež skýtá pouze vlastní obdobný zážitek, jedinečnou báseň Otokara Březiny: „Tys nešla“. Pociťil jsem, jak bolest individuální jest zatopena bolestí všehomíra, jak vlastní rozkoš tkví kořeny svými v něže jediného srdce, „jež tisíce údery buší“, jak naše bytí má svůj nepovšimnutý, ale pravý domov v nadosobním životě absolutním“ (Saudek 1918, s. 26).

vídá na ni lakonicky: „V každém případě něco celistvého a něco univerzálního“. A pokračuje:

Když je např. řeč o vědění: nikoliv jednotlivé odborné vědomosti, nýbrž vědění jako celek, jako kosmos. Ale světonázor není pouhé vědění, nýbrž projevuje se v hodnoceních, v hierarchii hodnot. Nebo obojí, vyjádřeno jinak: jestliže mluvíme o světových názorech, máme na mysli síly nebo ideje, v každém případě to poslední a totální člověka, jak subjektivně, tedy prožitek a sílu a smýšlení, tak objektivně jako předmětně utvořený svět (Jaspers 1919, s. 1).

V kapitole o světonázorových postojích se Jaspers zabývá mystickým postojem, jehož hlavní příznaky spatřuje ve zrušení protikladu mezi subjektem a objektem, proto vše mystické není nikdy obsahem, nýbrž vždy jen subjektivním prožitkem (Jaspers 1919, s. 73–74). Mystický prožitek postrádá podle Jasperse veškerou racionalitu, logické formy, protiklady, relativnosti a antinomie. Mystický prožitek je cele soustředěn do mystického pohroužení v odloučenosti. Nikoliv opojení, vytržení a extáze, nýbrž mystická odloučenost. Pro Jasperse, který ve svém (historicko-psychologickém) pojetí mystického postoje vychází z teologických premis, je prototypem mystika Mistr Eckhart. Zároveň je však i mystik člověkem ve své rozpolcenosti mezi subjektem a objektem a mluví, o čem vlastně mluvit nelze, v čem spočívá veškerá paradoxnost jeho promluvy, takže vše vyslovené musí vzít zpět, pozitivní proměnit v negativní, přesněji řečeno, pozitivní obsahy vyjadřuje jako negativní (Jaspers 1919, s. 75). Negativní teologie je vlastním médiem mystiků: Jaspers ji chápe jako zvláštní typ myšlení na hranici mezi archaickým, „démonicko-mytologickým“, a filosofickým, tj. „myticko-spekulativním“ obrazem světa. Cílem mystického prožitku je spojení, jednota s absolutnem, *unio mystica*, proto zůstává ve vztahu ke světu pasivním. Mystická existence je mimočasová a věčná a svůj adekvátní výraz nachází tento modus existence v obrazech, paradoxech, naukách s negativním obsahem (popřeno má být vše konečné), ve způsobu života i projevu osobnosti (Jaspers 1919, s. 401).

Pojem „světonázor“ (*Weltanschauung*) a světonázorový diskurs byl v německé filosofii a estetice 19. století všudypřítomným a jeho působení nejen ve filosofii, teologii, poetice a estetice, ale také v přírodních vědách, právních naukách nebo národohospodářství neustávalo ani v prvních desetiletích 20. století, možná i proto, že se jedná o epistemologicky nemálo problematický pojem a ideový konstrukt. Pro tzv. duchovědy (*Geisteswissenschaften*) byla na počátku 20. století zvláště vlivná nauka o světonázorech (*Weltanschauungslehre*, 1911) filosofa Wilhelma Diltheye, který v roce 1906 vydal proslulou knihu čtyř portrétů německých básníků přelomu 18. a 19. století — Lessinga, Goetha, Novalise a Hölderlina —, *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906, Prožitek a básnictví), v níž rozvinul hermeneutiku básnického díla a jeho prožitku.³

3 Wilhelm Dilthey (1833–1911) chápe hermeneutiku — jako nauku o rozumění — především jako rozumění výrazu lidského nitra; Diltheyovými úvahami o problematice rozumění, jeho koncepcí hermeneutiky jako metodologické báze humanitních věd (Dilthey zdůrazňuje, že tím, čím je pro přírodní vědy *objasňování* [*Erklären*], je pro humanitní vědy *rozumění* [*Verstehen*]), jak ji interpretuje ve známé stati *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900, Vznik hermeneutiky), překračuje původní romantická hermeneutika oblast



Dilthey vychází z bezprostředního vztahu mezi životem a básnickým tvůrčím procesem, jak tento vztah chápe ve slavném eseji *Goethe und die dichterische Phantasie* (Goethe a básnická fantazie, pův. 1877): „Poezie je ztvárněním a výrazem života. Vyjadřuje prožitek a ztvárňuje vnější skutečnost života“. K problematice tvůrčí fantazie se Dilthey vrátil o deset let později (1887) v rozsáhlé studii *Die Einbildungskraft des Dichters: Bausteine für eine Poetik* (Obrazotvornost básníka: Základy poetiky), kterou v letech 1907–1908 dosti výrazně přepracoval a znovu vydal. Dilthey zde obhajuje tezi o dominantním postavení básnické obrazotvornosti, jež svou tvůrčí silou překračuje mimetickou nápodobu skutečnosti. V básnickém umění se silou obrazotvornosti transformují a stávají významnými životní zkušenosti a prožitky. Prožitek (*Erlebnis*) není ovšem pro Diltheye pouhou částí, vypreparovanou z celistvosti života, ale naopak konkrétní jednotou dějinného příběhu života (*Lebensgeschichte*). Život je pro Diltheye tou poslední realitou, kterou nelze obejít: „Nazírat život jako zdání je *contradictio in adjecto*“ (Dilthey 1974, s. 5). To je základní myšlenka hermeneutiky uměleckého tvoření z celistvosti a jednoty života a Diltheyovy koncepce duchověd jako věd o tvořivém životě, jež se objektivuje prostřednictvím ducha.

Pojem prožitku má pro umění a estetiku kolem 1900 zásadní význam. Ve studii o typech světonázorů a jejich vytváření v metafyzických systémech (*Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, 1911) uvažuje Dilthey o původu světonázorových systémů v individuálním hledání „potřebných životních cílů“, v popředí je tedy, možno říci, určité evolučně optimistické hledisko, příznačné pro víru v pozitivní vývoj všech oblastí lidské činnosti na přelomu 19. a 20. století a v možnost překonání historického relativismu a roztržičnosti vědeckých poznatků spojením do celistvého vědeckého systému. Toto pozitivní světonázorové hledisko sdílí také Březina v době vzniku básní *Rukou* (1901) a esejů *Hudby pramenů* (1903). Patří k nim také esej s výmluvným názvem *Cíle*, který byl — a nikoliv náhodou — poprvé publikován v *Kalendáři neodvislého dělnictva na rok 1900*. Tím hlavním cílem, univerzálním cílem lidstva, je ono překonání roztržičnosti a osamocení tvořivým spojením vědy, umění a náboženství:

Nalézáme krutou rozkoš ve vyhledávání všeho, co nás rozděluje, a jsme za to trestáni osamocením, mrazivými pouštěmi vyhnanství, kde dech našich slov chytá se nám na tváře jako jíní a ruce křehnou, oznobené a neschopné práce. Ale jeden jest člověk od pólu k pólu, se stejným kosmickým osudem, jedna mystická jednota v miliónech, kteří byli, jsou a budou. V jeho věčném varu, v zápasech, mlčeních a šílenstvích národů, v heroismu mudrců, v uzdravující vůli světců, v bolestech a štěstí milenců, v duchovém vzrůstu ženy, ve výkřících extáze a smrti [...] ve všem pracuje neviditelný osvoboditel, člověk říše Ducha, jediný v miliónech, mistr sil a srdcí, v němž ku svému vykoupení má dospěti veškeren život země (Březina 1996, s. 54–55).

mluveného a písmeně fixovaného slova a rozšiřuje své působení na rozumění cizí nebo vlastní individuality a tím i na životní praxi. Diltheyovu koncepci literární estetiky a poetiky diskutuje podrobně ve vztahu k Šaldově estetice ve své výborné studii Oleg Sus (1968, s. 37–66).

Do tohoto básníkovy světonázorového horizontu vstoupil na počátku století Emil Saudek. O Březinově způsobu života v pojednání *O světovém názoru Otokara Březiny* píše:

Žije jako poustevník, či jak sám říká jako věčný student, zastává své povolání učitelské se stoickým klidem [...] Smutek ze života, plného bolestí, těž záhad a hádanek, touha po vyšších formách žití, po rozřešení všech otázek a smíření všech hluboce v přírodě zakotvených protikladů. Všichni, kteří dnes v Čechách diskutují o problému náboženském, měli by vždy věnovati pozornost tomuto náboženskému mysliteli par excellence“ (Saudek 1908, č. 80, s. 1-2).

Bolest považuje Saudek za iniciační impulz Březiny básníka, jeho náboženské a zároveň estetické zkušenosti, a cituje úvodní dva verše Březinovy básně *Slyším v duši (Svítání na západě)*: „Když slunce zpívalo, tys na svůj nástroj nesáh', / jen pod mým bodnutím krev tryskla tonů tvých“. Ale světonázorově je Březinovo dílo pro Saudka přece jen zakotveno v „kosmickém optimismu“, jak jej Saudek charakterizuje v pojednání *O světovém názoru Otokara Březiny* (Saudek 1908, č. 80, s. 1-2) a Březina *Rukou a Hudby pramenů* zůstal pro Saudka klíčem k pochopení celého básníkovy díla, jeho básnického obrazu světa.

Básník uvědomuje si tuto odvěkou, vesmírovou, trpělivou práci kosmu a radostně se opíjí tím grandiosním snem o možnosti velikých netušených úrod na roli kosmu, jenž vydal již tolik úrod, o možnosti splnění našich nejvyšších tužeb. Vesmír, jako neexploitované doly, chová v sobě zlatou rudu ovládnutí přírody, odstranění všech bolestných protikladů, a pak to nejcenější: vytvoření nového čistějšího, volného a i šťastnějšího lidstva (Saudek 1908, č. 81, s. 1-2).

Představa, že moderní přírodní vědy a poznatky exaktních oborů možno ve spojení s náboženstvím, s metafyzikou a duchovnědnými poznatky učinit světonázorovým základem společenské reformy, byla v závěru 19. století velmi vlivná. A to i navzdory tomu, že již na počátku sedmdesátých let 19. století byla otrěsena proslulou přednáškou na téma hranic poznání přírody (*Über die Grenzen des Naturerkennens*) německého fyziologa Emila Heinricha Du Bois-Reymonda, proslovenou v roce 1872 v Lipsku na shromáždění Společnosti německých přírodovědců a lékařů (Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte), nejstaršího a největšího německého mezioborového sdružení. Du Bois-Reymond zakončil přednášku slavným výrokem „ignoramus et ignorabimus“ („nevíme a nebudeme vědět“), jímž chtěl dát na srozuměnou, že síla a hmota představují pro přírodní vědy transcendentní hranici, a vyjádřit tak skepsi o možnostech jejich přírodovědného poznání, poznání toho, co drží svět v jeho nejnižším jádru pohromadě: „Tváří v tvář záhadě, co je hmota a síla a jak mohou myslet, musí se [přírodovědec] jednou provždy odhodlat k mnohem obtížnějšímu výroku pravdy: „ignorabimus“ (Du Bois-Reymond 1872/1974, s. 464). Tento výrok, jímž Du Bois-Reymond, jenž jako fyziolog svalů a nervů praktikoval a jako jedinou uznával jen mechanisticko-materialistickou metodu, zpochybnil podstatu materialisticko-darwinistického programu své doby, že přírodní vědy mohou být objektivní a co nejúplnější základnou chápání a výkladu světa, rozpoutal dlouhotrvající metodologický tzv. „ignorabimus-spor“ mezi přírodovědci a filosofy přírody





(Reichenberger 2007, s. 63–87). Tento spor rezonoval ještě ve 20. století (např. v prostředí filosofů Vídeňského kroužku; Bayertz 2007, s. 183–203), s podstatnými důsledky také pro literaturu, umění a duchovnědné obory. Jakkoliv se pozitivisté, materialisté a darwinisté dostávali pod sílící kritikou (z opačného tábora) svých nároků do defenzivní pozice, náboženský obraz a výklad světa byl již nenávratně otrěsen. A zároveň sílila v duchovnědných oborech a v umělecké sféře představa, že je třeba hledat alternativy a „smířit“ protiklad mezi *uměním* a *náboženstvím*, jestliže se umění stane „náhradním“ náboženstvím nebo také náhradní mytologií. Důležitým krokem na této cestě byla subjektivizace vidění, vizuality, koncepce subjektivního *jiného* vidění a s tím — v umění — ruku v ruce jdoucí odmítání jakékoliv formy mimetické reprezentace skutečnosti a odstranění vnějších, autonomnímu umění a uměleckému dílu cizích účelů jako popis, didaktičnost apod. Jestliže přírodní vědy narazily svým „ignorabimus“ na stěží překročitelné hranice, platilo pro umění tyto hranice překročit nebo ještě lépe: odstranit. Jedna z prvních Březinových symbolistických básní, „Modlitba večerní“ (1892, *Tajemné dálky*), sleduje právě tento cíl: prolomení hranic absolutního poznání maximálním zintenzivněním smyslového vnímání: „V mých očích tmavou svítilnu se, svatá, schyl, / lej nový olej v ní a zapal poznání, / at zraků paprskem zřím na tisíce mil [...] // A silou zvýšenou můj obdar lidský sluch, / at v rezonanční nástroj se mi promění [...]“ (Březina 1913, s. 21). Básnický subjekt neustupuje v této dekadentní modlitbě před „nepoznatelným“, naopak, v touze po jeho poznání se nezastavuje ani před definitivním zánikem: „tu dechni v čelo mé a usnouti mne nech / v sen věčný, poslední, z něhož se nevzbudím“ (Březina 1913, s. 22). Cestou k poznání univerza a odhalení věčného kosmického tajemství je v této básni *mors mystica*, mystická smrt, neboť jen ničím neohraničená smrt, může přesáhnout hranice času a prostoru. Z rukopisných poznámek, které měly být základem Saudkovy březinovské monografie, i z pozdějšího hutného pojednání *Tři modlitby Otakara Březiny*⁴ (1933), je patrné, že Saudek citlivě a rozpoznal a vystihl gnosticko-estetický syžet a noeticko-mystický program celé básně: extáze

je dárkyní všech těch hodnot, na kterých básníkovi záleží. Ona dává vzlet a zápal, sílu zraku, schopnost poznání. Umělecké tvoření bez poznání všeho toho, čeho již Faust podobně si žádal, není možné. Otakar Březina chce „všechno obsáhnout“, Faust si přál zřítí „všechnu vůli a símě všeho“. [...] Ale náš básník zabíhá ve svém zápalu naposled zase do věčné noci a smrti. Jakoby ho nelákaly sny kulturní a světské, právě se rodící z veliké nadpřirozené extase. Nevězí v tom nějaká nesrovnalost? Nevězí. Víme, kam někdy zabíhá veliké nadšení, paroxysm enthusiasmu. Gnostický zápal („at všechno obsáhnou“) drtí nepokojné já nezralého mládí svou činností, smrt chlácholí je mírem. Smrt, tak věří mystik, splní noetické tužby, uklidní zvědavost, všechno rozřeší a odhalí. Proto se nedivme závěru této modlitby: „až smolnou pochodní žádostí žhavý dech na popel dohoří tajemným ohněm tvým, tu dechni v čelo mé a usnouti mne nech v sen věčný, poslední, z něhož se nevzbudím“ (Saudek 1933, s. 98–99).

4 V článku užívá autor formy jména Otakar místo Otokar.



Spojení mystiky, esoteriky, náboženství a exaktních věd nebylo ovšem pro umělce počátku 20. století nepředstavitelné.⁵ Naopak, v převratných přírodovědných objevech viděli potvrzení vlastních představ a tušení o neviditelných, racionálně nevysvětlitelných a nepoznatelných silách a energiích. Objev radioaktivního záření Marií Curie-Sklodowskou, Planckova kvantová teorie, teorie čtvrtého rozměru a čtyřrozměrného vidění, kterou v roce 1902, ještě před Einsteinem, vyslovil matematik a fyzik Jules Henri Poincaré, tyto a další objevy prvního desetiletí 20. století znamenaly „přehodnocení všech hodnot“ spojené s vědomím nedostatečnosti smyslového poznání světa a s tušením, že za světem, který vnímáme smysly, se skrývá neviditelný, smysly nepostižitelný svět. Možno dokonce mluvit o postulátu identity náboženství a exaktních přírodních věd na novém duchovním základě. V tomto smyslu napsal v roce 1907 zakladatel teoretické biologie Jakob Johann baron von Uexküll, ostře odmítající „materialistický světonázor“ (a Haeckelův monismus) jako „evangelium davů“ (Uexküll 1907, s. s. 648), v úvaze *Obrisy nadcházejícího světonázoru* (1907): „A přece nesmíme zoufat, protože souhvězdí idealismu začíná již vycházet, mocnější, zářivější než kdy předtím a přijde den, kdy se materie zhroutí do nicoty před samovládou ducha“ (Uexküll 1907, s. 647).

Také Saudek sdílí v úvaze *O světovém názoru Otokara Březiny* myšlenku možného a účinného spojení vědy a náboženství, neboť „každá lidská povaha, jež opravdu po náboženství touží, hledá sobě náboženství nového, které s nabytým světovým názorem vědeckým žije v logickém souladu. A Otokar Březina nám předvádí červánky takového náboženství“ (Saudek 1908, č. 83, s. 1–2). Saudek spatřuje hlavní rysy tohoto nového náboženství především v „osvobození z forem života“, věčného boje „všech proti všem“, tedy života ve znamení darwinistického „boje o přežití“, v myšlence spojení náboženství a „etických pravidel“ a v důležitosti tajemství pro lidský život, tedy „pojetí kosmu jako velikého mysteria“ (Saudek 1908, č. 83, s. 1–2).

V přednášce *O poesii Otokara Březiny* (1912) tuto symbiózu mystika, náboženského člověka — a básníka ještě upřesňuje. Když se zabývá obrazem světa v *Rukou*, říká:

Zde se hlásí mystik a člověk náboženský zároveň. [...] Březina je člověk moderní, vědecky nad míru vzdělaný, skutečnost dnešní bystře analyzující. V jeho visích nepracuje v podvědomí onen náboženský duch středověký, neznající zákonů vesmíru a lidské povahy, snílek neurčitých, nevědeckých fantasmat, nýbrž duch velmi racionální, stavějící i ve snu extase na vědecky zjištěných faktech. Březina nezná totožnosti nějakého osobního boha s člověkem, zjevení svatých, nýbrž jen práci člověkovu jako součástku práce vesmírové, podstatu lidského ducha příbuznou s podstatou vesmírové duše, účast člověka na postupujícím díle věčnosti (Saudek 1912, s. 12).

5 V českém kulturním prostředí na přelomu 19. a 20. století se zájem o hermetismus, spirítismus a okultismus začal projevovat zakládáním různých esoterických společností, s nimiž spolupracovali někteří spisovatelé, zejména Julius Zeyer, a autoři z okruhu *Moderní revue*, Emanuel Lešetický z Lešehradu, neúnavný propagátor okultismu Emanuel Hauner, ale také Jiří Karásek ze Lvovic, který později, na počátku dvacátých let 20. století redigoval *Okultní a spiritualistickou revue*. Přehled o působení hermetických a okultních společenství v českém prostředí 20. století přináší text Milana Nakonečného (1993, s. 5–15).



MYSTIKA A „ČLOVĚK MODERNÍ“

„A jediným geniálním komentátorem všech těžkých míst v lidské myšlence — život?“

Otokar Březina z dopisu Janu Voborníkovi (Březina 2004, s. 581)⁶

Březina si ve svém díle i životě zachovával odstup nejen od všech dogmat, ale také od institucionalizované církve, k níž měla moderna kolem 1900 vztah přinejmenším komplikovaný. Svoji pozici vyjádřil jednoznačně v dopise Anně Pammrové z 15. 11. 1896 a v podobném smyslu také v dopisech Sigismundu Bouškovi:

Nepovídám, že studium některých děl starých literatur a mystických děl středověkých, které jsem měl příležitost studovat ve zdejší klášteře, proběhlo mou duší bez významu, ale má mystika vychází z výsledků exaktních děl moderních a dívala se dlouho do pyšných idealistických perspektiv školy Kantovy. Netajil jsem se p. B. [ouškovi], že mé dílo, neodvislé od dogmatu, dotýká se jen ezoterických fundamentů náboženství a *nic dál*. Věřícím v jeho smyslu nejsem. Pojem Věčného a Nejvyššího, jak se objevuje v mém díle, je symbolem věčného Tajemství (Březina 2004, s. 385, podtrženo Březinou).

Formulace „neodvislé od dogmatu“, „ezoterické fundamenty náboženství“, které Březina užívá v dopise Pammrové, aby charakterizoval svoje neortodoxní pojetí víry, jsou nápadné a příznačné zároveň a nechávají do popředí vystoupit otázku: o jakou *mystiku* se jedná? „Pozitivní“ středověká křesťanská mystika — samotný pojem souvisí s tajemstvím (*μυστικός*, „tajemný“, a *myein* „zavřít oči [ústa]“) —, jak ji chápal např. Tomáš Akvinský, byla úzce spojena s poznáním Boha (*cognitio dei experimentalis*), s proniknutím k mystériu Boha. Jde o náboženskou zkušenost, úzce spojenou s rituální praxí. Cílem mystické zkušenosti je sjednocení, *unio*, s předmětem mystikovy zkušenosti: s Bohem, s Božstvím. Tato zkušenost je afektivní, prostupuje ducha, duši, tělo a mystikovi dává pocit pozvednutí, blaženosti, kdy hranice mezi subjektem objektem je zrušena. Je to ovšem zkušenost, jež zůstává nevyslovitelnou, z této perspektivy je mystik skeptikem jazyka, skeptikem promluvy, třebaže existují koncepce spekulativní mystiky a mystické zkušenosti (Mistr Eckhart, Jindřich Suso, Mikuláš Kusánský ad.), které se pokoušejí nesdělitelnost a nevyslovitelnost kompenzovat kontemplací a reflexí mystické zkušenosti (Haas 2004, s. 48–64).

Pro modernu přelomu 19. a 20. století platí, že na místo teologicky jištěného poznání se dostává zkušenost: nemusí to být nutně zkušenost s Bohem, ale také zkušenost s vlastním Já jako sebeprožívání, sebereference, zkušenost se světem apod. a v neposlední řadě reflexe zkušenosti samotné. Zvláštní význam mělo spojení mystických zkušeností s uměním. V dopise z 26. 7. 1901 příteli z mládí Františku Bauerovi Březina píše: „Vím, že *největší a nejtěžší umělecké dílo je život*. A že vlny života, námi mocně pohnuté, mohou zazvoniti čistě jako stříbro o skály věčnosti“ (Březina 2004, s. 564). Tato věta dokládá, co píše filosof antropologie Helmuth Plessner v úvodu ke

6 Dopis z 8. 1. 1902.

svému hlavnímu antropologicko-filosofickému dílu *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, Stupně organična a člověk), že

[K]aždá doba nachází své spásnosné slovo. Terminologie 18. století kulminuje v pojmu rozumu, 19. století v pojmu vývoje, dnešní doba v pojmu života. Každá doba tím označuje něco rozdílného, rozum vyzdvihuje nadčasovost a to, co je obecně závazné, vývoj neustálé vznikání a vzestup, život to démonicky hravě, neuvědoměle tvůrčí (Plessner 1928, s. 3).

S pojmem života souvisí (také) u Březiny pojem mystiky. Pro začínající 20. století byl život spojen nejen s představou neustávajícího pohybu, dynamického „plynutí“, život jako neustálý proces a dění. Svůj esej *Zasvěcení života* (1902) začíná Březina větou:

Není jiného zasvěcení v mystérium krásy nežli život. [...] Ale práce, již vykonává umění, je touž prací, k níž směřuje veškerý život země. Je to pokračování tvůrčího díla, které položilo hvězdy jako základní kameny své stavby a obraznost jako most mezi světy viditelnými a neviditelnými. Nemůže tedy býti umění proti životu. Není proti životu ani umění hrůzy, ani umění, které oživuje soumravná místa mezi dnem a nocí. Neboť umění jako život jest vlada zákona nad chaosem ... (Březina 1996, s. 42–43).

Život má v Březinových *Rukou* a v jeho esejích prvořadé místo a již z citovaného úryvku z Březinova eseje je evidentní, jak velký důraz kladl básník na spojení života a umění. Jestliže v období *Tajemných dálek* bylo substitutem Boha pozitivního náboženství umění, v době *Rukou* se jím stal život. Do tohoto kontextu zapadá nejen pojem „slití“, představa spojení a jednoty ve vztahu k metaforice vody, pramenů, proudů, plynutí atp., ale také „senzualistická mystika“.⁷ Tento senzualismus je patrný v řadě básní *Rukou*, již samotný název tohoto posledního Březinova (uzavřeného) básnického cyklu je nápadný a pro poetiku Březinova předchozího díla až překvapivý zdůrazněním tělesnosti, hmatově-smyslových kvalit, zatímco orgánem a centrem emocionálního poznání a bezprostřední smyslové a vitální energie života je srdce. Emocionalita, emfaticnost, extaticnost a rytmické pulzování, tedy kvality vitálně a emocionálně založeného pocítování a prožívání, spoluvytváří velmi podstatně tento básnický model světa.

Saudek spatřuje v Březinovi básníka-mystika v blízkosti moderního monismu: „Březina podržuje veškeré své náboženské, ideologické, esthetické vzdušné sny a touhy této zcela reální, monistické, vědecky zdůvodněné naději v budoucí jednotnou vědu o celém kosmu a o všech jeho — at hmotných či duchových — silách“ (Saudek 1912, s. 7). Spojení exaktních věd a okultních „nauk“ (spiritismus, magnetismus, esoterika, hypnóza, parapsychologie ad.) se na konci 19. století těšilo mimořádnému zájmu a popularitě. Tyto směry, zájmy a orientace, k nimž patří různé projevy a formy

7 Pojem, jímž kritik Samuel Lublinski charakterizoval pojetí mýtu v Hofmannsthalově dramatu *Ödipus und die Sphinx* (1905). „Senzualistickou mystiku“ dosazuje Hofmannsthal podle Lublinského tam, kde klasická řecká tragédie interpretovala mýtus eticky (Lublinski 1976, s. 84).



alternativního „náboženství“ (neomysticismus, kabala, gnóze, zednářství, astrologie, staroegyptské a syrské kultury mystérií apod.) byly na konci 19. století nově „objeveny“ a aktualizovány jako opozice k církevní ortodoxii a institucionalizovanému náboženství. V atmosféře doznávajícího 19. století, tváří v tvář ztrátě tradiční metafyziky a zkušenosti člověka se stále rychlejší a agresivnější industrializací a s idolatrií techniky, působily tyto hereticko-okultní a spiritistické tendence fascinujícím účinkem.

Přírodovědný monismus byl na přelomu 19. a 20. století také v literárních kruzích dosti vlivnou naukou na přírodovědném základě, jejímž teoretikem byl biolog a zoolog Ernst Haeckel (1834–1919), profesor jenské univerzity, který již v devadesátých letech prosazoval monismus jako nové světonázorové „pouto mezi náboženstvím a vědou“ (*Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 1892).⁸ Přestože je Haeckel v souvislosti s Březinovou poslední sbírkou zmiňován (Černý 1993, s. 485),⁹ je silně nepravděpodobné, že by Haeckelův sociálně darwinovský monismus a materialismus mohl na Březinův obraz světa působit. Naopak, znovu a znovu se Březina v korespondenci explicitně vztahuje k významu antimaterialistické křesťanské mystiky. Např. v dopise z 12.–13. 5. 1897 píše Anně Pammrové:

Nerozkládá se v pohledu Svatých i pozemské světlo v nádheru jiného světla? Má země nějaké tajemství, které by dovedlo vzdorovati čistým v srdci? Jak hluboce dovedli mysliti o těchto věcech velcí Osamělí ve středověku! Jaká jemná, pronikavá, žíravě analyzující intuice psychologická v některých dílech asketických! Bernières Louvigny, Tauler, sv. Terezie, sv. Ignác, sv. František Saleský, sv. Jan z Kříže, Alvarez! (Březina 2004, s. 429).

Saudek má však v souvislosti s Březinou pod pojmem „monismus“ mnohem spíše než haeckelovské spojení evolucionistického darwinismu a panteismu na mysli moderní neomystiku. V roce 1920 publikoval úvahu *Neomystická hlediska*, v níž se hned v úvodu vztahuje k Březinovi:

Tvůrčí činnost vědy i umění je podmíněna od nejprvotnějších tvarů až k nejsložitějším dílům, věkuplatným předpokladem, na který se v naší době rádo zapomíná. Otokar Březina, jehož báseň není pouze blahořečením a spočinutím v nejvyšší vůli, nýbrž také ostré vyznačení všech nebezpečí kulturních, všeho zbloudění z cest a tím i kritikou lidského počínání, vyzývá k bojům, někdy i přísným povelům k potírání všeho, co ruší smysl krásy — vztýčil za našich

8 Haeckelův monismus spočívá především na Darwinově evoluční biologii a na předpokladu, že v celém univerzu existuje pouze jedna substance, která je fyzická a psychická zároveň a která se projevuje prostřednictvím látky a energie a je uspořádána podle všeobecného kauzálního zákona. Haeckelovo panteistické pojetí světa bylo výrazně proticírkevní, materialisticko-monistické a směřovalo k sociálnímu darwinismu. O Haeckelovi psal v českém odborném tisku již v prvním desetiletí 20. století např. Emanuel Rádl (1909, s. 176–177).

9 Václav Černý se zabývá možným vlivem (zprostředkovaným Milošem Martenem) poetiky Březinových *Stavitelů chrámu* na Claudelovu hru *Zvěstování Marii* (*L'Annonce faite à Marie*, 1912; Černý 1993, s. 485–486).

dnů nutnost jednoho zorného úhlu všeho poznání jasnými slovy: „Viděti ze všech stran najednou, duchově, složitě i přehledně“ (Saudek 1920, s. 299).

Nelze přehlédnout, že s mystikou — nebo přesněji neomystickými hledisky — se v této Saudkově úvaze pojí výrazně etická hlediska. Článek je z doby, kdy Březina již dvanáct let nepublikoval žádný (nový) text, je však z doby po vzniku Československé republiky. Saudek zde vychází z kritiky přílišné specializace moderní doby a hned na začátku cituje, ovšem s malou odchylkou, z Březinova eseje *Zasvěcení života* (1902): „Viděti ze všech stran najednou, duchově, složitě i přehledně“.¹⁰ Podstatné je to, že Saudkova kritika se obrací proti ztrátě schopnosti obsažnějšího, celistvějšího pohledu na život a oblasti lidské činnosti, zejména však proti tomu, že tímto zúžením pohledu při intelektuální, umělecké, technické či řemeslné činnosti zůstávají mimo zorné pole „vzněty mravní“:

Spatříme bohatce rozumovosti, matematické přesnosti; odlišujeme vědce od umělců, uznávající jen v krajních případech jistou jejich příbuznost. Působnost vznětů mravních při tvoření často vylučujeme. Tříštíme jednotnou duševnost, podléhající magii všech specialismů, svodům metod isolačních. Ve všech oblastech se lopotí dovedné, řemeslnicky dojemně dokonalé ruce, duch vidoucí jen „odborně“ — ale onen duchovní zrak, vrozený všemu životu a vždy čekající, až bude vyvolán, onen duchovní zrak, který vroucím pohledem mistra změřuje a opravuje výkony tovaryšů, již oslepl (Saudek 1920, s. 299–300).

Již úvodní věty Březinova *Zasvěcení života* naznačují, že hlavním tématem eseje je obhajoba mystického zření v epoše moderny na počátku 20. století: „Není jiného zasvěcení v mystérium krásy nežli život. Čistotě života odpovídá sláva vize“ (Březina 1996, s. 40). Nejen pojmy „mystérium“ a „vize“, ale také „zasvěcení“ (*initiatio*), tvoří významové pole mystických traktátů. Pojmům oko, pohled, vidění, vize, zření a prozření náleží stěžejní místo v procesu mystického poznání. Ale „vidění“ v *Zasvěcení života* není již maximalizací smyslově fyzického zření „na tisíce mil“ jako ve zmíněné *Modlitbě večerní* z roku 1892. Proti tomuto jednostrannému intelektualismu se po deseti letech básník v *Zasvěcení života* obrací. Nyní — pod egidou pojmu života — je to neohrožený „mocný pohled, který uzřel svět v nové nádheře a pravdě“ (Březina 1996, s. 40), otevřený světlu a světu: „Neboť viděti mocně a tvořiti jest jedno a totéž“ (Březina 1996, s. 42). Tato představa „mystického zření“ v kontextu filosofie života je blízká „neomystice“ v literatuře kolem 1900 u autorů jako Hugo von Hofmannsthal, Rainer Maria Rilke, Heinrich Mann, Robert Musil, ale také Paul Valéry, Henri Bergson ad., že je možné mluvit o „mysticismu“ jako fascinaci, společné celé generaci autorů (Gruber 1997, s. 9–26). Nápadná je také — již u Březiny zmíněná — recepce traktátů středověkých a barokních mystiků na přelomu 19. a 20. století.

Svorníkem obrazotvornosti, vize, intuice je u Březiny život: „obraznost[i], která vytvořila pojem všemohoucnosti v hluboké intuici duchové podstaty života a která z vděčnosti za okamžik extatického uzření cíle rozjasňuje celý kosmos jako úsměv ...“ (Březina 1996, s. 44). Saudek spojuje Březinovu „neomystiku“ s etickými ideály,

10 Odchylka spočívá v tom, že u Březiny čteme „Vidíme ze všech stran...“ (Březina 1996, s. 41).



s „obrozením mravním“, které má být zároveň metafyzickou cestou k poznání. Mravnost je v kontextu právě vzniklé masarykovské republiky nejen „vizí“, nýbrž také — jako básníkův „neomystický“ světonázor — cestou k mravnímu obrození jednotlivce i společnosti, a k poznání světa:

Otokar Březina učí, že obrození mravní, které vykoná jednotlivec, společnost, dějiny uvědomělých národů a dobrodinná práce sil vesmírných (osvobození od viny) bude zárukou posílení naší poznávací mohoucnosti a zejména nejvznešenější naší síly, síly bezprostřední vise. O této síle vědí naše zasuté hlubiny, probouzející se jen kradmo při pohledu na něžnost fialek, záhadu zraků zvířat, neumělou moudrost (docta ignorantia) dětí a podivnou přítulnost jevů, dychtících vždy po rozhovoru s námi. A teprv taková mravnost dokáže svou metafyzickou totožnost s mohoucností poznávací (Saudek 1920, s. 304).

Jako etika představuje Saudek básníka *Rukou* již v přednášce *O poesii Otokara Březiny* (1912), kterou Saudek znovu publikoval — a zřejmě nikoliv náhodou — v září 1918. Již zde Saudek píše, že v Březinových básních se ke

kouzlu estetickému druží se kouzlo ethické. U Březiny se nejedná o imperativní mravouku, kterou, jak se zdá, pohřbil Schopenhauer definitivně, nýbrž jen o hlasitý, radostný výraz věčné mravní touhy, v člověku dřímající, po jiných možnostech života (Saudek 1912, s. 16).

Vůle k životu, k sjednocení a harmonii jsou — v Saudkově interpretaci — cílem této březinovské mystiky, která je identická s ideou stupňování života na zemi. Ale básnický obraz světa Březinových *Rukou* má i své stíny, proti finálnímu smíření a harmonizaci stojí skepse a deziluze zklamaného očekávání v několika stěžejních básních *Rukou* („Vedra“, „Hudba slepců“, „Stráž nad mrtvými“, „Šílenci“, „Tichý oceán“, „Věčné znova“, „Čas“). Příznakem deprese a deziluze je ustrnutí v nekonečném čekání, zastavení tvůrčích procesů, nehybnost času, „zledovatění“ světa. Chronologicky nejstarší básně *Rukou*, publikované časopisecky na konci roku 1899, „Stráž nad mrtvými“, „Vedra“ a „Čas“, patří k nejdepresivnějším básním celé sbírky. V básni „Stráž nad mrtvými“ dosahuje tato skepse svého kulminačního bodu ve verších „Uprostřed černých oceánů zničení / ostrovy mlčenlivé budou naše sny / a loďstva mrtvých, v horká pásma plujících, / na horizontech siných světél uzříme“ (Březina 1913, s. 178).

Pro Saudka je Březina básníkem-mystikem-etikem, jehož dílo je projevem ani skepsí a pesimismem nezlomené a nezmenšené vůle k životu, neboť „umění jako život jest vláda zákona nad chaosem“ (*Zasvěcení života*, Březina 1996, s. 43). Esej *Přítomnost* (1908), jenž je posledním (novým) publikovaným textem Otokara Březiny, začíná i končí ujištěním:

Nezeslábl život na zemi, jak se domnívají příliš unavení mezi námi. Veškerá velikost minulosti i budoucnosti utajena jest v přítomnosti, vždy vyšlehnouti krásou. [...] Nezeslábl život na zemi. Prudčeji nežli jindy zdá se hřmětí tajemné sprežení slunců a světů, letící tisíciletími (Březina 1996, s. 82).

Tento étos života je pro Saudkovu interpretaci Březiny zásadní. V Březinovi spatřoval Saudek „jednoho ze zvěstovatelů takového nového náboženství“ (Saudek 1912, s. 20). V čem spatřoval náznaky nového náboženství, naznačil Saudek v pojednání o knize *Kosmogonie* (1916) rakouského psychologa a zakladatele tvarové psychologie (*Gestalt-psychologie*) Christiana von Ehrenfelse (1859–1932), jenž v letech 1896–1929 působil jako profesor filosofie na německé pražské univerzitě. Ehrenfels byl v intenzivním kontaktu s T. G. Masarykem, jemuž věnoval k jeho pětasedmdesátým narozeninám svou novou divadelní hru *Die Mutter des Legionärs* (Matka legionáře, 1925). Přibližně od roku 1900 rozvíjel Ehrenfels odvážné eticko-sociální teorie, nebo spíše utopie, které obsahovaly také návrh reformy sexuální morálky (v knize *Sexualethik*, 1907), která však narazila na tvrdou kritiku. Ehrenfels byl stoupencem darwinovského evolučního principu a eugeniky, nikoliv ovšem ve smyslu čisté rasy, naopak míšení ras považoval za jednu z cest k záchraně evropského lidstva. Proto kritizoval tradiční křesťanskou monogamii a byl stoupencem polygamie (Gehring 2009, s. 40–51). Po katastrofě první světové války se stal stoupencem panslavismu, uvažoval o novém náboženství, jehož podstatu naznačil v *Kosmogonii*, v níž chtěl vyložit původ, vývoj a konečné určení lidstva (Porebski 2017, s. 117–126). Kosmos chápe Ehrenfels tradičně jako uspořádaný celek a řád, v němž však působí také princip entropie, ovládaný nahodilostí a chaosem. Svět je ovládán souhrou protikladných principů rozumu a náhody, dobra a zla. V šesté kapitole své knihy vytyčil Ehrenfels několik principů svého nového dualistického náboženství, které považoval za empiricky ověřitelné. Saudek rozvádí ve svém článku všech šest principů („dogmat“), z nichž zvláště šestý princip, že člověk je součástí božského a tím spolutvůrce božského díla, byl pro Saudka — také ve vztahu k Březinově „neomystice“ — podstatný:

Ale myšlenka, že jsme pomocníky božstva, je tak velkolepá, že stačí k vytvoření nového — nyní aspoň pravděpodobnou vědeckou domněnkou podepřeného — náboženství. [...] Bůh uvedených dogmat je mocný a moudrý, nikterak však všemohoucí a vševědoucí. Žádá a potřebuje naši spolupráce při svém odvěkém, tvůrčím boji se smrtícím chaosem. Bůh roste s námi a svět poroste s ním. Jsme všichni jeho zodpovědní spolupracovníci — „dobyvatelé pokorní“. Neskýtá taková nauka oné shora uvedené důvěry v světový řád sebevědomí, neukládá sebekázně, zodpovědnosti? Nepodpírá-li v hrůzách smrti i života? Nejsou to červánky nového náboženství? Autor „Kosmogonie“ není jediný ze zvěstovatelů nového jitra. Jeho dílo je také jen duchaplnou poetickou motivací této filosofické osnovy, o níž nelze se tu šířit, původní a samostatné (Saudek 1916, s. 3).

Píše-li Saudek, že autor *Kosmogonie* „není jediný ze zvěstovatelů nového jitra“ nového náboženství, má na mysli nepochybně právě Březinu, básníka „dobyvatelů pokorných“, kteří v básni „Místa harmonie a smíření“ kráčejí vstříc univerzálnímu a kolektivnímu „slití“ nescíslných. Jejich protipólem jsou vizionářské, ale nepochopené postavy „Šílců“, jejichž poselství zůstává „bratřím země“ nesrozumitelné. Ehrenfelsova utopie „nového náboženství“ by v Březinovi velmi pravděpodobně stoupence nezískala, nicméně Saudek uhodl přitažlivost Ehrenfelsových paranáboženských spekulací v kontextu literární a umělecké moderny mezi Vídní a Prahou na počátku





20. století. Zvláště Erhrenfelsova tvarová psychologie a jeho teorie vnímání měla pozorné pražské posluchače v Maxu Wertheimerovi (jednomu z nejvýznamnějších Ehrenfelsových žáků a teoretiků tvarové psychologie), Franzi Kafkovi, Maxu Brodovi, Felixu Weltschovi, T. G. Masarykovi, Nikolaji Trubeckém ad.¹¹ Také v Ehrenfelsově *Kosmogonii* má pojem „tvaru“ (*Gestalt*) své místo. Téma rozpadu všech „tvarových kvalit“, zkušenost s chaosem smyslových vjemů, ztráta smyslu a zásadní pochyby o autentičnosti prožívané skutečnosti, jak tyto stavy tematizuje s neobyčejnou intenzitou Březinova báseň „Vedra“ (ze sbírky *Ruce*) již v úvodním verši,¹² se stala jednou z určujících zkušeností moderny desátých a dvacátých let 20. století. Zdá se, že *iluze, šílenství a halucinace* se v Březinových básních z doby kolem 1900 objevují nejen jako symptomy nenaplněného očekávání nepřícházejícího „Jediného Člověka vykoupeného“ („Šílení“, sb. *Ruce*; Březina 1913, s. 182), ale také jako důsledek vyprázdňení pozitivního náboženství a nahrazení Boha světskými fenomény a podlehnutí iluzi spasitelské moci umění: „Tam, kde už není žádný jednotný nábožensko-teologický rámeček, je *cognitio* nerozeznatelné od iluze, poznání od halucinace“ (Gruber 1998, s. 35). V básni „Stráž nad mrtvými“ je tato vůle — sobě samotnému záhadného tvůrce umění — k podlehnutí iluzi v extatickém sebeopojení a sebezapálení, vůle k podlehnutí nerozlišitelnému slití poznání vesmírných tajemství a halucinací jako v „temné rozkoši“, vyslovena verši:

A naše vlastní bytost záhadná! / Na hranici své žalmy pějící / v šarlatném plášti plamenů! / A s lehkostí, jak obraz nekonečna ve zracích, / tíž provinění tajemného nesoucí, / sen tragický tohoto vesmíru! / V ohnivých řasách měnivých a nádherných, / jež do tváře jí šlehají tvým větrem zdouvané / a vesmír dávají jí zřítí plameny jak závojem, / v třesení zatajeném stojí vztyčená. / A rozjařená jako v šílenství / tisícům smrtí v ironické tahy pohlží, / z všech černých rukou přijímá číš halucinací / a ve přípitku extatickém životu / a slunci, smíření a nadějí / až ke dnu v temné rozkoši ji dopíjí / a dychtivě svou ruku vztáhne po nové a po nové, / od věků k věkům nenasyčená, / rty žárem žízňně vjedno s číší ztavené, / při každém odtržení ledového kovu / krvácející (Březina 1913, s. 179).

Ještě ve třicátých letech psal Saudek o Březinovi jako o básníku „tuze, tuze bohobojn[ém]“ (Saudek 1933–1934, s. 103). Kdo je však božskou instancí básníkovy *unio mystica*? Harmonizující optimismus Březinových esejů *Hudba pramenů* (1903) zastřel poněkud hlubokou skepsi posledních básní. V jedné z nich, „Za všechno díky“ (1906), ústí tato skepse do zdrcujícího nihilismu: „i hlas pochybnosti za noci, když jako zuby v šíleném smíchu / jiskří se hvězdy / a nicota zdá se jedinou pravdou ve všech věcech“ (Březina 1988, s. 39).

Saudek nebyl v žádném případě naivním čtenářem Březinových básní a esejů: bylo mu zřejmé, jak ukazuje jeho rukopisná úvaha „Bůh a svět v díle Otokara Březiny“,¹³ že básníková představa Boha, božské instance, jeho „neomystická“ mentalita,

11 O intelektuálním a uměleckém pražském kroužku kolem Ehrenfelse se dovídáme také z autobiografické knihy Maxe Broda *Život plný bojů* (1966/1994).

12 „Iluse v žáru, jak halucinace umírajících žízni!“ (Březina 1913, s. 159).

13 Později, na počátku třicátých let, Saudek tuto úvahu napsal a publikoval v poněkud pozměně verzi také česky (Saudek 1931, s. 33–36).



slučuje heterogenní teorie, tradice a poznatky různých oblastí. V zmíněné úvaze připomíná Saudek knihu religionisty a protestantského teologa Rudolfa Otta *Das Heilige* (1917):¹⁴ „posvátno“ vyzařuje jak *fascinosum*, tak *tremendum*, a je tedy sférou úžasu a touhy, ale také zděšení a hrůzy. Jádrem každého náboženství je podle Otta numinozita (*numinózum*) jako zkušenost s naprostou jinakostí, s božstvím, s absolutnem, jež se však vzpírá pojmovému uchopení a poznání. Saudek cituje ve své rukopisné úvaze „Bůh a svět v díle Otokara Březiny“ a v její pozdější verzi „Biblický Bůh v díle Otokara Březiny“ (1931) verše z několika Březinových básní, které by bylo velmi dobře možné číst na pozadí Ottovy teorie numinozity:

V teorii Ottově je řeč o významném rysu náboženského roztoužení, o rysu numinosním (numen — nepojmenovatelné, hrůzou naplňující božstvo). Jako když se zjevuje příšera, strašidlo. Na takových místech přikazovali Staří: Favete linguis, t. j.: Tiše, tiše, zachovávejte posvátné mlčení před Nevyzpytatelným. I našemu básníku „dusí příšerně slavné ticho kroky. Jen Velká Myšlenka (t. j. věčná otázka) jak oblak táhla nivou, hrou stínů mluvila, snem světél, hlasem ticha, sil sepjetím a dominantou zádumčivou, jež z hudby sněžných vln do lidských duší dýchá“ [...]. Tento pocit hrůzy, rodící se v tichu, když pravá duchová, jindy spící čidla se probouzejí, tyto Březinovy „vteřiny propasti“ (viz Tichá bolest), o nichž se nejlépe poučíme z Tajemných dálek, jsou korelátém vědomí, že do našeho známého světa, do soustavy naší všední moudrosti sálá stále ještě zcela jiný svět se svou soustavou moudrosti. Je možné říci, že se objevuje instance, jediná oprávněná k výrokům o životě, nutící nás k revisi starých našich „pravd“ (Saudek 1931, s. 34).

V rukopise německy psaného nekrologu za Otokara Březinu Saudek vyzdvihuje Březinovo dílo nejen jako jedinečnou „nauku o poznání“, ale také jako „výzvu ke statečnosti“. Statečnosti k tomu, aby člověk obstál v chaosu moderního světa, jehož horizont se právě v roce 1929 začal povážlivě zachmuřovat. Saudkovi, jak se zdá, jde však především o to, co nazývá proměnou:

Poetika se stává naukou o poznání, krása pravdou. Neboť na konci putování stojí jako odměna poznání, že se musíme sami proměnit, abychom obstáli v bludišti démonického světa. Dílo je výzvou ke statečnosti. A v neposlední řadě je to statečnost, jestliže se odvažujeme věřit. Březina považuje svoji vlastní intuici za dědičný statek lidstva. Chce v něm probudit sílu svého tušení. To by bylo tou jedinou možností, vytvořit skutečnou jednotu mezi básníkem a ostatními lidmi. A jedinou možností, zvládnout četbu jeho díla s lehkostí. Neboť statečný, tj. typ jeho budoucí obce a statečný, tj. typ, jehož se dožaduje dnešní těžká doba.

Tato odhodlanost k proměně je základní myšlenkou orfického tvůrčího typu, jehož posláním je právě vůle k proměně, jak ji vyslovil Rilke ve svých *Sonetech Orfeovi*

14 Česky *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Přel. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad 1998.



(1922): „Proměním chťej“ (Rilke 1990, s. 262),¹⁵ „Proměny procházej a vaň“ (Rilke 1990, s. 279).¹⁶ Subjektivně osobní musí umělec transformovat do objektivně neosobní podstaty uměleckého díla. Zde se pro Saudka protíná tvořivě estetický aspekt Březina básnického díla s recepčně estetickým cílem: poznání — porozumění — proměna. A to je opět v intencích Březiny samotného, který v eseji *Jediné dílo* (1905) píše:

Každý projev tvůrčí práce je dorozumivací prostředek, jímž se dává poznati duch duchu. Všechno je řečí; i naše tělo je řeč a mluví strašlivě každým svým údem, každým gestem, mlčením i vášní, nemocí i smrtí [...]. Každý vědecký objev novým viděním zjemňuje naše vzájemné dorozumění; odkrývá nová místa duchového dotyku; každý provázen jest daleko sálajícím vzplápoláním lásky. Činí hlubší naši řeč a zvyšuje tím naši moc nad věcmi (Březina 1996, s. 65).

Text vznikl v rámci projektu Nalezen v překladu. Emil Saudek a židovsko-česko-německé interakce v „kreativním prostředí“ Vídně, podpořeného Grantovou agenturou České republiky (reg. č. 18-06264S).

LITERATURA:

- Albert, Karl. *Lebensphilosophie: Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*. Freiburg — München : Verlag Karl Alber [1995] 2017.
- Aurnhammer, Achim — Braungart, Wolfgang — Breuer, Stefan — Oelmann, Ute (eds). *Stefan George und Sein Kreis: Ein Handbuch I-III*. Berlin — Boston : De Gruyter 2012.
- Bayertz, Kurt — Gerhard, Myriam — Jaeschke, Walter (eds). *Der Ignorabimus-Streit*. Band. 3. *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*. Hamburg : Meiner Verlag 2007.
- Bayertz, Kurt. „Das Rätsel gibt es nicht.“ Von Emil Du Bois-Reymond über Wittgenstein zum Wiener Kreis“. In Bayertz, Kurt — Gerhard, Myriam — Jaeschke, Walter (eds), 2007, s. 183–203.
- Bergson, Henri. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Přel. Josef Hrdlička. Praha : Vyšehrad 2007.
- Blumenberg, Hans. *Quellen, Ströme, Eisberge*. Eds. Ulrich von Bülow, Dorit Krusche. Frankfurt am Main : Suhrkamp 2012.
- Bremond, Henri. *Čistá poesie*. Přel. L. Kratochvíl. Praha : Orbis, 1935.
- Brod, Max. *Život plný bojů*. Přel. B. Fučík. Praha : Mladá fronta, 1966.
- Březina, Otakar. *Eseje*. Ed. Petr Holman. Olomouc : Votobia, 1996.
- Březina, Otakar. *Korespondence I: 1884–1908*. Ed. Petr Holman. Brno : Host 2004.
- Černý, Václav. „Stavitel chrámů“. In týž. *Tvorba a osobnost II*. Ed. Jan Šulc. Praha : Odeon 1993, s. 484–490.
- Dilthey, Wilhelm. „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“. In týž. *Gesammelte Schriften*. Band 8. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1962, s. 75–118.

¹⁵ „Wolle die Wandlung“ (Rilke 1962, s. 758).

¹⁶ „Geh in der Wandlung aus und ein“ (Rilke 1962, s. 769–770).

- Du Bois-Reymond, Emil. *Über die Grenzen des Naturerkennens*. Leipzig : Verlag Von Veitt & Co. 1872. Přetištěno in týž. *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*. Hamburg : Meiner Verlag, 1974.
- Ehrenstein, Albert. *Gedichte und Prosa*. Neuwied am Rhein — Berlin : Luchterhand, 1961.
- Fiedler, Conrad. „Der Ursprung der künstlerischen Tätigkeit“ [1887]. In týž. *Schriften über Kunst*. Köln : DuMont, 1996, s. 131–240.
- Gabriel, Gottfried. *Erkenntnis*. Berlin — Boston : De Gruyter 2015.
- Gehring, Petra. „Viriler Faktor: Die Sexualwissenschaft des Christian von Ehrenfels“. *Zeitschrift für Ideengeschichte*, III, 2009, č. 2, s. 40–51.
- George, Stefan. *Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod: Mit einem Vorspiel, Gesamt-Ausgabe der Werke, Endgültige Fassung*, Band 5. Berlin : Georg Bondi, 1932.
- Gerhard, Myriam. „Du Bois-Reymonds Ignorabimus als naturphilosophisches Schibboleth“. In Bayertz, Kurt — Gerhard, Myriam — Jaeschke, Walter (eds.) 2007, s. 241–252.
- Gruber, Bettina. „Einleitung“. In táž (ed.). *Erfahrung und System: Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*. Opladen : Westdeutscher Verlag 1997, s. 9–26.
- Gruber, Bettina. „Mystik, Esoterik, Okkultismus. Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion“. In Bassler, Moritz — Châtellier, Hildegard (eds.). *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900: Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1998, s. 27–39.
- Haas, Alois Maria. *Mystik im Kontext*. München : Wilhelm Fink Verlag, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1832–1845]*. Eds. Eva Moldenhauer — Karl Markus Michel. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1986.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík. Praha : Oikúmené, 2001.
- Klee, Paul. „Schöpferische Konfession“. In Edschmid, Kasimir (ed.). *Tribüne der Kunst und der Zeit: Eine Schriftensammlung*, Band 13. Berlin : Erich Reiß Verlag, 1920, s. 28–40.
- Kussmaul, Paul. *Kreatives Übersetzen*. Stauffenburg Verlag : Tübingen, 2000.
- Largier, Niklaus. *Die Kunst des Begehrens: Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese*. München : Verlag C. H. Beck, 2007.
- Largier, Niklaus. *Spekulative Sinnlichkeit: Spekulation und Kontemplation im Mittelalter*. Zürich : Chronos Verlag, 2018.
- Loers, Veit (ed.). *Okkultismus und Avantgarde: Von Munch bis Mondrian 1900–1915*. Frankfurt am Main : Schirn Kunsthalle, Edition Tertium, 1998.
- Lublinski, Samuel. *Der Ausgang der Moderne. Ein Buch der Opposition [1909]*. Ed. Gotthart Wunberg. Tübingen : Verlag Max Niemeyer, 1976.
- Nakonečný, Milan. „Sto let českého hermetismu“, *Analogon*, 10, 1993, s. 5–15.
- Nezdařil, Ladislav. *Česká poezie v německých překladech*. Praha : Academia, 1985.
- Otto, Rudolf. *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Přel. Jan J. Škoda. Praha : Vyšehrad, 1998.
- Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin — New York : Walter de Gruyter [1928], 1975.
- Porębski, Czesław. „Christian von Ehrenfels als sozialer und politischer Denker und Visionär“. In Höfer, Ulf — Valent, Jutta (eds.). *Christian von Ehrenfels: Philosophie — Gestalttheorie — Kunst: Österreichische Ideengeschichte im Fin de Siècle*. Berlin — New York : De Gruyter 2017, s. 117–126.
- Rádl, Emanuel. *Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století*. Praha : Jan Laichter, 1909.
- Reichenberger, Andrea. „Emil Du Bois-Reymonds Ignorabimus-Rede: Ein diplomatischer Schachzug im Streit um Forschungsfreiheit, Verantwortung und Legitimation der Wissenschaft“. In Bayertz, Kurt — Gerhard, Myriam — Jaeschke, Walter (eds.) 2007, s. 63–87.
- Rilke, Rainer Maria. *Sämtliche Werke*. Band 1. *Gedichte, Erster Teil*. Wiesbaden und Frankfurt am Main : Insel Verlag, 1962.



- Rilke, Rainer Maria. *Sonety Orfeovi*. Přel. Václav Renč. In *týž. ... a na ochozech smrt jsi viděl stát*. Ed. Hanuš Karlach. Praha : Československý spisovatel 1990, s. 217-279.
- Saudek, Emil. „Biblický Bůh v díle Otakara Březiny“. *Kalendář česko-židovský*, 51, Ročenka 1931-1932. Akademický spolek Kapper, Praha 1931, s. 33-36.
- Saudek, Emil. „Červánky nového náboženství“. *Vídeňský deník* 10, 16. 4. 1916, č. 88, s. 2-3
- Saudek, Emil. „Neomystická hlediska“. *Služba* 1, 1919/1920, č. 10, 19. 9. 1920, s. 299-304.
- Saudek, Emil. „O světovém názoru Otakara Březiny“. *Vídeňský deník* 2, 24. 3. 1908, č. 80, s. 1-2, 25. 3., č. 81, s. 1-2, 27. 3., č. 83, s. 1-2.
- Saudek, Emil. „K padesátinám Otakara Březiny“. *Lípa* 2, 1918/1919, č. 1, 10. 10. 1918, s. 26-33.
- Saudek, Emil. *O poesii Otakara Březiny*. Vídeň : Akademický spolek ve Vídni, 1912.
- Šalda, František Xaver. „Henri Bremond“. In *Bremond, Henri. Čistá poesie*. Praha : Orbis 1935, s. 9-19.
- Uexküll, Jakob von. „Die Umrisse einer kommenden Weltanschauung“. *Die neue Rundschau* 18, 1907, s. 641-661.
- Zweig, Stefan. „Otokar Březina“. *Österreichische Rundschau* 19, Heft 6, 1909, s. 444-450.