

Lukavská, Eva

Ernesto Sábato: od fyziky k románu

In: Lukavská, Eva. *Ernesto Sábato: Cesta labyrintem*. Vyd. 1. V Brně: Masarykova univerzita, 2000, pp. 11-46

ISBN 8021023562

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/123144>

Access Date: 16. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

I. Ernesto Sábato: od fyziky k románu

I. 1 Exaktní vědy: útočiště před chaosem emocí?

Svět exaktních věd se před Sábatem otevřel v roce 1924 na střední škole ve městě La Plata, kam ho rodiče poslali na studia. Jasnost a řád matematiky a fyziky byly pro plachého, silně neurotického a introvertně založeného chlapce¹, vyrůstajícího v rodině, která vyžadovala přísnou disciplínu a neprojevovala vůči dětem láskyplnou něhu², nejenom zjevením, ale současně i útočištěm v letech jeho první mladické krize³. Setkání s exaktními vědami bylo pro Sábata silným zážitkem, jejich působení na zjitřenou chlapcovu duši bylo fascinující a uklidňující zároveň. O pět let později, v roce 1929 se запиše na matematicko-fyzikální fakultu v La Platě. Univerzitní studia zakončí v roce 1937 doktorátem z fyziky. Po dobu šestnácti let je tak fyzika, zejména kvantová, Sábátovou hlavní soupeřnicí až do jeho definitivního rozchodu s vědou v roce 1945.

Pochybnosti o světě řádu, světla a jistoty, kterým byly Sábátovi matematika a fyzika, se u něho projevily během stipendijního pobytu v Laboratoři Joliot-Curie v Paříži v roce 1938. Ve dne pracuje na vědeckém projektu pod vedením Irène Joliot-Curieové, po večerech navštěvuje surrealisty a zasvěcuje se do jejich onirických výzkumů: „...el surrealismo fue para mí una violenta experiencia, una fuerte liberación de mi espíritu, una ansiosa búsqueda

¹ Lorenz, Günter W., *Diálogo con Latinoamérica*. Barcelona, Ediciones Pomaire 1972, str. 45: „Yo era muy introvertido, casi patológicamente. Sufría alucinaciones y mi interior era un tumulto, un caos disimulado por mi timidez.“

Srov. Catania, Carlos, *Genio y figura de Ernesto Sábato*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires 1987, str. 23: „La infancia de Ernesto Sábato fue cerrada, gris, sin los alicientes de la felicidad salvaje. Sábato no sabía jugar. (...) Para él mismo y para los demás Sábato fue un niño-problema. En cierto modo lo sigue siendo. La madurez de su nivel intelectual se revela tan vasta y honda que, por contraste, resalta cierta inmadurez vital. (...) Él mismo confiesa haber sido débil, sensible, introvertido.“

² E. Sábato je desátý syn italských přistěhovalců, majitelů malého obilního mlýna v Rojas v provincii Buenos Aires. Narodil se několik dní po smrti svého bezprostředně staršího bratra, po kterém „zdedil“ křestní jméno. Jeho příchod na svět jako by byl ohlášán smrtí bratra a tato okolnost se mu stala trvalou psychickou zátěží. Viz Petrea, Mariana D., *Ernesto Sábato: la Nada y la Metafísica de la Esperanza*. Madrid, José Porrúa Turanzas 1986, str. 7.

³ Lorenz, Günter W., *op. cit.*, s. 45: „En mis recuerdos, aquella es una época muy triste; (...) Al encontrarme en un mundo tan duro, se agravaron mis males hasta un grado muy difícil de imaginar y un año entero lo pasé muy solo y desdichado.“

de sí mismo“ (HEH⁴, 11), napiše později ve své druhé knize esejí. Znovu v něm začnou soupeřit ony dvě protichůdné síly: „Una me arrastraba hacia un abismo oscuro, la otra me buscaba para rescatarme con los poderes de la luz, el orden“⁵. Nebyl to však pouze vliv surrealismu, co Sábata vnitřně znovu rozpoltilo na „Sábato de día“ a „Sábato de noche“⁶. Vedle prožitku předválečné Evropy a zklámání z marxismu a komunismu⁷ to bylo především vědomí hluboké epistemologické krize doby. Sábata vědce zajímá lidská schopnost poznat vnější skutečnost a brzy je zklamán zjištěním omezenosti vědeckého poznání. První esej *Uno y el universo* (1945), ve kterém uvažuje o svém definitivním rozchodu s vědou, „clara ciudad de las torres“ (UU, 16), jak ji sám nazývá, je především kritickou reflexí o pomíjivé platnosti vědeckých poznatků: „En la ciencia hay un elemento eterno y otro mortal: el primero es el método, que consiste en observación cuidadosa y razonamiento impecable; la parte mortal es, en cambio, el conocimiento mismo. La teoría de Tolomeo fue superada por la de Copérnico, ésta por la de Einstein y la de Einstein ha de ser superada por otra más compleja. El desarrollo del *pensamiento* se hace a menudo a través de estas negaciones dialécticas. Esta mortalidad del conocimiento es lo que hace tan cautelosos a los hombres de ciencia que nunca son dogmáticos cuando son auténticos. /.../ Si hay *algo seguro* en nuestros conocimientos es la verdad de que *todos los conocimientos actuales son total o parcialmente equivocados*“ (UU, 44, podtrženo námi).

Sábato podrobí kritice nejenom abstraktní jazyk vědy, ale i její postavení ve společnosti, které se zakládá právě na její stále se zvětšující abstraktnosti: „El poder de la ciencia se adquiere gracias a una especie de pacto con el diablo: a costa de una progresiva evanescencia del mundo cotidiano. Llega a ser un monarca, pero, cuando lo logra, su reino es apenas un reino de fantasmas“ (UU, 28–29).

Tyto dvě citace ze Sábátova prvního eseje nám samozřejmě nemohou zprostředkovat celou problematiku vědeckého poznání tak, jak ji autor traktuje. Co však z nich vysvítá velmi zřetelně, je skutečnost, že Sábata trápí především problém poznatelnosti vnějšího světa. Je rozčarován tím, že ani matematika ani fyzika nejsou nástrojem definitivního poznání a navíc že se nemalou měrou podléjí na rozvoji ničivých sil. Frustraci mu však nezpůsobují pouze exaktní vědy. Také historie je mu pouhou fikcí, konstrukcí. Historická skutečnost (historická pravda) má výlučně verbální povahu, nezávisí na

⁴ Seznam všech zkratk, které používáme v textu, a jim odpovídajících vydání je uveden v příloze VII. „Přehled zkratk použitých v textu“.

⁵ Lorenz, Günter W., *op. cit.*, str. 45–46.

⁶ Lorenz, Günter W., *op. cit.*, str. 50.

⁷ Petrea, Mariana D., *op. cit.*, str. 9–10: „Sábato (...) pasa luego al lado de los comunistas. En 1934 es enviado por éstos a participar en un congreso internacional en Bruselas; allí se da cuenta de lo que en realidad significaba la solución comunista para el movimiento revolucionario. Desorientado y desilusionado, en medio de una crisis ideológica, en vez de seguir a Rusia, huye a París, donde pasa por una tremenda situación material y espiritual.“

skutečných faktech, nýbrž na způsobu, jakým je zaznamenáme. Neexistuje jiná minulost než ta, která je zapsána. Z uvedeného vyplývá, že pro Sábata je jakékoli lidské poznání omezeno na představy, které si člověk o skutečnosti vytvoří, a naráží na bariéry jazykových schémat, pomocí nichž tyto představy formuluje⁸. Subjektivní charakter poznání (umocněný u exaktních věd např. zvolenou metodou zkoumání nebo místem, které badatel zaujme, u historie např. výběrem jedněch faktů na úkor jiných, jejich hodnocením či seřazením⁹), vede Sábata k odmítnutí konceptu objektivity. Sábata tuto jistě neoriginální myšlenku už dále nerozvíjí, nicméně frustraci, frustraci touhy po absolutním poznání vnějšího světa v ní lze rozeznat velmi zřetelně.

A ještě něco Sábata trápí. Je to myšlenka nesmírného ochuzení skutečnosti, které s sebou nese vědecké nazírání na svět: „La ciencia estricta — es decir, la ciencia matematizable — es ajena a todo lo más valioso para el ser humano: sus emociones, sus sentimientos de arte o de justicia, su angustia frente a la muerte. Si el mundo matematizable fuera el único mundo verdadero, no sólo sería ilusorio un palacio soñado, con sus damas, juglares y palafreneros; también lo serían los paisajes de la vigilia o la belleza de una fuga de Bach. O por lo menos sería ilusorio lo que en ellos nos emociona“ (UU, 31). Při pozorném čtení můžeme zahlédnout dokonalý, chladný svět matematiky: „rígido, eterno, invulnerable, un helado Museo de formas petrificadas que nuestro universo físico, en un proceso sin fin y sin eficacia, intenta copiar“ (UU, 106).

Zcela v rozporu s obecně přijímaným názorem, že věda člověka osvobodila (např. od těžké fyzické práce) a chrání ho (např. před dříve neléčitelnými nemocemi), je myšlenka, že čím více věda expanduje, čím více oblastí lidského života ovládá, tím více připravuje člověka o svobodu, jeden z nejpodstatnějších atributů lidské existence, a redukuje samo bytí.

Pocit frustrace odvádí Sábata od vědy, která dosud nebyla schopna odpovědět na otázky, které si lidstvo klade po tisíciletí („¿Tiene algún sentido la vida? ¿Qué significa la muerte? ¿Somos un alma eterna o meramente un conglomerado de moléculas de sal y tierra? ¿Hay Dios o no? /.../ ¿Qué célebre conocimiento es ese que nos deja solos frente a la muerte? HE, 78–79), a orientuje jeho pozornost k věcem vnitřního světa a k problémům metafyzickým. Jedinými formami poznání, které jsou schopny uchopit a zprostředkovat člověku emocionální a subjektivní hodnoty, jsou pro něho literatura a umění. Román jakožto otevřená forma, nečistý žánr, zejména pak román „totální“,

⁸ Srov. Derrida, Jacques, *La dissémination*. „La pharmacie de Platon.“ Paříž, Éditions du Seuil 1972.

⁹ Srov. Alleau, René, „Odchod z Egypta“. *Analogon*, č. 13, Praha 1995, str. 5: „...pokud se chce historie stát vědou, musí pochopit, že studuje pouze vztahy mezi fakty a hodnotami, subjektivně těmto faktům přisouzenými, nikoliv «objektivní události». (...) Každá událost totiž získává smysl teprve analýzou a interpretací ... (...) To, co určitá epocha neváhala zjevit sama o sobě, to, čím zdobila své vyvolené, je méně příznačné než to, co maskovala, zavrhlá nebo z vlastních památek vyloučila?“

vyjadřující jisté pojetí světa („cosmovisión“) je podle něho nejvhodnějším nástrojem k postžení interakce mezi člověkem a vnějším světem (uno y el universo), o kterou se opírá nedokonalé lidské poznání. Sábatoovo odmítnutí pojmu objektivity implikuje odmítnutí realistického románu 19. století jakožto nástroje co nejuvěrnějšího zachycení vnějšího světa (společnosti). Román, to je pro Sábata především román „metafyzický“ v tradici Dostojevského a Kafky. Tyto úvahy Sábato dále rozvíjí ve svých dalších eseích.

I. 2 Eseje

Je zajímavé, že Sábatoovu literární prvotinou, kterou napsal ve věku 34 let, není román, nýbrž esej. Dříve než se sám pokusil o imaginativní tvar, jehož prostřednictvím, jak sám říká, se čtenáři sděluje „una verdad sobre el cielo y el inferno“ (EF, 202), sáhl po eseji, tedy diskurzivní¹⁰, racionální formě sdělení. Esaj je mu přechodným stádiem mezi vědou („clara ciudad de las torres“, UJ, 16) a románem („un continente lleno de peligros, donde domina la conjetura“, UJ, 16), a zároveň jako by mu byl nástrojem osvobození jeho vlastní imaginace a kreativity. Odpoutává se od vědy a přiklání k imaginativnímu, metafyzickému a iracionálnímu prostřednictvím zatracovaného rozumu a logiky. Dříve než napíše svůj první román (*Tunel*, 1948) jako „el poeta inspirado por los demonios“ (AE, 148), vydá soubor 74 článků týkajících se otázek vědeckých, filozofických a literárních řazených abecedně jako slovník či encyklopedie (*Uno y el universo*, 1945), který svou aforistickou formou, koncizností myšlenek a živým jazykem upoutá literární kritiku a vynese autorovi téhož roku první cenu za prózu udělovanou radnicí v Buenos Aires¹¹.

Sábatoova individuální frustrace není způsobena pouze vědomím nedokonalosti vědeckého poznání, spolupodílí se na ní rovněž prožitek hluboké existenciální krize moderního člověka a civilizace, kterou vytvořil. Ve své druhé knize esejů *Hombres y engranajes* (1951), „autobiografía espiritual, diario de una crisis, a la vez personal y universal“ (HEH, 9), se pokouší o historickou interpretaci této krize se všemi jejími implikacemi a důsledky. Rozvíjí zde tutéž myšlenku, kterou formuloval již v předchozím eseji, že věda (institucionalizovaný rozum) dosaženým stupněm abstraktnosti způsobuje, že se člověk odcizuje sobě samotnému. Rozbývá původní harmonii, která existovala mezi člověkem a kosmem, přičemž nadvláda vědeckého myšlení spolu s potlačením přirozené lidské emocionalita vytváří z lidí monstra („monstruos“), která používají neméně monstruózní jazyk (UJ, 116, 117). V kapitole „Vědou k igno-

¹⁰ Viz Armentier, Luis, *Dictionnaire de la théorie et de l'histoire littéraires du XIXe siècle à nos jours*. Paříž, Éditions Retz 1986: healo DISCOURS. 3. Philos. Enchaînement et développement de concepts et de notions par le détour (discursus) raisonné du langage écrit ou parlé. Cette expression de la pensée rationnelle est appelée «pensée discursive».

¹¹ Viz Petrea, Mariana D., *op. cit.*, str. 58.

ranci“ („Hacia la ignorancia por la ciencia“ HEH, 47, srov. s kapitolou „Porvenir de la ignorancia“ v *Uno y el universo*) nejenom že podivuhodně souzní s Ortegou y Gassetem¹² (na rozdíl od španělského filozofa používá výraz „hombre-cosa“), nýbrž opakovaně naléhá, že „la razón — motor de la ciencia — ha desencadenado una nueva fe irracional, pues el hombre medio, incapaz de comprender el mundo e imponente desfile de los símbolos abstractos, ha suplantado la comprensión por la admiración y el fetichismo de la nueva magia. (...) De este modo ha retornado a la ignorancia“ (HEH, 49, srov. UU, 117).

Jestliže *Uno y el universo* můžeme považovat za esej přechodu od vědy k literatuře, pak *Hombres y engranajes* představuje Sábatovo definitivní a nezvratné zúčtování s vědou: „Me da risa y asco contra mí mismo cuando me recuerdo entre electrómetros, soportando todavía la estrechez espiritual y la vanidad de aquellos científicos, vanidad tanto más despreciable porque se revestía siempre de frases sobre la Humanidad, el Progreso y otros fetiches abstractos por el estilo“ (HEH, 10).

Sábatova interpretace selhání západní civilizace, na němž se významně podílí „amorálnost vědy“, sestupuje k počátkům moderní doby. Renesance, čas „probuzení laického člověka“ po šesti stoletích spirituality, je mu obdobím, kdy začínají klíčit tři základní paradoxy formulované Nikolajem Alexandrovičem Berďajevem¹³: 1. renesanční individualismus se zvrátí v masovost; 2. rozvoj zkoumání přírody vyústí v nadvládu stroje; 3. renesanční humanismus skončí absolutní dehumanizací (HEH, 17). Podle Sábata k naplnění těchto paradoxů přispěly významně dva důležité, svou povahou amorální faktory: rozum a peníze. Celý proces začal však dávno před renesancí, a to v období křížáckých výprav. K probuzení rozumu došlo přímo v lůně teologie v 11. století spolu s reformou Bérengera z Tours¹⁴, který snad jako první žádal důkazy víry podložené rozumem. Křížácké výpravy, původně „dílo křesťanské víry a rytířské tradice“ prosté zištných úmyslů, druhotně a vlastně zcela paradoxně přinesou bohatství do křesťanské Evropy tím, jak znovu obnoví obchodní cesty mezi Evropou a Orientem. Rostoucí bohatství, zejména italských

¹² Srov. Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*. Buenos Aires — México, Espasa Calpe Argentina, S.A. 1944, str. 119–120: „...resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del *hombre-masa*. Y no por casualidad, ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma — raíz de la civilización — lo convierte automáticamente en *hombre-masa*; es decir hace de él un *primitivo, un bárbaro moderno*. (...) el hombre de ciencia ha ido constriñéndose, recluyéndose, en un campo de ocupación intelectual cada vez más estrecho (...) el científico, por tener que reducir su órbita de trabajo, iba progresivamente perdiendo contacto con las demás partes de la ciencia, con una *interpretación integral del universo*, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea“ (podtrženo námi).

¹³ Berďajev, Nikolaj Alexandrovič (1874 — 1948), hlavní představitel ruského existencialismu, od roku 1922 žil v emigraci v Paříži. Rozvíjel myšlenku „nového křesťanství“ a „nového středověku“, které mají být východiakem z krize 20. století. Srov. *Stručný filozofický slovník*. Praha, Svoboda 1966.

¹⁴ Berengarius z Toursu, asi 1000 až 1088. Zabýval se vztahem rozumu a víry, obhajoval převahu rozumu. Srov. *Ilustrovaný encyklopedický slovník, A — I*. Praha, Academia 1980.

měst, společně s rozvíjejícím se abstraktním myšlením vytvoří prostor pro profánní myšlení. Člověk objeví svět přírody, krajinu a své vlastní tělo. Zájem o přírodu brzy přeroste v touhu po jejím ovládnutí, ta v pozitivní vědu, která už není pouhou kontemplací univerza, nýbrž nástrojem jeho ovládnutí. Proces pak vrcholí využitím stroje při dobývání přírody.

Zkratkovitý výklad, kterému nicméně z věcného hlediska můžeme málo co vytknout a kterému vývoj posledních desetiletí dává více než za pravdu, pak Sábato opírá o podrobnější reflexe. Týkají se kvantifikace (I. „La esencia del Renacimiento“, HEH, 23–32), která způsobuje zánik metafyziky, později spolu s objevením deskriptivní geometrie a perspektivy zasahuje také umění. Pýthagorejský číselný mysticismus, který pronikl do renesanční Evropy spolu s příchodem řeckých učenců po dobytí Cařihradu Turky, měl velký vliv na většinu italských renesančních umělců, ale objevuje se i ve vědeckých disciplínách, např. v Keplerově mystice harmonie a v esteticko-metafyzických hypotézách, které tvořily základ Galileových objevů. V Evropě se prolнул s konceptem numerické přesnosti, požadavkem rozvíjející se obchodní činnosti a přispěl k rozvoji počtářské mentality, která spolu s technickým věděním postupně zatlačí do pozadí problémy metafyzické, ovlivní pojetí politiky, která přestává uznávat čest, tradice a rodové výsady („Maquiavelo es el ingeniero del poder estatal“ HEH, 26).

Sábato však velmi správně chápe, že proces sekularizace, který v renesanci odstartoval, neprobíhal jako jednosměrné a přímočaré působení zmíněných faktorů (rozum a peníze), nýbrž že vyvolával protisíly („contrafuerzas“). Renesanci je pak možno pochopit jako výslednici těchto sil a protisil. Odvolává se opět na poměry v Itálii (proces sekularizace nevyklučuje Savonarolův mysticismus ani silný náboženský patos díla Michelangelova či Donatellova), důrazně odmítá jak jednostranný výklad renesance jakožto období profánnosti, tak její pojetí jakožto návratu k antice. Renesance jako počátek moderní doby znamená pro Sábata především „*despertar del hombre profano, pero en un mundo profundamente transformado por lo gótico y lo cristiano*“ (HEH, 31). Je to období zmítané svárem magie a vědy¹⁵, rozporem mezi touhou porušit řád přírody a přesvědčením, že moc se zakládá právě na respektu tohoto řádu. Renesance je pro Sábata „*demoniaco, por lo mismo que busca el dominio de la tierra*“ (HEH, 30). Drama renesančního člověka pak spatřuje v radikálním rozdělení lidského ducha způsobeném vpádem světského myšlení do křesťanské tradice. Toto rozdělení je kořenem neurotické neuspokojenosti, která je patrná v dílech renesančních umělců a která provází člověka v průběhu dalšího vývoje až do našich dnů. Napříště je člověku odepřen prožitek plnosti a naplnění z dokonalosti spočívající ve spojení božského a pozemského, věcného a pomíjivého, posvátného a světského.

¹⁵ V této souvislosti je nutno zmínit obrovský zájem např. o hermetické spisy (*Corpus hermeticum*), které v roce 1460 přivezl z Makedonie do Itálie Leonardo da Pistoia a předložil je Cosmovi Mediceskému. Byly přeloženy a vydány pětí Marsilia Ficina. Srov. Nakonečný Milan, *Smaragdová deska*. Praha, Vodňák 1994.

Sábato pak dále uvažuje o původu a příčinách „obrovské smrti“ („gigantesco vórtice“), kterým je naše moderní civilizace (II. „El universo abstracto“, HEH, 33). Rytmus hry sil a protisil se zrychlí v důsledku přílivu zlata a bohatství z Ameriky do Evropy. Ten má za následek finanční centralizaci jako doprovodný jev centralizace moci. Moderní finanční kapitalismus pak chápe jako kombinaci centralizace kapitálu a abstraktního myšlení. Svůj původ má v obchodu, nikoli v industrii, naopak kapitalismus si industrii podmanil. To vše je výsledkem myšlenkového postupu, který převádí jevy a věci do řeči čísel: „De este modo el mundo de los árboles, de las bestias y las flores, de los hombres y sus pasiones, se fue convirtiendo en un helado conjunto de sinusoides, logaritmos, letras griegas, triángulos y ondas de probabilidad. Y lo que es peor: *nada más que en eso*“ (HEH, 39).

Sábatem použitou kurzívu v poslední části citátu bychom neměli nechat bez povšimnutí. Lze ji chápat jako upozornění: skutečnost, že si člověk převádí věci tohoto světa do řeči čísel, by ještě nebyla tak hrozná, znepokojující ale je, že za čísla není nic než nicota, ve které se ztrácí lidská duše. Pozornému čtenáři nemůže uniknout podobnost více než náhodná mezi uvedeným citátem a definicí pythagorismu, jak nám ji nabízí ne jeden filozofický slovník: „Pýthagorás opravdu převádí veškerou skutečnost na číslo“, které je „výrazem harmonie vládnoucí vesmírem“¹⁶. Panuje všeobecná shoda v tom, že Pýthagorovo číslo má transcendentní význam, že to není hodnota sama o sobě, že teprve za tímto symbolem se skrývá pravé poznání a obyčejným smrtelníkům skrytá podstata věcí. Sábato kurzíva chce podtrhnout výraz zděšení moderního vědce, který dospěje k poznání, že za moderním matematickým popisem světa není vůbec nic, a co je nejhorší, že má sloužit jako nástroj jeho co nejdokonalejšího podmanění.

Téma nicoty jakožto problému moderního člověka jistě není Sábatoův objev. Vliv existencialismu je u něho patrný a byl ne jednou interpretován¹⁷. Pro nás je daleko zajímavější problém převodu skutečnosti na čísla. Sábato jako matematika-fyzika-esejista-romanopisec neznepokojuje ani tak postup matematizace skutečnosti, jako spíše její prvoplánovost a absence jakékoli spirituality. A pokud bychom ve větě „De este modo, el misticismo numerológico de Pitágorás celebra el matrimonio con el de los florines, ya que la aritmética regia por igual el mundo de los poliedros y el de los negocios“ (HEH, 25) pocítili jakýsi náznak odsudku Pýthagorova učení, z omylu nás Sábato vyvede v následujícím eseji *Heterodoxia* (1953). Přesvědčí nás, že neodmítá abstrakci en bloc (viz výše), že je v jistém smyslu obdivovatelem geometrie a že Pýthagorás, „zakladatel vědy o čísle“, se u něho těší neobyčejné vážnosti, že v jeho hierarchii představuje jednu z nejvyšších hodnot. V heslovitě uspořádaném textu „Genealogie věčnosti“ píše: „GENEALOGÍA DE LA ETERNIDAD. Egipcios

¹⁶ Durozoi, Gérard, Roussel, André, *Filozofický slovník*. Praha, EWA Edition 1994, str. 248.

¹⁷ Na analýze tématu nicoty v Sábatově díle se zakládá např. monografie Petrea, Mariana D., *op. cit.*

(hieratismo, *geometrismo*, *abstracción* de su arte) → Pitágoras (viajó por Egipto) → Platón) recibió la *herencia pitagórica* y órfica, eternidad = *geometría* = Ideas → Cristianismo (a través de los platónicos)“ (HEH, 137, podtrženo námi). Že je pýthagorismus v jistém slova smyslu v centru Sábatovy pozornosti, dosvědčuje množství zmínek a odkazů týkajících se přímo řeckého filosofa nebo nepřímou učení, která významně ovlivnil, tj. platonismu a aristotelismu. Např.: „No era, pues, la infinitamente rica naturaleza la que expresaban estos cientistas con el lenguaje matemático, sino apenas su fantasma pitagórico“ (HEH, 37); „Un geómetra que rechazara el teorema de Pitágoras por considerarlo perverso tendría más probabilidades de ser admitido en un manicomio que en un congreso de matemáticos“ (HEH, 38); „En este instante los racionalistas se enojan y nos preguntan si la paradoja o la pasión, o la fe, o el sentimiento tienen alguna autoridad en la demostración del teorema de Pitágoras“ (HEH, 167).

Pýthagorás však není pouze „zakladatelem vědy o čísle“, nýbrž také náboženské filozofie¹⁸. Jeho pojetí skutečnosti spojovalo náboženství a vědu, matematiku a hudbu, medicínu a kosmologii, tělo a duši v harmonické syntéze. Stanovení vztahu mezi výškou tónu a délkou struny, která ho vydává, byl první úspěšný pokus o matematizaci lidské zkušenosti. Avšak na rozdíl od matematizace, před kterou varuje Sábato, matematizace pýthagorejská neznamenal ochuzení lidské zkušenosti, nýbrž naopak její obohacení o nový prvek. Číslo byla posvátná, byla výrazem nejčistších idejí, vyjadřovala svou povahou nehmotné, a tudíž věčné a neměnné vztahy. Umožňovala netušené mentální operace považované pro svou povahu za božské. Extatická kontemplace geometrických forem a matematických zákonů byla prostředkem očistění duše od pozemských vášní a hlavním poutem mezi člověkem a bohem¹⁹. Vztah mezi hudbou a čísly se stal osou pýthagorejského systému. Tato osa byla později prodloužena ve dvou směrech: ke hvězdám a k lidskému tělu a duši. Základem systému byly dva pojmy: *armonia* a *katharsis*. Tvrdí se, že pýthagorejci byli mj. léčitelé, kteří používali medicínu k léčení těla a hudbu k léčení duše, přičemž chápali lidské tělo jako druh hudebního nástroje, ve kterém každá struna musí být správně napjata a protiklady jako nahore a dole, teplo a chlad, sucho a vlhko musí být v rovnováze. Hlavním zákonem takto nahlíženého světa je pak rovnováha a řád.

Pojem *katharsis* (očistění) spojoval pýthagorismus s bacchismem, orfismem, apollónským kultem, etc. Ačkoli se u jednotlivých kultů různil, jeho podstata zůstávala stejná: potřeba očistit se od závislostí, vášní, napětí těla a duše, od smrti, prázdnoty, zkrátka zažehnout v člověku jiskru božství. Pý-

¹⁸ Srov. např. Koestler, Arthur, *Les Somnambules*. Přiz., Calmann-Lévy 1960, str. 21–39; Ghyka, Matila C, *Filosofia y mística del número*. Barcelona, Ediciones Apóstrofe 1998, str. 25–36.

¹⁹ Viz Koestler, Arthur, *op. cit.*, s. 23–24: „L'extasis émotive et religieuse puisée dans la musique était canalisée par l'adepte en une extasis intellectuelle: la contemplation de la danse divine des nombres.“

thagorismus pojem *katharsis* zdokonalil v tom smyslu, že očistil sám pojem očistění. K očistění duše se dospělo skrze kontemplaci podstaty reality, harmonických forem a hry čísel. Věda je pro pýthagorejce zároveň prostředkem mystického osvobození, a cestou spojení mezi myšlenkami lidské bytosti a duchem jejího stvořitele. Jejím nejvyšším cílem je pak kontempace věčného. Tento koncept pronikl přes Platóna a Aristotela do křesťanství a stal se jedním z významných faktorů, který se podílel na utváření západního světa.

Sábata — vědce — umělce, kterého trýzní vědomí selhání moderní vědy, může na pýthagorismu nejvíce vzrušovat ono spojení kosmického okouzlení (harmonie sfér), estetické libosti a intelektuální činnosti. Pýthagorejčům se podařilo začlenit mystickou intuici náboženského původu do učení o čísle. Tento proces byl navíc doprovázen jemnými významovými posuny klíčových pojmů, jako např. *theória* na *théorie*. Jak vysvětluje A. Koestler, slovo pochází z řeckého *theórió*, což znamená pozorovat, kontemplantovat. V orfickém pojetí *theória* znamenala stav náboženské extatické kontempace, během níž se pozorovatel identifikuje s trpícím bohem, umírá jeho smrtí a je vzkříšen k novému životu. U pýthagorejců pak převedení náboženského vytržení ve vytržení intelektuální znamená postupnou změnu *theória* na *théorie*²⁰. Spojení víry a rozumu, které bylo chápáno jako kombinace půdorysu a prostorového nákresu architekta, vyvolávalo stav ducha, který je pro člověka 20. století jen těžko pochopitelný. Jeho podstatou bylo vědomí, že mytologické symboly a matematické symboly jsou různými aspekty nedělitelné skutečnosti. Zde mají počátek tajemné vztahy např. mezi sudými a lichými čísly a mezi mužským a ženským principem nebo pravou a levou rukou²¹. Zvláštní místo pak v tomto systému zaujímá pentagram²².

Pýthagorejci byli současně náboženským společenstvím a vědeckou akademií. Její pravidla asketického chování předjímala pravidla sekty esejců, která byla modelem prvním křesťanským komunám. Členové byli zasvěcováni do hudební, matematické a astronomické *theória* podle stupně očistění, kterým prošli. Pýthagorejci totiž velmi jasnozřivě pochopili ambivaletnost vědy a vědění vůbec, když v ní rozpoznali nejenom prostředek osvobození, nýbrž i destrukce a ztročení. Proto naléhali na to, aby do tajemství vědění byli zasvěceni pouze jedinci, kteří prošli očistou těla i ducha²³. Pýthagorás sám si

20 Srov. Kratochvíl, Zdeněk, Bor, D.Ž., *Pýthagorás ze Samu*. Praha, Trigon 1999, s. 45–46: „Pýthagorovi je také připisováno prvenství v užití pojmu «théorie». To je původně termín pro poselství na náboženskou slavnost do jiné obce, zvláště pro «théorii» na Délos — a pak i pro termín pro svědectví, které zpřítomňuje smysl této slavnosti. «Theoretik» je takovýto divák slavnosti, hry nebo dramatu, který pak podává zpřítomňující svědectví. «Théorie» je «spatření» a pak myšlenková reprezentace spatřeného.“

21 Setkáme se s nimi i v Sábátových románech (viz kap. II a III.)

22 Srov. Kratochvíl, Zdeněk, Bor, D.Ž., *op. cit.*, str. 113.

23 Motiv vědy jako oblasti vyhrazené a přístupné pouze zasvěcencům se objevuje ve třetím Sábátově románu *Abaddón, el exterminador* (viz kap. III. 3).

byl vědom obrovských technických možností, které v sobě skrývala samotná geometrie, a tudíž i nebezpečí jejího možného zneužití.

Celý systém se zapotácel spolu s objevem tzv. iracionálních čísel, který učinili sami pythagorejci a dlouho ho skrývali²⁴ (tato čísla nazývali nepojmenovatelnými, *arrhetos*). Systém nicméně přežil a prokázal nesmírnou věstec-kou intuici, i když založenou na chybných předpokladech, což ostatně, jak tvrdí A. Koestler, je spíše pravidlem než výjimkou ve vývoji vědeckého poznání. Nikdo před nimi v Evropě nepřišel na myšlenku, že čísla jsou klíčem k vědě a k moci a že matematické symboly skrývají tajemství světa. Dnešní Evropa z tohoto dědictví těží a současně jím strádá²⁵.

Tuto delší digresi o Pythagorově učení jsme si dovolili, protože se domníváme, že tvoří nejenom pozadí Sábata kritického výkladu dalšího vývoje západní vědy, tak jak ho vysvětluje ve svých esejích, ale že se skrývá v podobě signifikantních číselných vztahů v hlubinné struktuře jeho románů. Pokud jde o krizi moderního světa, u jejích kořenů není podle Sábata samotná matematizace skutečnosti, ale její zmechanizování, totální vyprázdňení, které v konečném důsledku znamená rozchod náboženství a vědy. Svět byl postupně redukován na hmotu, jejíž pohyb je řízen mechanicko-logickým determinismem. Ten sice zpočátku ještě předpokládá Boha jako „vznešeného inženýra“, který uvádí svět — stroj do pohybu, později se i on ze systému vytrácí²⁶. Počínaje Descartesem veškeré poznání podle Sábata spočívá v tom přeměnit temné a nejasné v jasné a zřejmé, tedy kvantitativně vyjádřitelné. K definitivnímu předělu dojde tehdy, kdy se mechanickým determinismem začne poměřovat a vysvětlovat i lidská duše²⁷ a zejména svobodná vůle: „...la liber-

24 Zcela paradoxně je navýsost iracionálním číslem i číslo 1,618, které vyjadřuje poměr tzv. „zlatého řezu“ (objevíme ho v posledním Sábатовě románě), který ovládá tři nejdležitější geometrické figury pythagorejského systému: pentagram, pentagon a dodekaedr. Srov. Ghyka, Matila, *op. cit.*, str. 48.

25 Srov. Ghyka, Matila C., *op. cit.*, str. 37: „Su frase «Todo está ordenado según el Número», ya citada, ha sido rigurosamente comprobada 2.500 años después. Como escribe Bertrand Russell, matemático y filósofo y uno de los fundadores de la Logística: «Lo más sorprendente de la Ciencia moderna es su vuelta al pitagorismo»“ (podtrženo námi).

26 Srov. Koestler, A., *op. cit.*, str. 563: „En un mot, les athées étaient l'exception parmi les pionniers de l'évolution scientifique. Ceux-ci furent généralement les hommes fort pieux, qui ne voulaient pas bannir de leur Univers la divinité, mais ne pouvaient lui trouver sa place, pas plus qu'ils ne pouvaient réserver des sites pour le paradis et l'enfer. Le Grand Géomètre devint superflu, fiction courtoisement conservée, puis absorbée peu à peu dans le tissu des Lois Naturelles. L'Univers mécanique ne pouvait accueillir aucun facteur transcendantal. La théologie et la physique se quittèrent non pas avec colère, mais parce qu'elles s'annuyaient ensemble et n'avaient plus rien à se dire.“

27 Srov. Ghyka, Matila, C. *op. cit.*, str. 305: „El Determinismo físico-químico del siglo XIX, heredado de Lucrecio, había tratado de reducir el Orden a una Ley ciega, inflexible, de la que no sólo estaba excluido el Creador sino incluso la conciencia humana, ya que esta última no era sino una resultante de las reacciones físico-químicas del cuerpo. (Como decía con gran elegancia un personaje de Claude Farrère en los *Civilisés*: «el alma es la integral de las reacciones químicas del cuerpo»). Estaba privada de toda facultad autónoma de querer, de desear, de actuar“ (podtrženo námi).

tad y la voluntad no eran más que simples ilusiones, debidas a nuestra ignorancia de las infinitas causas que rigen el movimiento del Reloj Universal, (...) deseos, esperanzas, temores y emociones serían el resultado último de cierta disposición de las partículas universales: *ciegas, eternas y fatales*" (HEH, 40–41, podtrženo námi). Nový fetišismus vědy byl u počátku podivných disciplin, mezi které Sábato řadí jak zkoumání duše pomocí ampérmetru a kompasu, tak frenologii a Pavlovovo učení. Je zajímavé a pochopitelné, říká Sábato, že první, kdo začal na počátku 20. století pochybovat o takto pojaté vědě, byli matematici a fyzici, zatímco jejími fanatickými obhájci se stali ti, kdo o ní věděli nejméně²⁸.

Aplikace mechanického determinismu na oblast lidské psychiky a s tím související oddělení těla od duše se projevilo neblaze zejména v moderní medicíně. Ta hledá příčiny všech chorob v oblasti somatické, místo aby chápala onemocnění jako narušení celkové rovnováhy organismu. Z úspěchů techniky se zrodilo dogma neomezeného všeobecného pokroku, podle kterého rozum a věda vyřeší všechny problémy lidstva a které představuje závěrečnou fázi dlouhého procesu sekularizace západní civilizace. Důsledky tohoto vývoje jsou „člověk-loutka“ nebo „člověk-věc“ zbavený svobodné vůle a moderní superstát, který disponuje obrovskou veřejnou mocí a všemi donucovacími a přesvědčovacími prostředky. První obětí unifikace a masifikace je lidská individualita. Symbolem moderního superstátu a člověka v něm žijícího je „hrob neznámého vojína“, tedy člověka připraveného o svobodnou vůli a zahynuvšího anonymní kulkou. To je konec renesančního, všestranného člověka: „Ciencia y máquina se fueron alejando hacia un olimpo matemático, dejando solo y desamparado al hombre que les había dado vida. Triángulos y acero, logaritmos y electricidad, sinusoides y energía atómica, unidos a las formas más misteriosas y demoníacas del dinero, constituyeron finalmente el Gran Engranaje, del que los seres humanos acabaron por ser oscuras e impotentes piezas“ (HEH, 52).

Po quasihistorickém výkladu původu a příčin krize moderní společnosti si Sábato všímá reakcí, které tento proces v průběhu svého vývoje vzbudil (III. „La rebelión del hombre“, HEH, 53–62). V první podkapitolce („La dialéctica de la crisis“), vrací se znovu k italské renesanci a porovnává ji s renesancí germánskou, znovu upozorňuje na vliv křesťanství a gotiky: „Pero nunca habría nacido el capitalismo italiano con la simple resurrección de la antigüedad greco-latina. (...) ... el problema se complicó por la aparición del cristianismo y del ingrediente gótico. La religión cristiana es el sincretismo de la filosofía griega con los elementos dinámicos de los judíos y maniqueos; y así, desde sus mismos orígenes, contendrá en su seno dos fuerzas contrapuestas: según las épocas, los pueblos y los hombres que la adoptaron, el cristianismo desplazó su acento entre la *contemplación* y la *acción*, entre la *esencia* y la *existencia*“ (HEH, 54, podtrženo námi). Ztělesněním takového konfliktu je mu

²⁸ Srov. Koestler, A., *op. cit.*, str. 565–571.

Blaise Pascal „que comienza como *geómetra* y termina como *místico*“ (HEH, 54, podtrženo námi).

Sábato sestavuje řadu antinomií, která má vyjádřit podstatné rozdíly mezi italskou a germánskou renesancí. Moderní dobu pak chápe jako jejich dialektickou syntézu. Dynamický a iracionální prvek, který je podle něho výraznější v germánské renesanci, zatímco italskou charakterizuje spíše racionalismus a statický princip, vedl ke vzpourám proti vývoji společnosti. První vzpourou byl romantismus, jakožto „un retorno a los ideales del Renacimiento, pero /.../ que se entronca con el espíritu medieval“ (HEH, 55). Na konci výčtu německých a francouzských romantiků Sábato uvádí Gérarda de Nerval jakožto předchůdce Baudelaira, Mallarmého a surrealistů, pro něhož „el sueño, la locura y la videncia — este reiterado tema de los románticos alemanes“ (HEH, 56) byly prostředky sestupu do podsvětí. Další reakcí proti postupujícímu mechanickému determinismu byl existencialismus, zejména jeho předchůdci jako Søren Kierkegaard.

Sábato věnuje jednu podkapitolku i marxismu („El marxismo“, 56–59). Jeho zakladatele charakterizuje jako myslitele, v němž se spojoval hluboký romantismus s pronikavým intelektem, marxismus se však vyvíjel ve znamení vědy a techniky. Podle Sábata znamená vyvrcholení Hegelova ultraracionalismu. Vzpoura, kterou podnítil, nebyla namířena proti vědě a stroji, nýbrž proti „*el uso capitalista de la máquina*“ (HEH, 57). Byl to podle Sábata jeden z pokusů narušit obávané spojení peněz a rozumu. Celá pasáž je Sábátovým osobním vyrovnáním s marxismem, jehož svodím jako student rovněž podlehl (viz výše).

V závěrečné pasáži III. kapitoly Sábato tvrdí, že je zvláštní a přitom pro člověka příznačné, že dříve než se zahloubá nad vlastní duši a vlastním já, klade si otázky týkající se kosmu²⁹. Dvojice Paul Valéry (zejména jako autor eseje *L'Introduction a la méthode de Léonard de Vinci*) — Blaise Pascal („*geometr*, který končí jako *mystik*“, viz výše) mu zosobňují konflikt mezi fyzikou a metafyzikou, mezi esencí a existencí, mezi abstrakcí a konkrétním člověkem, konflikt, který stojí v popředí Sábátova zájmu, prolíná jeho esejí a je nosným prvkem jeho románů. Opětovně se zamýšlí nad jednostrannou matematizací skutečnosti, která na rozdíl od pythagorejského pojetí nechává bez odpovědi otázku metafyzické, ba co víc, metafyzickou úzkost člověka ještě prohlubuje: „Frente al marmóreo museo de los símbolos matemáticos, estaba el hombre individual, que al fin y al cabo tenía derecho a preguntarse para qué servía todo ese aparato de dominio del mundo si no servía para resolver su angustia ante los eternos enigmas de la vida y de la muerte“ (HEH, 61).

²⁹ Srov. Jung, Carl Gustav, *Člověk a duše*. Praha, Academia 1995, str. 25: „Dokud člověk o psychické existenci nic neví, je tato psychická existence — pokud se vůbec projevuje — projikována. A tak se první vědění o duševních zákonitostech či pravidelnostech nalézalo právě ve hvězdách a další neznámé hmotě.“

Klad současné univerzální krize Sábato spatřuje v tom, že přiměla člověka obrátit pozornost k sobě samotnému, k „já“ trpícímu a strádajícímu v soukolí odlišitého systému založeného na abstrakci. V poslední IV. kapitole („Las artes y las letras en la crisis“, HEH, 63–94) je středem jeho pozornosti umění a literatura, zejména pak literatura zabývající se konkrétním „já“. Sábato polemizuje s velmi rozšířenou tezí hlásající zánik románu v důsledku úpadku tvořivé představitivosti romanopisce³⁰ zaobírajícího se výlučně vlastním „já“. Tato teze vyrůstající z nedostatečně kritického pojetí realistického románu 19. století pojímaného jako výsledek mohutné tvořivé, téměř „božské“ potence“ umělcovy (Balzac, Tolstoj), postavila romanopisce 20. století do nepříznivého světla: označila je za tvůrce neschopné vymanit se ze zajetí vlastního já, „hypnotizované“ vlastními problémy a bolestmi, vedoucí nekonečný monolog o vlastní frustraci. Diachronně pojatá analýza kořenů a příčin současné krize a vysvětlení souvislostí mezi zdánlivě nesouvisejícími skutečnostmi Sábato umožňuje s touto tezí polemizovat a naprosto ji odmítnout. Proti Weidlého tezi staví myšlenku, že v krizi není umění, nýbrž samotné pojetí skutečnosti, které existuje v Evropě od dob renesance. Jde o koncepci, která za skutečnost považuje, řečeno se Sábatem, „la mera realidad del mundo externo“ (HEH, 65) a je vlastní měšťanské (burguesa) kultuře. Mezi první umělce, kteří pocítili nejenom její omezenost, nýbrž i jakousi její patologii, počítá malíře Vincenta Van Gogha a Paula Gauguina. Následování později celou plejádou malířů z počátku 20. století tito umělci odmítli konvence měšťanského malířství a svrhli kánony akademismu hledající výraz pro své emoce, deformující kontury a přehodnocující rozměry empiricky vnímatelného světa. Celý proces vyvrcholil v nepokrytém obrazoborectví dadaismu a surrealismu.

Ani literatura nebyla podle Sábata ušetřena podobného vývoje. Spisovatel se postupně odvracel od vnějšího světa a civilizace, kterou již Gauguin považoval za chorou. Podle Sábata především film dovedl pojetí měšťanského realismu, soustředěného na zobrazení vnější skutečnosti, do nejvypjatějších poloh. Současný spisovatel však podle něho opustil tuto koncepci, aniž zavrhl koncept skutečnosti jako takový. Pouze ho nahradil novým, bohatším pojetím, které v sobě zahrnuje i skutečnost vnitřní.

Ponor do hlubin lidské psychiky vytváří jakýsi nový druh „fantasmagorické univerzality“ obestřené tajemstvím a temnotou. Tato změna orientace ve svých počátcích probíhala jako útek zoufalého umělce, zděšeného odlidštěnou skutečností buď do exotických krajů, vzdálených civilizací, nebo do umělých rájů vyvolaných alkoholem či morfinem, a vyžádala si nové technické postupy, jako např. vnitřní monolog (Joyce), intersubjektivitu (Faulkner), kontrapunkt (Huxley), které podle Sábato činí z 20. století mj. věk velkých technických inovací románu. Literaturu, která tak vzniká, zdaleka nelze

³⁰ Sábato se odvolává zejména na dílo W. Weidlého, *Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes*.

označit za literaturu v krizi. Je to svou povahou literatura metafyzická a tragická: „Lejos de decaer, la novela y el drama han profundizado los grandes enigmas éticos y religiosos: desde Dostoievsky hasta Graham Green, pasando por Kafka, la gran literatura de nuestro tiempo es eminentemente metafísica y sus problemas son los problemas esenciales del hombre y su destino“ (HEH, 75). Je to literatura, jejímž hlavním znakem je touha po autentičnosti a proniknutí tajemství lidského života. Je to literatura protikladů, ve které nezřídka „el héroe y el cobarde son a menudo la misma persona (...) y los niños pueden tener malos instintos y sentimientos tortuosos“ (HEH, 77).

Ve svém uvažování o moderní literatuře se Sábato nemohl vyhnout surrealismu, který ho, stejně jako mnoho dalších latinskoamerických spisovatelů³¹, silně ovlivnil. Zatímco pro hnutí dada byl hlavním nepřítelem rozum, proti kterému bojovalo prostým nerozumem, surrealismus znamenal vzpouru proti duchu západní civilizace a jsa koncipován jako revoluční hnutí pokusil se v jisté fázi o sblížení s komunismem. Protože však byl svým pojetím obranou konkrétního a živoucího člověka, stál v protikladu k jakékoli racionalizující koncepci světa, a proto i jeho sblížení s komunismem bylo absurdní a skončilo fiaskem.

Hlavní omyl surrealismu spočíval v přesvědčení, že člověk vystačí se svobodou, kterou dobude vzpourou a destrukcí nenáviděného světa. Definitivně selhal v okamžiku, kdy po destrukci mělo přijít nové tvoření. Pouze psychiatrická léčebna nebo sebevražda je autentickým koncem surrealisty. Proto Sábato vzdává poctu Gérardu de Nervalovi a Antoninu Artaudovi, kteří byli ve svém vývoji zcela důslední. Je zjevné, že surrealismus („extraña fusión de Nerval y Marx, /.../ singular mescolanza de materialismo dialéctico y Lautréamont, de cuarta dimensión y videncia, de manicomio y proletariado“, HEH, 79), který měl v roce 1938 svá nejlepší léta za sebou, byl pro Sábata, který si uvědomoval, že hledání odpovědi na všechny problémy moderního člověka teprve začíná, jen slepou uličkou.

V závěru eseje tvořeného kapitolkou s příznačným názvem „¿Y entonces qué?“ se Sábato snaží najít alternativu k opozici *Berďajev* (smysl lidského života je třeba hledat na věčnosti, mimo historii, která je pouze sérií katastrof) — *Sartre* (jediným východiskem pro člověka v tomto světě je zoufalství). Ani *Berďajevův* optimismus vyplývající zcela paradoxně z poznání, že neexistuje pozemské řešení lidského problému, ani *Sartrův* absurdní svět bez Boha, ve kterém není místo než pro úzkost, samotu, šílénství a sebevraždu, Sábata zjevně neuspokojují. Zdrojem jeho hledání je *podezření*, že tento svět a život v něm přece jenom, navzdory vývoji, kterým prošel, nějaký smysl má. Jako řešení nabízí jakousi novou syntézu: „no una mera resurrección del individualismo, sino la *conciliación* del individuo con la comunidad; no el destierro de

³¹ Máme na mysli autory jako Alejo Carpentier, José María Arguedas, Arturo Uslar Pietri, kteří všichni žili před druhou světovou válkou nějaký čas v Paříži a přišli do styku s pařížským literárním prostředím.

la razón y de la máquina y su relegamiento a los estrictos territorios que le corresponden“ (HEH, 89, podtrženo námi).

Slovo smíření (conciliación) se objeví v závěru ještě nejednou („Ya la filosofía existencial-fenomenológica intenta una *conciliación* de lo objetivo y lo subjetivo, de la esencia y la existencia, de lo absoluto y lo relativo, de lo intemporal y lo histórico“, HEH, 92, podtrženo námi). Domníváme se, že slovo *smíření* lze považovat za jeden z klíčů k Sábátově nové syntéze, k jeho zaslíbenému území lásky, přátelství, porozumění a zbožnosti. Mýlili by se ti, kteří by je spojovali s ustupováním zlu: „*Y que, si es cierto que Satanás es el amo de la tierra, en alguna parte del cielo o en algún rincón de nuestro ser reside un Espíritu Divino que incesantemente lucha contra él, para levantarnos una y otra vez sobre el barro de nuestra desesperación*“ (HEH, 94, podtrženo námi).

I. 2. 1 Krize civilizace

Poslední uvedený citát si zaslouží zvýšenou pozornost nejenom pro důraz, který spočívá na poslední závěrečné větě eseje *Hombres y engranajes*, nýbrž i pro kontrast, který vyvolává. Do jisté míry totiž neguje právě uzavřený historický výklad vývoje evropské civilizace moderní doby a objasnění jeho příčin založené na faktech a logické úvaze. Popírá vysvětlení postupného a nezvratného odbožšťování evropské kultury pod náporom osvícenského racionalismu³², vybočuje z konceptu periodizace dějin a vrhá nás prudce do jakéhosi mytického bezčasí, do eliadovského *illud tempus*. I když slova citátu budeme chápat jen jako jakési výstižné obrazné vyjádření, vypovídá o dualistickém a náboženském pojetí světa ovládaného temnými silami (*Satan*), kterému neustále čelí ono božské (*Espíritu divino*) v nás. Tato teze, která se v průběhu Sábátovy románové tvorby potvrzuje a neustále sílí, naznačuje, že autor snad nikdy nepřijal (a pokud ano, muselo to být jen krátké období jeho života) ono pojetí světa bez Boha, které tak pronikavě reflektoval Nietzsche. Sábátovo pojetí světa je evidentně teistické a to, co by nás na něm mohlo udivit, je deklarovaná převaha zla nad dobrem (která charakterizuje i jeho románový svět). A přestože onen obraz světa ovládaného zlem do značné míry souzní se Sábátovým výkladem krize západní civilizace, cítíme v onom nepoměru cosi nepatřičného, až nepřijatelného, jinověreckého či dokonce bludařského (*heterodoxo*). Jako by nás chtěl autor připravit na četbu svého dalšího eseje (*Heterodoxia*, 1953), který, ačkoli je samostatný, bývá publikován společně s esejem předcházejícím jako jakýsi jeho pendant.

Už nejde o sevřenou logicky vystavěnou úvahu, text má charakter jakéhosi hesláře. Princip, podle kterého jsou jednotlivé články řazeny, není zřej-

³² Jung, Carl Gustav, *Duše moderního člověka*. Do češtiny přeložil Karel Plocek. Brno, Atlantis 1994, str. 63: „Osvícenství, které odbožšťilo přírodu a lidské instituce, přehlédlo boha hrůzy, který přebývá v duši. Je-li bázeň boží někde na místě, je to tvář v tvář přesile psychična.“

mý. První heslo (HOMBRE Y MUJER) předznamenává a rozvíjí dualismus vyjádřený v závěru předchozího eseje. Přestože se *Heterodoxia* vyznačuje velkou rozmanitostí témat (vědecké pojetí světa, zhroucení moderní civilizace, jazyk a literatura, téma Boha a teologie), opozice mužského a ženského principu zřetelně prolíná celým textem (srov. názvy dalších hesel: „LA ABSTRACCIÓN Y LA MASCULINIDAD“, „LÓGICA E INTUICIÓN“, „PERO ¿TIENE ALMA LA MUJER?“, „SOBRE EL ORIGEN FEMENINO DE LA INDUSTRIA“, „EL ARTISTA Y LA FEMINIDAD REPRIMIDA“, „ESCISIÓN MASCULINA DE LA REALIDAD“, „DEFECTOS DE LA MUJER“, „SEXO Y DOMINIO“, „MASCULINIZACIÓN Y CRISIS“, „LA MUJER Y EL HOMBRE EN LA CREACIÓN“, „FEMENINO-MASCULINO“, atd.³³).

Čtenář, který by očekával, že Sábato rozhodně odsoudí dualismus *muž — žena* v duchu současných emancipačních a feministických tendencí, bude zklamán. Naopak se dočká přísného odsudku myšlenky o rovnosti pohlaví, na kterou přišlo mj. 19. století. Autor ji považuje za stejně scestnou jako přesvědčení člověka 19. století cestujícího vlakem o své vlastní morální nadřazenosti nad člověkem, který neznal jiný dopravní prostředek než koně. Sábato postupně rozvádí rozdíl mezi mužem a ženou, mezi mužským a ženským principem, mezi mužským a ženským uvažováním, přičemž je považuje za komplementární. Muž postupuje od konkrétního k abstraktnímu, jeho doménou je svět čistých idejí, rozumu a logiky, žena se snadněji pohybuje v oblasti konkrétního, iracionálního a intuitivního. Oblast, ve které selhává jedno, vítězí druhé pohlaví. *Credo quia absurdum* je podle Sábata ženský princip, stejně jako *eros*, svou podstatou vztah mezi dušemi. Do opozice k němu staví *logos* jakožto nejvyšší mužský princip. Tuto opozici dále rozvíjí v pojmech transcendence (muž) a imanence (žena), dynamický princip — statický princip, prostor — čas. Racionalizace světa a Boha je, podle Sábata, mužské šílenství³⁴ (HEH, 102). Sábato tak nepřímou pleduje pro gnostický princip harmonie mužského a ženského principu³⁵. Stane-li se, že je žena nadána abstraktním (mužským) myšlením, je pro ni zdrojem nepřijemností. Sábato v této souvislosti uvádí příklad slavné matematicky Soni Kowaleské, která ve

33 Většina těchto hesel pochází ze samostatné časopisecké studie, kterou autor publikoval rok před vydáním eseje. Srov. Sábato, Ernesto, „Sobre la metafísica del sexo“. *Sur*, č. 209–210, Buenos Aires 1952, str. 24–47.

34 Zde nemůžeme nevzpomenout na šílenství zakladatele rodu Buendíů ze slavného románu Gabriela Garcíi Márqueze *Sto roků samoty*.

35 Koncept rovnováhy či harmonie mezi mužským a ženským principem nalezneme např. v gnostických učeních. Srov. např. Hippolytus, *Vymítání všeho kacířstva*. Praha, Bibliotheca gnostica 1997, kap. „Peraté“ (Refutatio V 12,1 — 18, 1) str. 90: „Mužsko-ženská síla je věčně mladá, nestárnoucí, příčina krásy, chutě, síly, žádosti a touhy. Nevědomost ji nazvala Erotem. Podle jeho vzoru povstali Paris, Narcissus, Ganymedes....“; nebo Merežkovskij, Dmitrij Sergejevič, *Tajná moudrost východu — Egypt*. Brno, Horus 1992, str. 128: „Sv. Kliment Alexandrijský zachoval výrok Boží, v Evangelích nezapsaný, «agrafon»: I otázala se Ho Salomea: kdy přijde Království Tvé? I řekl Bůh: Až budou dva jedno, a mužské bude ženským a nebude ani mužského ani ženského (Clem. Alex., Strom., III, 13, 92).“

svých *Vzpomínkách* píše, že vědecká práce nemá žádnou cenu, protože nepřináší štěstí a nepřispívá ke zlepšení lidstva, věnovat mládí studiu věd považuje za šílenství, pro ženu je to pak přímo neštěstí, protože nepřináší žádnou radost (HEH, 100).

V rozdílnosti pohlaví však Sábato neshledává žádný problém. Různost, a tedy i různost pohlaví, vždy znamená obohacení. Problém nastává v důsledku nerovnováhy mezi oběma principy nebo dokonce v potlačení jednoho z nich. Moderní, sekularizovaná a racionalismem ovládaná civilizace je silně maskulinizovaná³⁶. Potlačení ženského principu je jedním ze zdrojů zla³⁷, úpadku moderní civilizace, překonání krize musí v sobě zahrnovat „*una vuelta a la mujer y al arte*“ (HEH, 159)³⁸. Zjevným straněním ženskému principu, obranou žen proti slavným misogynům (Aristoteles, Otto Weininger³⁹) Sábato vytváří, úmyslně či bezděčně, paralelu k opozici *zlo — dobro*. Prvotní dualismus *zlo — dobro* se v průběhu jeho zdánlivě nahodilého uvažování rozrůstá do vícevrstevného paradigmatu, který bychom mohli znázornit takto:

36 Dnes tolik diskutovány samotný problém ženské emancipace proto Sábato považuje za projev postupující maskulinizace samotných žen.

37 Srov. Alleau, René, *op.cit.*, str. 4: „Bdělé vědomí se oproti tomu snaží o bytostnou, aktivní a mužskou integritu v čase. Příkladně trestá a skrytě pohrdá vším, co by tuto snahu mohlo zeslabit: citovostí, inspirací, intuicí, představitivostí, «ženakými vlastnostmi». Denní převaha nezbytně poznamenává takovou civilizaci falokracií, rozvojem racionální moci a společenské úspěšností. Souběžná regrese afektivit vede až k obhajobě armády a policie jako nejsilnějšího práva, a poté následuje systematická eliminace «neschopných» a «alabých».“

38 Myšlenka překonání dualismu mužského a ženského principu odkazuje ke starověkým náboženským kultům, zejména k egyptskému. Srov. např. Merežkovskij, D.S., *op. cit.*, str. 125–126: „V každém muži je tajná žena; v každé ženě je tajný muž. Nepozemské kouzlo muže je ženskost; ženino pak mužství. Empirické pohlaví je opačné transcendentnímu. Proto také je v Egyptě každý zemědělec, jak muž, tak i žena, Osiris, a k hradě ženské mumie se přikládá úzká, dlouhá, pletená hradka Osiridova. S právě takovou hradkou, v mužských šatech, zobrazuje se po svém vstoupení na trůn královna Hatšepsut, manželka Thutmesa II. — skutečná *Venus barabata*.“

39 Weininger Otto (1880 Vídeň — 1903 Vídeň). Nadaný potomek vídeňské židovské rodiny, autor slavného spisu „*Geschlecht und Charakter*“. Bezprostředně po jeho vydání spáchal Weininger sebevraždu ve věku třidvaceti let. Význačná postava Vídně z přelomu století (po smrti byly ještě publikovány jeho drobnější práce „*Über die letzten Dinge*“ a „*Die Liebe und das Weib*“). Weininger je tvůrcem teorie o psychické a fyzické bisexualitě člověka. Rozdíl mezi mužem a ženou, jak ho vykládá ve svém hlavním díle, je mu východiskem do té doby neřešitelných morálních, filozofických, psychologických a sociologických problémů. Weininger dovádí do extrémů ideu ženy coby pouhého sexuálního objektu, jak ji lze sledovat v literatuře od Luthera po Schopenhauera. Podle Weiningerova žena nemá inteligenci ani charakter, nemá vůbec vztah ke světu myšlení a k světu Boha. Její bytí určuje pohlaví. Kniha byla opakovaně vydávána v masových nákladech. Stala se intelektuální událostí své doby a ovlivnila nejméně jednoho významného spisovatele (Strindberga, Kafku, Brocha, Musila, její ozvěny lze nalézt i u filozofů Wittgensteina a Junga). (srov. Merežkovskij, D. S., *op. cit.*, „Poznámky a vysvětlivky“, 50).

ZLO

MUŽ
 TRANSCENDENCE
 LOGOS
 DYNAMICKÝ PRINCIP
 ČAS
 ABSTRAKTNO
 LOGIKA
 VĚDĚNÍ
 OBCHOD
 VĚDA

DOBRO

ŽENA
 IMANENCE
 EROS
 STATICKÝ PRINCIP
 PROSTOR
 KONKRÉTNĚ
 INTUICE
 ŽIVOT
 INDUSTRIE
 NÁBOŽENSTVÍ

Na první pohled je patrné, že některé kategorie přiřazované jako atributy mužskému (abstraktno, čas, dynamický princip, vědění) nebo ženskému principu (eros, imanence, intuice, konkrétno) lze chápat jako amorální, existující mimo dobro a zlo stejně jako peníze a rozum, které podle Sábata, přivodily rozklad moderního světa. V heslu FEMENINO-MASCULINO (HEH, 162) Sábato explicitně formuluje paradigma, které zčásti odpovídá, zčásti odporuje paradigmatu uvedenému výše:

ŽENA

NOC
 CHAOS
 NEVĚDOMÍ
 TĚLO
 MĚKKÉ
 ŽIVOT
 ROZPOR
 NEURČITOST
 SMYSLY „TĚLESNÉ“
 (CHUŤ, HMAT)

 BAROKO
 EXISTENCIÁLNÍ

MUŽ

DEN
 ŘÁD
 VĚDOMÍ
 DUCH
 TVRDÉ
 VĚČNOST
 LOGIKA
 URČITOST
 SMYSLY
 „INTELEKTUÁLNÍ“
 (SLUCH, ZRAK)
 KLASICISMUS
 ESENCIÁLNÍ

V tomto paradigmatu nacházíme na straně ženského atributu, které by bylo možno v onom pomyslném dualismu dobro a zlo přiřadit na stranu zla (noc, chaos, nevědomí, rozpor...) a na straně mužského principu takové kategorie, které vnímáme spíše jako dobro (den, řád, duch...). Sábátův primární dualismus *zlo* — *dobro* a všechny jeho další implikace se tak jeví jako nedůsledný, zpochybněný, zrelativizovaný a ambivalentní. Dualismus *žena* — *muž* v jeho pojetí spíše připomíná již výše zmíněné gnostické pojetí nebo principy *Jing* a *Jang*, se kterými stará čínská tradice nespojovala pojmy dobro a zlo.

Dobro vzniká rovnováhou tohoto ženského a mužského principu, zlo je pak výsledkem vychýlení v jednom či druhém směru⁴⁰.

Dualistické pojmání světa⁴¹, které Sábato považuje za „klíč“ k historii („SOBRE LA CLAVE DE LA HISTORIA. finalmente concluimos por entender algo así como un combate metafísico entre el Bien y el Mal, HEH, 115), nás obzvláště zajímá, neboť implikuje ideu spasení. Za jeden z jeho prostředků lze chápat i Sábátův *návrat k ženě* (viz výše) ve smyslu posílení ženského principu (opaku racionální moci) v naší kultuře s cílem překonat krizi moderní společnosti zduchovněním lidského života⁴², přemoci jeho omezenost danou nevyhnutelným úpadkem hmotného těla. Myšlenka *spasení* stejně jako některé další dvojice pomyslného dualistického paradigmatu, jehož prostřednictvím se Sábato snaží uchopit problém života a světa, jako jsou

| | | |
|---------|---|---------|
| TEMNOTA | — | SVĚTLO |
| HMOTA | — | DUCH |
| LEVICE | — | PRAVICE |

odkazují pak čtenáře přímo do světa gnostických a novoplatónských idejí⁴³. Toto zjištění, zpočátku překvapivé a poněkud budící rozpaky svým zdánlivým anachronismem a inkompatibilitou (atomový fyzik a gnoze se nám jeví jako velmi nesourodé a vzdálené pojmy), dostává v průběhu četby eseje *Heterodoxia*, a zejména pak Sábátových románů, zřetelnější kontury. Motivy a témata odkazující k novoplatonismu a gnostické tradici jsou stále častější a početnější. Zpočátku jde o nenápadné zmínky o náboženských a filozofických systémech, od kterých se novoplatonismus a gnoze jakožto synkretické formy odvozují. Za explicitní odkaz k oběma proudům lze považovat heslo „GENEALOGÍA DE LA ETERNIDAD“, HEH, 137, viz výše). Zmíněné egyptské kultury, řecká filozofie (o Pýthagorovi jsme se již zmínili), mysterijní kultury (např. orfismus) a křesťanství vedle neuvedených babylónských a perských náboženských tradic, to vše se podílelo na utváření novoplatonismu jakožto

⁴⁰ Srov. Floss, Pavel, *Proměny vědění*. Praha, Mladá fronta 1987, str. 14.

⁴¹ Nejde jen o metafyzický zápas dobra a zla nebo konjunkci a opozici žena — muž, nýbrž o chápání života vůbec, jak to Sábato vyjadřuje v hesle „FILOSOFÍA Y SEGURIDAD. De lo inestable a lo estable. De lo individual a lo colectivo. De lo subjetivo a lo objetivo. De lo fugaz a lo intemporal. De lo oscuro a lo claro. De lo nocturno a lo diurno. Del desorden al orden. De lo irracional a lo racional. De lo incomprendible a lo comprensible. De lo psicológico a lo lógico“ (HEH, 177–178).

⁴² Srov. Alleau, René, *op.cit.*, str. 4: „...naše vlastní civilizace je poznamenána obráceným zcižením: *přeceněním události v bdělém stavu*; odtud pochází to, co můžeme bez paradoxu nazvat současným «primitivismem».

⁴³ Srov. např. Hippolytus, *op. cit.*, Kap. „Peraté“ (Refutatio V 12,1 — 18,1), str. 90: „Levá síla panuje nad potravou. Nevědomost ji nazvala Deméter, jmenuje se Bena. (...) Pravá síla síla panuje nad plody. Nevědomost ji nazvala Mana. (...) Levá síla je síla ohně. Nevědomost ji nazvala Hefajstos ...“

syntézy alexandrijské filozofie, Platónovy nauky o ideách, řeckoegyptského polyteismu spolu s persko-židovskou démonologií a konceptu extáze⁴⁴.

Téma věčnosti a s ním související idea spásy nesmrtelné duše (jedna z ústředních myšlenek novoplatonismu a gnostického učení, která má ovšem svůj původ v egyptských kultech⁴⁵) prolíná Sábátovým esejem a vynořuje se v různých podobách. Je to např. pojetí věčnosti jako absolutní přítomnosti, které člověk může dosáhnout v (milostné) extázi představující okamžik teopatie (srov. „EL AMOR, EL ARTE Y LA ETERNIDAD“, HEH, 177), nebo v triadickém pojetí lidské bytosti skládající se z těla, duše a ducha („ESTRATOS DEL AMOR“, HEH, 113), nebo v úvahách o utrpení (božské) duše jakoby „uvězněné“ v těle, či přesněji zmítající se mezi tělem a duchem „dominada por las emociones del cuerpo y aspirando a la eternidad del espíritu...“ („ALMA Y ESPÍRITU“, HEH, 175)⁴⁶.

K egyptskému kultu naopak odkazují Sábátovy úvahy a postřehy týkající se pohrdání tělem (podle novoplatoniků i gnostiků patří hmotné tělo do říše Bohu nepřátelské a jako takové je vězením duše⁴⁷): v hesle „DESVALORACIÓN DEL CUERPO“, HEH, 174, Sábato uvádí, že pohrdání tělem má počátek v orfismu⁴⁸ (jeden z proudů, který vplynul do platonismu i do gnoze), odtud je přejal Sokrates a později křesťanství. V tomto pohrdání tělem má pak svůj původ oddělení lásky striktně tělesné (⇒ prostituce a pornografie) od lásky výhradně duchovní, platonické. V moderní společnosti podle Sábata toto oddělení vedlo k naprosté desakralizaci tělesné lásky⁴⁹ a potlačení lásky platonické. Obě tyto podoby lásky jsou podle Sábata „nešťastnou abstrakcí“, protože ani na jedné ani na druhé se nepodílí duše. Když Sábato tvrdí, že „las almas no se pueden comunicar sino a través de los cuerpos“ (HEH, 175) nebo že „el alma es el individuo“ (HEH, 175), souzní tak prapodivně s Merežkovským⁵⁰ a jako by se přikláněl k egyptskému pojetí, kde „tělo se pozná podle rakve, jako duše podle těla; rakev je míra těla, *kdežto tělo je míra duše*“⁵¹.

⁴⁴ Matoušek, Jaroslav, *Gnoze*. „Úvod“, Praha, Hermann & synové 1995, str. 5–26.

⁴⁵ Srov. Merežkovskij, D. S., *op. cit.*, str. 80: „Egyptané první naučili lidi tomu, že duše lidská je nesmrtelná (Hérodotos II., 123).“

⁴⁶ Srov. Matoušek, Jaroslav, *op. cit.*, str. 17: „Duše jest prostředkujícíím živlem mezi říší duchův a světem smyslným. Slučuje v sobě velké protivy Ducha a hmoty. (...) Člověk sestává z ducha, duše a těla. Duch lidský (nus) jest paprsek Ducha božského a jeví se u člověka jako mohutnost přímého vnímání světů vyšších. Duše lidská dělí se ve dvě: 1. rozumná část duše (poznávání vnějšího světa a rozumové myšlení) a 2. část nerozumná (smyslnost, žádostivost, pudy).“

⁴⁷ Srov. Matoušek, Jaroslav, *op. cit.*, str. 23 — 25.

⁴⁸ Srov. Merežkovskij, D. S., *op. cit.*, str. 72: „Tělo je rakví duše, pohřbené v tomto věku, σωμα — σωμα, sděluje Platón z učení orfiků (Cratyl., str. 400).“

⁴⁹ Srov. Merežkovskij, D. S., *op. cit.*, str. 124: „Celý starý Egypt je pod znamením svatého pohlaví: my jsme pod znamením pohlaví prokletého; a smysl Egypta je nekonečný mír, vzkříšení mrtvých, a náš smysl je zabíjení živých, nekonečný boj. Příkázání Egypta je «vzkřísni, a naše «zabij». Chceme-li se vrátit od smrti k životu, pak si musíme vzpomenout na Zákon Otce, na svaté pohlaví.“

⁵⁰ Merežkovskij, D. S., *op. cit.*, str. 73: „Proto i Setova rakev-truhla je zhotovena podle míry

Posílení ženského principu ve smyslu dosažení harmonie mezi mužem a ženou a zrušení dualismu, oduševnění těla a s tím související zduchovnění celého života, sakralizace pohlaví nás nejen odkazují ke starověkým kultům, nýbrž i naznačují možnou cestu z krize: „la crisis de nuestro tiempo es simultáneamente una crisis del sexo y de sus instituciones. La mujer, subyugada durante varios siglos, humillada y pospuesta, resentida, se ha querido sublevar mediante los movimientos feministas... (...) La masculinización de la mujer trajo un desequilibrio de la vida erótica, que se manifiesta en una neurosis colectiva y en una crisis del matrimonio“ („MASCULINIZACIÓN Y CRISIS“, HEH, 157, podtrženo námi).

Domníváme se, že duchovní zdroje (egyptské náboženství, novoplatonismus, gnoze), ze kterých Sábato čerpá, jsou prokazatelné. V této chvíli však není naším cílem jejich samoučelné dokazování. Chceme ukázat, že krize moderní civilizace, o níž Sábato hovoří v *Hombres y engranajes* a jejíž příčiny vidí v odcizujícím působení převážně dvou abstraktních a amorálních faktorů, *peněz* a *rozumu*, nemá kořeny v renesanci ani v době křížáckých výprav. V eseji *Heterodoxia* jako by se nám prostřednictvím dominujícího dualismu *žena — muž*, včetně všech jeho možných implikací a zároveň nenápadných odkazů ke starověkým kulturám, kultům a náboženstvím snažil naznačit, že její počátek lze vysledovat již ve starověku⁵². Mohla by mít spojitost s tím, co Karl Kerényi nazývá zhroutením „monád neboli strukturálních principů rozmanitých pohledů na svět nepřístupných dalším výkladům“⁵³.

To, co se nám zpočátku mohlo jevit zdánlivě jako neslučitelné (gnoze, novoplatonismus — školení atomového vědce), se začíná ukazovat sice ve skrytých, o to však zajímavějších souvislostech. Dosaďme-li za gnozi a novoplatonismus jako nadřazenou kategorii *božské* a přiřadíme-li školení atomového fyzika ke kategorii *přírodního*, vyjeví se nám spojení dvou oblastí bytí, které spolu byly až do novověku neoddělitelně propojeny stejně jako dvě oblasti vědění (teozofie a naturfilozofie), kterým „oběma sloužil *mág* chápající skryté souvislosti kosmického dramatu, v němž je člověk povolán, aby „pracoval na své *reintegraci* do původní Jednoty“⁵⁴. Oním *mágem* se stává i moderní fyzik

Osiridova těla, podle míry zvláštní, oddělené, jediné, osobní a rozlišující. To (tělo-rakov) je právě 'počátek rozlišení', *principium individuationis* — počátek světa (podle Schopenhauera).“

51 Merežkovskij, D. S., *op. cit.*, str. 73 (podtrženo námi).

52 Merežkovskij, D. S., *op. cit.*, str. 143–144 : „Konec Egypta je podle Herma konec světa. Je-li kořenem Egypta a stromem lidstvo, pak kořen se vytrhne zároveň jen se stromem; a jestli je Starý Zákon, od Egypta po Izrael, počátkem světa, pak tento počátek do konce zůstane. (...) Ne za námi, ale před námi je většný Egypt. Vyšlo najevo, že veškerý náš pohyb kupředu, veškerý pokrok je pochybný: zamýšlejíce jít kupředu, šli jsme zpět, a hle, kam jsme zašli — k antropofagii. (...) Svět se počal Egyptem a námi se končí. Jaký slavný počátek a jaký opovrženšhodný konec. (...) Proti Egyptu jsme divocí a tupí.“

53 Kerényi, Karl, Jung, Carl Gustav, *Věda o mytologii*. Z angličtiny do češtiny přeložili Kristina Černá a Jan Černý. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 1997, str. 33: „Když se pevně vybudované monády zhroutí, což se stalo na konci antické éry, nebo když jejich rozklad pokročil, jako je tomu dnes, máme blíže k různým druhům mystiky než k mytologii.“

54 Bonardelová, Françoise, *Hermetismus*. Do češtiny přeložila Naděžda Macurová. Praha, Victoria Publishing 1995, str. 74.

nebo matematik, kterého samotná věda přivádí k metafyzice a k poznání existence stvořitele či demiurga: „...la existencia de Dios, de un Dios, de un Dios creador o Demirgo, es una hipótesis científica hoy admitida francamente por la Física Matemática y que tiene un sitio en el grupo de hipótesis que no conducen a contradicción“⁵⁵.

Ačkoli jsme v dostupné sekundární literatuře věnované Sábátovu dílu nenašli oporu pro tvrzení, které vyvozujeme ze Sábátova eseje *Heterodoxia*, že se totiž autor v situaci osobní (odklon od marxismu, nevíra ve vědecký pokrok) i v situaci všeobecné krize (skepse vyvolaná válečnou katastrofou a stalinskými excesy) snaží hledat východisko z beznaděje u kořenů evropské civilizace (antická mytologie, řecká filozofie, synkretické proudy starověku, mysterijní náboženství), tato hypotéza, pomineme-li již výše naznačenou podobnost mezi Sábátovými myšlenkovými koncepty a gnostickými či hermetickými idejemi, se nám však jeví jako pravdě velmi blízká hned ze dvou důvodů.

Důvod první: počátek krize moderní civilizace vidí Sábato v renesanci a svůj výklad počíná tímto obdobím. Je téměř vyloučeno, aby se při studiu renesančního období, a zejména pak italské renesance, nesetkal s takovými zjevy, jako byl Cosimo de Medici, Marsilio Ficino a Pico della Mirandola, které všechny spojuje účast na překladu textů přisuzovaných Hermovi Trismegistovi označovaných souhrně jako *Corpus hermeticum*⁵⁶. Odtud pak vede přímá cesta ke gnozi, alexandrijské filozofii, novoplatonismu, případně alchymii a ezoterismu. Všechna tato učení, novověkým racionalismem zpochybněná, musela skeptického Sábata o to více přitahovat a oslovovat, oč silněji si uvědomoval, že tento druh vědění, zatlačený do ústraní, je třeba do moderní kultury reintegrovat.

Důvod druhý: dokladem toho, že se v nejdramatičtějších okamžiků krize (při svém definitivním rozchodu s vědou) obrátil ke starověké kultuře, je i jeho první esej *Uno y el universo*. Samotný jeho název explicitně vyjadřuje, že autor v klíčovém okamžiku svého dalšího intelektuálního vývoje cítil potřebu reflektovat nejdříve vztah člověka a kosmu, implicitně nás odkazuje k pythagorejské filozofii, pro kterou byl kosmos ústředním pojmem⁵⁷. První uvedená hesla, která lze považovat za jakási předznamenání či vyznačení směru jeho dalších úvah, nás dovedou ke stejnému cíli, totiž k Platónovi, novoplatonismu, atd.⁵⁸ Další hesla jsou pak věnována přímo Aristotelovi, Platónovi, Sokratovi, nejobšírněji Pýthagorovi.

55 Ghyka, Matila C., *op. cit.*, kap. „Los números transfinitos de Cantor“, str. 147–149 (podtrženo námi).

56 Srov. Bonardelová, Françoise, *op. cit.*, str. 11–14; Nakonečný Milan, *op. cit.*, str. 17.

57 Srov. např. Floss, Pavel, *op. cit.*, str. 21; Ghyka, Matila C., *op. cit.*, str. 27: „La misma palabra Cosmos, inventada por Pitágoras, y que encierra ya la idea de un Universo bien ordenado (a través de los números) e incluso armoniosamente ordenado por el Creador (...), El Dios que dispone con arte, y el concepto de armonía con el asociado de simetría, en el sentido antiguo de la palabra, no sólo dominaron toda la Cosmología y la Estética platónicas, sino también la arquitectura griega, cuyas ideas maestras fueron sugeridas crípticamente por Vitruvio.“

58 Jde o hesla ANTEOJO ASTRONÓMICO, APEIRÓN, BERKELEY, ve kterých Sábato odmí-

Rozdílné pojetí jeho dvou esejů *Hombres y engranajes* a *Heterodoxia*, které vytváří kontrast založený na protikladu historického a ahistorického pojetí světa, diskurzivního myšlení a jakéhosi mystického vhledu, člověka jako oběti gigantického soukolí a člověka povoláného k uskutečnění „vnitřní transmutace“ a k moudrosti, vypovídá o tápání, nejistotě, nerovnováze a hledání, které Sábato v letech následujících bezprostředně po rezignaci na vědeckou dráhu prožíval a které byly navíc provázeny útoky ze strany kolegů⁵⁹.

I. 2. 2 Existenciální krize

Tápání, nejistota, nevyrovnanost, možné příznaky osobní psychické krize lze interpretovat rovněž jako symptomy něčeho mnohem hlubšího a závažnějšího, co bychom mohli nazvat krizí existenciální. V Sábatově případě však nejde o povýšení pocitů liberalisticky smýšlejícího intelektuála, jeho osamocení, úzkosti, beznaděje či zoufalství na samu podstatu lidské existence.

Krize (civilizace) je v Sábatoových esejích jedno z ústředních témat. Autor ji chápe jako výslednici vývoje (jak ho interpretoval v esejí *Hombres y engranajes*) západní židovsko-křesťanské civilizace. Podstatou a zároveň nejzávažnějším důsledkem této krize je podle Sábata zánik prapůvodní celosti člověka v důsledku devastujícího působení racionalismu⁶⁰ jakožto motoru vývoje mo-

tá aristotelovaký geocentriamus, naznačuje své sympatie k Platónovu objektivnímu idealismu, v případě Berkeleyho pak nepřímou žádá hlubší argumenty při odmítání jeho subjektivního idealismu.

⁵⁹ Srov. Constenla, Julia, *Sabato, el hombre. Una biografía*. Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, Seix Barral 1997, str. 26–27: „Tampoco era fácil desde el punto de vista espiritual. Los antiguos profesores de Ernesto nos acosaban, no nos dejaban en paz. Consideraban que abandonar la ciencia era una especie de traición. (...) Los domingos (...) solían visitarnos en Pantanillo dos personajes prominentes: Ernesto Gaviola, que entonces dirigía el Observatorio de Córdoba, y Guido Beck, que había sido discípulo de Albert Einstein. Ambos trataban, sin éxito, de persuadir a Ernesto para que retornara a la ciencia y, cuando él no estaba, me presionaban a mí“, vzpomíná Sábatova žena Matilde.

⁶⁰ Srov. Jung, Carl Gustav, *Archetypy a nevědomí*. Do češtiny přeložili Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 1997, str. 206–207: „Upadnou-li (rozuměj archetypy, pozn. E.L.) totiž do nevědomí, zmizí tak celá živelná síla původních prožitků. (...) ... jsme úplně vázání na lidské ratio a nadále odsouzeni k tomu, abychom věřili vyhradně v to, co je rozumné. To je sice na jedné straně ctnost a přednost, na druhé straně však omezení a ochuzení, protože člověk se tak blíží prázdnotě doktrinářství a «osvětářství». Tato Déesse Raison (bohyně rozumu) šíří šalebné světlo, které osvětluje jen to, co už člověk ví, ale zakrývá temnotou všechno, co by bylo třeba vědět a uvědomit si ze všeho nejvíce. Čím samostatnější si rozum počíná, tím více se stává pouhým intelektem, jenž na místo skutečnosti dosazuje učené názory a především má na zřeteli nikoli člověka, jaký je, ale klamný obraz o něm. Svět archetypů musí zůstat člověku vědomý, ať už jej chápe nebo ne, neboť v něm je ještě přírodou spojený se svými kořeny. Světový názor nebo řád, který člověka odřezává od praobrazů života, nejen že není kulturou, nýbrž ve vzrůstající míře vězením nebo stájí. (...) Rozum jako samovládce ale nemá žádný smysl, stejně jako světlo ve světě, ve kterém proti němu nestojí temnota.“

derních dějin. V eseji *El escritor y sus fantasmas* Sábato pojímá celost člověka jednak zjednodušeně jako organické spojení těla a duše, které byly v průběhu vývoje od sebe násilně odděleny (ESF, 144–145), jednak jako celost duše samotné: „El racionalismo (no olvidemos que *abstraer* significa *separar*) pretendió escindir las diferentes «partes» del alma: la razón, la emoción y la voluntad; y una vez cometida la brutal división pretendió que el conocimiento sólo podía obtenerse por medio de la razón pura. (...) Y así se desacreditó lo subjetivo, así se desprestigió lo emocional y el hombre concreto fue guillotinado (muchas veces en la plaza pública y en efecto) en nombre de la Objetividad, la Universalidad, la Verdad y, lo que fue más trágicómico, en nombre de la Humanidad. (...) Ahora cualquiera sabe que las regiones más valiosas de la realidad (las más valiosas para el hombre y su destino) no pueden ser aprehendidas por los abstractos esquemas de la lógica y de la ciencia“ (ESF, 22–23, podtrženo námi).

Sábátovo strukturované pojetí duše, tak jak je charakterizuje výše uvedený citát, ovšem připomíná duši jako subjekt poznání zahrnující pouze části bezprostředně přístupné vědomí. Přitom ovšem na jiném místě formuluje pojetí duše jako sídla nevědomých procesů: „Puesto que lo peculiar del ser humano no es el espíritu puro sino esa *oscura y desgarrada región intermedia del alma, esa región en que sucede lo más grave de la existencia: el amor y el odio, el mito y la ficción, la esperanza y el sueño*, nada de lo cual es estrictamente espíritu sino una vehemente y turbulenta mezcla de ideas y sangre, de voluntad consciente y de ciegos impulsos“ (EFS, 78–79, podtrženo námi). Druhý citát připomíná Jungovu tezi o „temné, vědomí nikoli bezprostředně přístupné formě existence“, označované jako *nevědomí*, která předpokládá existenci hranice mezi vědomím a nevědomím, tedy *prahu vědomí*⁶¹. Nevědomí přitom skrývá „obsahy mající velké energetické napětí“ neboli „subjektivně realizované obsahy, jako jsou např. démoni nebo bohové primitivů nebo fanaticky vyznávané -ismy současníků“⁶². Mohli bychom uvést mnoho dalších Sábátových citátů o duši (např. „Ambigua y angustiada, el alma sufre entre la *carne y la razón*, dominada por las *pasiones del cuerpo mortal* y aspirando a la *eternidad del espíritu*, perpetuamente vacilante entre *lo relativo y lo absoluto*, entre la *corrupción y la inmortalidad*, entre *lo diabólico y lo divino...*“, ESF, 79, podtrženo námi), které svým dualistickým pojetím tvoří korelát k Sábátovu výše uvedenému dualistickému pojetí světa. Duše, tak jak ji chápe Sábato, zaplňuje jakýsi pomyslný „meziprostor“ mezi tělem a raciem, kde působí vášně těla i aspirace ducha (intelektu), kam zasahuje dábské i božské a sváří se relativní s absolutním. Navíc je zdrojem, ze kterého vyvěrá poezie a umění vůbec: „El alma es una fuerza que se halla en entrañable vinculación con la naturaleza viviente, *creadora de símbolos y mitos, capaz de interpretar los enigmas que se presentan ante el hombre y que el espíritu a lo*

61 Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, „Význam nevědomí pro psychologii“, str. 16–23.

62 Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 27.

más no hace sino conjurar. El espíritu destruye el mundo de los mitos por la acción mecánica de los conceptos, es la despersonalización y la muerte. El espíritu juzga mientras el alma vive. (...) Sólo los símbolos que inventa el alma permiten llegar a la verdad última del hombre, no los secos conceptos de la ciencia. Sólo el alma puede expresar el flujo de lo viviente, lo real-no-racional“ (ESF, 146–147)⁶³.

Ambivalentnost duše („el alma tironeada hacia arriba por nuestra ansia de eternidad y condenada a la muerte por su encarnación, parece ser la verdadera representante de la condición humana y la auténtica sede de nuestra infelicidad“ ESF, 146, podtrženo námi) není pro Sábata překážkou, aby ji chápal jako pozitivní sílu. Že je současně zdrojem temných obsahů, považuje za přirozené. Sábato se tak jeví jako jeden z těch, kteří, řečeno opět s Jungem, pochopili, že „duše je největší ze všech zázraků vesmíru a conditio sine qua non světa jako objektu“ a že „objevením možnosti nevědomé duševní oblasti byla vytvořena příležitost k velkému dobrodružství ducha“⁶⁴. Sábátův výrok o tom, že duše je „*turbulenta mezcla de ideas y sangre, de voluntad consciente y de ciegos impulsos*“, přesně koresponduje s Jungovým výkladem „disociability psyché“⁶⁵ a relativity vědomí, jehož obsahy jsou „*současně vědomé i nevědomé*“, přičemž „*psyché spíše představuje vědomě-nevědomou celost*“⁶⁶. S Jungem se Sábato shoduje i v tom, že ona nevědomá část duše/nevědomí je zdrojem snů, (tvůrčí) fantazie a mýtů. Podle Junga jsou tyto obsahy nevědomí archetypické povahy a mají, jak švýcarský psychiatr doslovně říká, „*numinózní* charakter, který musíme označit ne-li jako «magický», pak přímo jako «duchovní»“⁶⁷. Považuje-li Sábato ambivalentnost duše za přirozenou (viz výše), Jung říká o archetypu, tedy o obsahu nevědomé části duše, že „je čistá, nefalšovaná přirozenost a je to tato přirozenost, která člověka podněcuje, aby říkal slova a prováděl úkony, jejichž smysl je pro něj nevědomý, a to tak nevědomý, že o něm ani nepřemýšlí“⁶⁸.

Není naším cílem zabíhat do podrobností Jungovy teorie. Snažíme se jen určit souřadnice Sábátova uvažování o podstatě krize moderního člověka a zařadit pojetí hlavních konceptů, se kterými pracuje, do obecnějších souvislostí. Z hlediska námi studovaného autora je v této souvislosti nanejvýš zajímavé, že se Jung při výzkumu archetypických obsahů nevědomí opíral o své znalosti mytologie, religionistiky, etnologie a srovnávací metodou dokázal koincidenci fantazií svých psychiatrických pacientů s mytologickými for-

63 Tomu, kdo by chtěl Sábata poznat, autor vzkazuje: „... le pediría que lea mis novelas, porque han surgido de lo más profundo de mi alma.“ Srov. časopis *Noticias*. Zvláštní vydání „Ernesto Sabato“. Buenos Aires, Editorial Perfil.

64 Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 18–19.

65 Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 24 an.

66 Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 53.

67 Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 60.

68 Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 66.

mami⁶⁹. Zejména jeho četné odkazy na gnozi⁷⁰ jsou pro nás relevantní, protože 1. jsme na přítomnost gnostických prvků narazili již v Sábátově eseji *Heterodoxia* (viz podkapitola I.2.1); 2. budeme se jimi dále zabývat i při studiu Sábátova románového díla. Právě mytologická složka tvoří totiž jednotící prvek Sábátových románů a klíč k jejich možnému výkladu.

Podobnost mezi Sábátovým pojetím duše a Jungovým nevědomím nás vede k domněnce, kterou nám někteří badatelé potvrzují⁷¹, že totiž Sábato buď přímo vychází z teorie švýcarského psychoanalytika nebo s ní kongeniálně souzní. Oba myslitelé se totiž vzácně shodují nejenom v chápání významu lidské duše, zejména pak její složky nevědomé, jak pro život individua (je zdrojem mj. i tvůrčí fantazie), tak pro život komunity (kolektivní nevědomí, svou povahou ambivalentní, může mít blahodárné i ničivé účinky⁷²), nýbrž i ve vysvětlení příčin všeobecné krize západní civilizace v souvislosti se stavem (resp. zanedbaností) duše a sebepoznání moderního člověka. Ta je podle obou prazákladní příčinou, od které se odvíjí celý komplex různorodých problémů ústící do hrůzných katastrof 20. století. Pro ilustraci srovnajme alespoň tyto dva jejich citáty:

Sábato:

„El mundo cruje y amenaza derrumbarse, ese mundo que, para mayor ironía, es el producto de nuestra voluntad, de nuestro *prometeico intento de dominación*. Es una *quiebra total*. Dos guerras mundiales, las dictaduras totalitarias y los campos de concentración nos han abierto por fin los ojos, para revelarnos con crudeza la clase de *monstruo que habíamos engendrado y criado orgullosamente*. (...) Esta crisis no es sólo la crisis del sistema capitalista: es *el fin de toda esa concepción de la vida* y del hombre que surgió en Occidente con el Renacimiento“ (HEH, 15, 17, podtrženo námi).

⁶⁹ Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 58.

⁷⁰ Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 98, 107, 113, 115, 120, 125, 132, 140, 151, 159, 170, 182, 186, na str. 324 si dokonce stěžuje, že „takoví vlastně středověcí kritici mne pranýřují jednou jako mystika a gnostika, podruhé jako ateistu“; Jung, Carl Gustav, *Duše moderního člověka*, str. 31, 43.

⁷¹ Srov. např. Stephens, Doris, Vázquez-Bigi, A.M., „Lo arquetípico en la teoría y creación novelística sabatiana“. In: Giacomani, Helmy F., *Homenaje a Ernesto Sábato*. New York, Las Américas Publishing 1973, str. 333: „Los temas y símbolos mitológicos y esotéricos, las coincidencias sugestivas o misteriosas, así como la visión antropológica de la psicología, han venido ocupando la atención del autor de *Sobre héroes y tumbas* desde hace muchos años. La década de 1930, en que el joven becario científico Ernesto Sábato exploraba el medio artístico y literario de París, coincidió con la divulgación de la moda intelectual de Jung, a la que correspondieron varias traducciones al francés y el comienzo de las traducciones al castellano en Buenos Aires.“

⁷² Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 185: „Hnací síly masové psychologického pohybu mají archetypickou povahu. Každý archetyp obsahuje to nejnižší i to nejvyšší, zlo i dobro, a je proto schopen protikladného působení. Proto nelze nikdy dopředu stanovit, zda se bude projevovat pozitivně, nebo negativně.“

Jung:

„*Otřes našeho světa a otřes našeho vědomí jsou jedno a totéž. Všechno se stává relativním, proto problematickým. Zatímco vědomí váhavě a nejistě pozoruje problematický svět, kde to duní mírovými a přátelskými smlouvami, demokracií a diktaturou, kapitalismem a bolševismem, rodí se v duši touha po odpovědi na množství pochybností a nejistot. (...) S duší Západu je to však na pováženou o to víc, že ještě dáváme přednost iluzi své vnitřní krásy před nemilosrdnou pravdou. Člověk západu žije v pořádném oblaku dýmu sebechvály, v oblaku, který má zastřít jeho skutečnou tvář*“⁷³.

Sábato vysvětluje zhroucení našeho světa jako výsledek zbytnělé vůle, rozumu a touhy po ovládnutí světa, tedy jako stav nerovnováhy, osudového vychýlení ve směru mužského principu (viz výše). Další příčinou, která bezprostředně souvisí s předchozí, je systematická likvidace metafyzických hodnot jako výslednice působení pozitivní vědy, na kterou Sábato opakovaně upozorňuje, mj. i ve svém dalším eseji *Apologías y rechazos* (1979, Apologie a odsudky): „*Es el derrumbe de un universo producido por una ciencia tan ajena a los valores metafísicos como un triángulo o una bomba atómica. Porque la conquista del universo material tuvo un precio y ese precio es la pérdida de todo anclaje numinoso, quedando así el ser humano a la deriva en un océano desconocido y sin valores absolutos. Iluministas y progresistas echaron las bases, sin saberlo, de la angustia de este tiempo de la objetivación y la desacralización*“ (AR, 130, podtrženo námi). Sábato se shoduje s Jungem i ve věci „rozšíření vědomí skrze vědu“, které „nahradilo středověkou jednostrannost (...) jinou jednostranností — přeceněním «vědecky» fundovaných názorů“⁷⁴.

Jung ve výše uvedeném citátu klade mezi otřesený svět a otřesené vědomí rovnítko. V jeho pojetí jde o moderní vědomí otřesené vpádem nezvládnutých sil kolektivního nevědomí. Moderní (masový) člověk totiž pozbyl oné nevědomé celosti primitivního člověka, který dbal archetypů (obsahů nevědomí), uvědomoval si jejich životadárnou i destruktivní moc, přistupoval k nim s moudrou bázní a proti „hrozivě živému aspektu hlubin duše“ se chránil „účinnými obrazy“⁷⁵. Proto je podle Junga nejvíce „ohrožen převládajícími -ismy, jež nejsou ničím jiným než nebezpečnými identitami subjektivního a kolektivního vědomí. (...) Archetypy tvoří účinnou ochranu proti přesile sociálního vědomí a s ní korespondující masové psyché“⁷⁶.

Přestože se Sábato s Jungem shodují v podstatných věcech týkajících se duše a jejího významu, existuje mezi nimi zásadní rozdíl v postupu, který bychom mohli vyjádřit schematicky jako rozdíl mezi poučeným laikem (Sábato) a odborníkem (Jung), nebo také jako rozdíl mezi pacientem (představa Sábata

⁷³ Jung, Carl Gustav, *op.cit.*, str. 46, 47 (podtržení E. L.).

⁷⁴ Jung, Carl Gustav, *Archetypy a nevědomí*, str. 79.

⁷⁵ Jung, Carl, Gustav, *op. cit.*, str. 108.

⁷⁶ Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 80.

jako „neurotika“ obdařeného schopností reflexe a sebereflexe nemá daleko ke skutečnosti) a terapeutem (psychiatr Jung). To, k čemu Sábato dospěl geniálním vhledem, reflexí duchovního stavu společnosti a vlastních psychických problémů, Jung vyvodil převážně ze své vědecké (lékařské) praxe na základě systematického pozorování pacientů a ověřování dílčích výsledků zkoumání. S trochou nadsázky bychom mohli říci, že „neurotik“⁷⁷ Sábato potvrzuje psychiatrovi Jungovi jeho důležité vědecké objevy. Nicméně oba, zcela paradoxně, dospěli k poznání duše a její skryté tváře skrze zatracovanou vědu (Sábato negativní reflexí vědeckého vývoje obecně a své individuální vědecké kariéry atomového vědce zvláště, Jung systematickou /pozitivní/ vědeckou prací v rámci své lékařské praxe). Oba spatřují východisko z krize v kultivaci duchovního života s důrazem na subjekt, duši a emoce (Sábato) a obsahy nevědomí / archetypy (Jung). Oba jsou skeptičtí k jakýmkoli technickým či sociálním řešením (ve smyslu dnes používaného termínu sociální inženýrství) daného stavu. Podle Sábata jsou podobné koncepty nástrojem Superstátu vedoucí k ujařmení člověka, zbavují ho individuality a činí z něj kolečko v ohromném sociálním soukolí (*Gran engranaje*, HEH, 49–52; AR, 135). Podle Junga brání přehnaná státní péče člověku, aby dozrál v bytost odpovědnou za svůj vlastní život⁷⁸.

I. 3 Krize literatury? Literatura krize

„La literatura ha dejado
pertener a las Bellas Artes,
para ingresar en la metafísica.“
Ernesto Sábato, *Hombres y engranajes*

Krize duše se všemi možnými implikacemi se ponejvíce odráží v literatuře a umění. Ve svém eseji *El escritor y sus fantasmas*, který lze označit za dílo autorovy zralosti, se Sábato znovu vrací k problému literatury a krize (viz HEH, kapitola, IV. „Las artes y las letras en crisis“) a polemizuje s rozšířeným tvrzením o krizi literatury/umění. Zamýšlí se nad tím, proč je umění obviňováno z toho, že je v krizi, že se odlišilo, že se odcizilo člověku, když je to právě naopak. Podle něj nejde totiž o krizi umění, nýbrž naopak o umění krize: umělec si jako jediný zachoval vnitřní integritu ve smyslu živého propoje-

⁷⁷ Srov. Jung, Carl Gustav, *op. cit.*, str. 327: „Právě tak často je porušena /určitost a zaměřenost vědomých obsahů/ u neurotika, který se od normálního člověka odlišuje tím, že se jeho práh vědomí snadněji posune, jinými slovy, dělící stěna mezi vědomím a nevědomím je prostnější.“

⁷⁸ Jung, Carl Gustav, *Duše moderního člověka*, str. 161: „Neustálé rozšiřování státní péče je jistě na jedné straně velmi pěkné, ale na druhé straně je to jedna z největších povážlivostí, protože člověka připravuje o individuální odpovědnost a produkuje infantily a ovce. Kromě toho vzniká nebezpečí, že schopní lidé budou nakonec využíváni lidmi neodpovědnými...“

ní vědomí s nevědomím⁷⁹, které se projevuje neschopností přizpůsobit se, buřičstvím a vysokou senzibilitou (případně obdivuhodnou univerzálností umělce). To mu dovoluje rozpoznat neomylně neduhy doby a společnosti: „El artista (...) se sume en *las profundidades tenebrosas* de su ser, se entrega a las *potencias de la magia y del sueño*, recorriendo para atrás y para dentro los territorios que retrotraen al hombre hacia la *infancia y hacia las regiones inmemoriales de la raza, allí donde dominan los instintos básicos de la vida y de la muerte, donde el sexo y el incesto, la paternidad y el parricidio, mueven sus fantasmas*“ (ESF, 203, podtrženo námi).

Krizi neprožívá ani umění/literatura, ani umělec (ten ji pouze ztvárňuje). To, co je podle Sábata v krizi, je „el *caduco concepto burgués de la «realidad»*, la *ingenua creencia en la realidad externa*“ (ESF, 30, podtrženo námi). Krize však není paradoxně něco pouze negativního, podle Sábata může být dobou jakéhosi prohlédnutí, kdy je člověk/lidstvo nucen(o) zamyslet se nad základními problémy své existence: „se ha necesitado esta crisis general de la civilización para que adquieran su terrible vigencia, del mismo modo que cuando un barco se hunde los pasajeros dejan sus juegos y frivolidades para enfren-
tar los grandes problemas finales de la existencia, que sin embargo estaban latentes en su vida normal“ (ESF, 92–93).

Velká/é literatura/umění se stává v takové situaci nástrojem hledání nového poznání, které v sobě zahrnuje i iracionální stránku života. Zcela zvláštní úlohu přitom sehrává román. Podle Sábata román jako žánr odráží „el drama de la civilización que dio origen a esa curiosa actividad del espíritu occidental que es la *ficción novelesca*“ (ESF, 21). Na rozdíl od filozofie, která není schopna vytvořit syntetický obraz dezintegrovaného člověka (může ho pouze pochopit a popsat), současný román, který se osvobodil od „los *prejuicios cientifistas* que pesaron en algunos escritores del siglo pasado“ (ESF, 20) a který „ha adquirido una *dimensión metafísica* que no tenía“ (ESF, 93, podtrženo námi), disponuje prostředky potřebnými k uchopení jak vnějšího, tak vnitřního světa člověka, je schopen proniknout do hlubin iracionálna a zmocnit se i toho, co bylo dříve vyhrazeno pouze magii a mytologii.

Nadřazenost umění/literatury v tomto směru nad myšlením/filozofii je Sábátovým neotřesitelným krédem, které je logickým důsledkem jeho přesvědčení o omezenosti racionálního poznání. Svě tvrzení opírá zejména o my-

⁷⁹ Sábato uvádí několik umělců, kteří mu svou dualitou či ambivalentností ve smyslu spojení racionálního a iracionálního (vědomí/nevědomí) slouží jako důkaz pro jeho tvrzení: patří k nim především Leonardo da Vinci (srov. *Apologias y rechazos*, kap. „El desconocido de Vinci“, str. 9 — 28). Velmi často uvádí Blaise Pascala, který „pasó del esencialismo matemático al existencialismo de la mística“, (srov. *Heterodoxia*, „Entre la aventura y la torre de marfil“, str. 110). O problému tvůrčích lidí/umělců viz Jung, Carl Gustav, *Archetypy a nevědomí*, str. 328: „Sociální bezcennost stoupá obecně v té míře, v jaké jsou tyto vlastnosti /vytrvalost, zaměřenost psychického procesu na cíl/ ochromeny nevědomím. Existují ovšem i výjimky, a to zejména lidé s tvůrčím nadáním. Jejich přednost tkívá právě v propustnosti dělící stěny mezi vědomím a nevědomím. Sociálním organizacím, které vyžadují spolehlivost a pravidelnost, jsou výjimeční lidé zpravidla málo platní“ (podtrženo námi).

šlenky německých romantiků (Hölderlin, ESF, 28), o existencialistickou filozofii a fenomenologii („*El existencialismo actual, la fenomenología y la literatura contemporánea*“ constituyen, en bloque, la búsqueda de un nuevo conocimiento, más profundo y complejo, pues incluye el irracional misterio de la existencia“ ESF, 11, podtrženo námi). K romantismu, zvláště pak německému, který chápe jako první historickou vzpouru proti racionalismu⁸⁰, se Sábato opakovaně vrací („No andaban equivocados los hombres de aquel *círculo de Jena* que buscaban la identificación de los contrarios, esos *Schlegel, Novalis, Hölderlin y Schelling* que pretendían unificar la filosofía con el arte y con la religión; esos hombres que en medio del fetichismo científico intuyeron que era menester rescatar la unidad primigenia“ ESF, 202–203, podtrženo námi; nebo „*A través del sueño y la demencia, de la embriaguez y el éxtasis, el romanticismo germánico* vio en la poesía y en la música el camino del auténtico conocimiento, *reviviendo en cierto modo las doctrinas iniciáticas de la antigüedad* y enfrentando las raíces mismas del espíritu socrático y del pensamiento burgués“ ESF, 124–125, podtrženo námi; nebo „el resurgimiento de lo mágico, que es el atributo central del movimiento romántico. Y ya se advierte esta peculiaridad en aquel *Haman, «mago del norte»* para quien la poesía era una forma de la profecía. De él a su discípulo *Herder* y de éste al joven *Goethe*, los *misterios de Eleusis* fueron la clave de la nueva poesía. ¿Cómo asombrarse de que reivindicaron *el sueño, la infancia y la mentalidad primitiva?*“ ESF, 124, podtrženo námi). Romantismus mu není pouze novým literárním směrem či hnutím, nýbrž výbuchem, který se připravoval již od chvíle, kdy „los griegos decretan la *excomunicación del cuerpo y sus pasiones*“ (ESF, 123, podtrženo námi).

Svémi častými odkazy na literární romantismus, zdůrazněním souvislosti mezi ním, mysterijními kulty, tajnými učenými, mystikou a ezoterismem („*A través de sociedades ocultistas que mantuvieron de modo secreto el Saber Tradicional, en esotéricos como Claude de Saint Martin y Fabre d'Olivet, en taumaturgos charlatanes como Cagliostro, en místicos como Swedenborg,* que abandonan la ciencia para entregarse a la magia, y, en fin, en el territorio mismo del enemigo, en teorías como las del «magnetismo animal». Pero naturalmente, el poder irresistible de la inconsciencia se revela de modo ejemplar en la literatura de ficción; y así, en el *Candide* uno de los campeones de los Tiempos Modernos deja escapar los espectros de la negra desesperación a través de la corteza del pensador ilustrado“ ESF, 123, podtrženo námi) dál rýsuje linii, kterou označil v *Heterodoxia* jako „Genealogía de la eternidad“. Pro osvěžení paměti připomeňme, že tato linie má počátek v egyptském náboženství, pokračuje Pýthagorem, Platónem přes novoplatonismus, antické mysterijní kulty, gnozi až po křesťanství, v období renesance se projevuje

⁸⁰ Srov. Meletinskij, Jeleazar Moisejevič, *Poetika mýtu*. Do češtiny přeložil Jaroslav Žák. Praha, Odeon 1989, str. 293–296.

zejména v alchymii, hermetismu, kabale⁸¹ a vrcholí romantismem, obzvláště pak romantickým sklonem k mysticismu (viz výše). Søren Kierkegaard („la metafísica comenzó a hacerse literaria con Kierkegaard“, ESF, 83; „Kierkegaard colocó sus bombas en los cimientos de la catedral hegeliana, culminación y gloria de la racionalidad occidental. Pero al atacar a Hegel, ataca al racionalismo entero con la sagrada injusticia de los revolucionarios pasando por alto sus matices y variedades, hasta alcanzar finalmente a la conducta simplemente razonable“ ESF, 126), Fjodor Michajlovič Dostojevskij, Franz Kafka a veškerá „metafyzická“ literatura (zabývající se iracionálními problémy smyslu života) 20. století tuto linii prozatím uzavírají.

Tradice, kterou vyznačená linie určuje, trvá již několik tisíciletí⁸². Sábato nám ji přibližuje v podivuhodné zkratce, která musí nutně vzbudit odpor znalců a učenců svou povrchní lehkostí a samozřejmostí, s jakou je načrtávána, současně mu ale nelze upřít schopnost pronikavého analytického vhledu, který směřuje k jádru všech vyjmenovaných učení, duchovních nauk, filozofických směrů, náboženských doktrín, od starověkého Egypta až po 20. století, a následně schopnost nosné syntézy, ve které se zřetelně vyjevuje jedna z nejušlechtilějších lidských aspirací ve smyslu maximálního zduchovnění lidského života. Tuto tradici, která měla v průběhu vývoje trvajících několik tisíc let mnoho rozmanitých podob a projevů, by bylo možno pro účely našeho pojednání velmi zjednodušeně a s rizikem jistého zkreslení a zamlžení pojmů a souvislostí⁸³ vyjádřit asi takto: ve většině případů se jedná o (tajné) učení/náboženství, jehož podstatou je transmutace individuálního vědomí ve vědomí univerzální jednoty člověka a kosmu, psychických sil individua a kosmických sil univerza a v poslední instanci překonání výchozího dualismu (který může mít mnoho variant spočívajících v různých možných kombinacích antikosmismu a antisomatismu či prokosmismu a prosomatismu⁸⁴). Cílem je nejvyšší poznání božského (posvátného), případně nalezení harmonie a spásy.

Pro potřeby své polemiky vedené proti jednostrannosti a omezenosti osvícenského racionalismu a všech jeho budoucích implikací (zejména pozitivní

81 Všechna zmíněná náboženství a učení nás zajímají z hlediska jejich spirituality ve smyslu transmutace vědomí adepta ve vztahu ke kosmu a dosažení prapůvodní ztracené jednoty/celosti. Ezoterismus je možno chápat obecně jako tajné učení o tajemství světa a v tomto smyslu zjednodušeně jako pojem nadřazený alchymii a hermetismu. Srov. Mirabail, Michel, *Dictionnaire de l'Ésotérisme*. Paříž, Marabout Université 1983, viz příslušná hesla „alchimie“, „esotérisme“, „hermetisme“, „kabbale“.

82 Vezmeme-li v úvahu vrcholné období egyptské civilizace, trvá tato tradice nejméně 4000 let.

83 Podrobnější informace o egyptském náboženství, pythagorismu, antických mystériích, platonismu, novoplatonismu, předkřesťanské a křesťanské gnozi, hermetismu, alchymii poskytnou zájemci mj. tyto publikace: Bonardelová, Françoise, *Hermetismus*. Praha, Victoria Publishing 1995; Dresden, Sem, *L'Humanisme et la Renaissance*. Paříž, Hachette 1967; Eliade, Mircea, *Dějiny náboženského myšlení, I, II, III*. Praha, Oikoyomené 1995, 1996, 1998; Eliade, Mircea, Culiuan, Ioan P., *Slovník náboženství*. Praha, Český spisovatel 1993; Nakonečný, Milan, *Smaragdová deska Herma Trismegista*. Praha, Vodňák 1994.

84 Srov. Eliade, Mircea, Culiuan, Ioan P., *Slovník náboženství*, str. 55.

vědy 19. století) tak Sábato vytváří podivuhodný a těžko uchopitelný amalgám různých doktrín, nauk, filozofických a ezoterických proudů, které proniknou prostřednictvím literární „transmutace“ i do jeho románových děl. V této podobě nás budou zajímat nejvíce, a proto se je budeme snažit uchopit adekvátními pojmovými instrumenty.

Román⁸⁵ jako žánr sehrává v této tradici zcela zvláštní úlohu. Podle Sábata vznik moderního románu koinciduje s první velkou evropskou krizí, která nastala na přelomu středověku a novověku, kdy je poprvé zpochybněn dosavadní řád (počátek této krize vidí Sábato již v prvních náznacích rozkladu Svaté říše římské). V situaci, kdy se hroutí společenství založené na posvátných hodnotách, „el hombre estará listo para el surgimiento de la novela: no hay una fe sólida, la burla y el *descreimiento han reemplazado a la religión*, el hombre está de nuevo a la *intemperie metafísica*. Y así nacerá este género curioso que hará *el escrutinio de la condición humana en un mundo donde Dios está ausente, o no existe, o está cuestionado*. De Cervantes a Kafka, éste será el gran tema de la novela y por eso será *una creación estrictamente moderna y europea*“ (ESF, 209, podtrženo námi).

Na počátku tohoto vývoje stojí Miguel de Cervantes, jehož „*Quijote* constituye no sólo el primer ejemplo, sino también su ejemplo más típico, ya que en él los valores caballerescos del Medioevo son puestos en la picota del ridículo“ (ESF, 209), a nejrepresentativnějším romanopiscem, který prozatím tento vývoj uzavírá, je podle Sábata Franz Kafka. Vývoj evropského moderního románu se tak odehrává mezi dvěma velkými krizemi, které rámuji celý novověk: „La novela se situaría de este modo entre el comienzo de los Tiempos Modernos y su declinación“ (ESF, 210).

Mohli bychom Sábatovi rozumět i tak, že moderní evropský román je „produkt“ krize, ba co víc, že je nástrojem hledání cesty z krize. A nejenom to, podle něho je román „producto del alma, no del espíritu“ (ESF, 147). Jako takový může být i nástrojem hledání Boha⁸⁶, románová tvorba obecně pak „busca *inconscientemente una nueva tierra de esperanza, una luz en medio de las tinieblas, una tierra firme en medio de la inundación*“ (ESF, 178, podtrženo námi) a je schopna „de suscitar una nueva pero genuina esperanza“ (ESF, 178). Román, o kterém Sábato uvažuje, není pouhý sled dobrodružných příhod, nýbrž je to román metafyzický („una novela profunda no puede no ser metafísica“, ESF, 200), který jako snad jediný žánr „puede dar *cabida integral*

85 Sábátovou koncepcí románu se zabýváme z jiného úhlu pohledu v kapitole IV. „Románová transtextovost“.

86 Srov. Jung, Carl Gustav, *Psychologie et alchimie*. Paříž, Éditions Buchet/Chastel 1970, str. 13–18. Na rozdíl od oficiální teologie Jung považuje duši za entitu, která je v úzkém vztahu k Bohu: „L'âme est à Dieu ce que l'oeil est au soleil.“ Proti obviněním vzneseným ze strany teologů namítá: „J'ai été accusé de «déification de l'âme»: *Ce n'est pas moi, c'est Dieu qui l'a déifié!* Ce n'est pas moi qui ai attribué une fonction religieuse à l'âme; j'ai simplement traduit les faits qui prouvent que l'âme est naturellement religieuse (naturellement religieuse), c'est à dire qu'elle possède une fonction religieuse.“

al pensamiento puro, a los sentimientos y pasiones, *al sueño y al mito*“ (ESF, 144–145, podtrženo námi) a který jakožto umění „puede ser y está siendo el instrumento para *rescatar aquella integridad perdida*“ (ESF, 155, podtrženo námi).

Sábato tedy přisuzuje románu daleko větší význam pro lidskou existenci, než jaká se mu obecně přiznává. Tím, jak ukazuje člověku „světlo v temnotách“, jak mu navrácí „ztracenou integritu“, jak smiřuje protiklady svou schopností vyjevit obraznou formou *coincidentia oppositorum* („čisté myšlení“ a „sen“, dobro a zlo, mikrosvět a makrosvět současně⁸⁷), plní román přímo jakousi integrační funkci, nastoluje jednotu, sehrává roli prostředníka mezi člověkem a kosmem. Tím, že jako „produkt duše“ (a tudíž, podle Junga, v přímém vztahu k Bohu, srov. pozn. 86) je „zjevením“ poslední pravdy lidské existence (předpokladem zjevení je pochopení a osvojení zjeveného), se stává nástrojem iniciace. Takto pojatý román představuje jakousi „hermetickou konfiguraci“ (tento typ románu ovšem může být přístupný pouze zasvěceným), která má zjevný soteriologický cíl⁸⁸. Je to svou podstatou román religiózní (ve významu re-ligere = spojovat) a umělec/spisovatel je „un delegado de las Furias aun sin saberlo, y por supuesto sin quererlo“ (AR, 159, podtrženo námi). Takto pojatý román nemá čtenáře pouze dojímat, ale má ho skutečně vnitřně proměňovat (transmutovat). Současní romanopisci v době krize, kdy „el saber trágico ha retomado aquella antigua y violenta necesidad“ (ESF, 211), mají být po vzoru antických dramatiků „educadores de su pueblo, profetas de su ethos“ (ESF, 211). Takový román má být záchranou před moderním zoufalstvím, odcizením a nihilismem pramenícím ze zániku absolutna. S jistou dávkou nadsázky bychom pak mohli tvrdit, že Sábato do románu jako žánru, který „más resonancia tenga en el corazón de los hombres“ (ESF, 178), vkládá naději na konečnou spásu lidstva před (poslední?) hrozící (ekologicko-atomovou) katastrofou.

Opakovaným a systematickým důrazem na význam duše při tvorbě románů („la novela es el producto del alma“) a na funkci mýtu v románu Sábato podtrhuje mytopoetickou podstatu románu. Odvolávkou na Giambattista Vica a jeho *Scienza nuova* (1744)⁸⁹ jako by chtěl naznačit, že v souvislosti se

87 Srov. Eliade, Mircea, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magique-religieux*. Paříž, Gallimard 1982, str. 17: „...les Images sont par leur structure même multivalentes. Si l'esprit utilise les Images pour saisir la réalité ultime des choses, c'est justement parce que cette réalité se manifeste d'une manière contradictoire, et par conséquent ne saurait être exprimée par des concepts. (On sait les efforts désespérés des diverses théologies et métaphysiques, aussi bien orientales qu'occidentales, pour exprimer conceptuellement la *coincidentia oppositorum*, mode d'être facilement, et d'ailleurs abondamment, exprimé par des Images et des Symboles)“.

88 Srov. Bonardelová, Françoise, *op. cit.*, kap. „Hermetické zjevení“, str. 21–31.

89 Srov. Frye, Northrop, *Le grand code*. Z angličtiny do francouzštiny přeložila Catherine Malamoud, Paříž, Éditions du Seuil 1984, str. 43: „Selon Vico, il y a trois âges dans un cycle de l'histoire : un âge mythique, ou âge des dieux; un âge héroïque, ou âge d'une aristocratie; et un âge du peuple, après lequel vient un *ricorso* ou retour qui reprend tous le processus.“

současnou krizí se lidstvo náchází právě v období *Vicova ricorso* a že nastává opět jakýsi nový „mytický věk“ ve smyslu revalorizace mýtu jako plnohodnotné, ne-li přímo pravé formy poznání, které přináší život na rozdíl od vědeckého poznání, které znamená smrt: „El espíritu destruye el mundo de los mitos por la acción mecánica de los conceptos, es la despersonalización y la muerte. El espíritu juzga mientras el alma vive“ (ESF, 146).

Pro tento výklad by mohly mj. svědčit i Sábátovy opakované odkazy k Lévy-Bruhlovi⁹⁰ a jeho teorii *kolektivních představ*: „... a medida que se desarrolla, se verifica la vanidad de cualquier intento de racionalización total del hombre. Comenzada para demostrar el paso de la mentalidad «primitiva» a la conciencia «positiva», concluirá varias décadas más tarde con la drámatica confesión de su derrota, cuando el sabio debe por fin reconocer que no hay tal mentalidad «primitiva» o prelógica, como estado inferior del hombre, sino una coexistencia de los dos planos, en cualquier época y cultura“ (ESF, 181). Mýtus, který věda zatlačila na okraj vědomí/vědění, našel podle Sábata útočiště v literatuře „que así resulta una profanación pero también una reivindicación del mito, ya que permite el *ingreso del pensamiento racional al lado del pensamiento mágico*“ (ESF, 181, podtrženo námi). Přitom mýtus jako imaginativní forma myšlení se s časem a vývojem společnosti ani nezdokonaluje, ani nezahubuje, je pouze specifickým způsobem vytěšňován⁹¹. Vyznačuje se jakousi neměnností obsahovou i tvarovou. Neměnnost obsahová a současně význam mýtu spočívá v tom, že vypravuje to, co je pro danou společnost životně důležité, ať už se to týká jejího vzniku, jejích bohů, zákonů, zákazů nebo společenské struktury, které je třeba respektovat. Tím se stává posvátným a nabývá charakter „zjevení“ (viz výše).

V Sábátově uvažování o románu je třeba rozlišit dvě roviny: první představuje romány již napsané, které vymezuje Cervantesem na počátku moderní doby a Kafkou na jejím konci, se zvláštním důrazem na román 20. století

Chaque âge produit sa propre espèce de «langage», nous donnant trois types d'expression verbale que Vico appelle, respectivement, langage poétique, langage héroïque ou noble et langage vulgaire et que j'appellerai langages hiéroglyphique, hiératique et démotique.“

90 Na Lévy-Bruhla se opakovaně odvolává i C. G. Jung, když vysvětluje pojem *archetyp*. Srov. např. *Archetypy a nevědomí*, str. 99: „Výraz «représentation collectives» (kolektivní představy), který užívá Lévy-Bruhl k označení symbolických podob primitivního světového názoru, lze bez obtíží aplikovat také na nevědomé obsahy, neboť se týká téměř stejné věci. Primitivní kmenová učení totiž pojednávají o archetypech v určitých obměnách. Ty zde už ovšem nejsou obsahy nevědomí, ale proměnily se ve vědomé vzorce, kterým učí tradice většinou formou tajného učení, jež je typickým projevem předávání kolektivních, původně z nevědomí pocházejících obsahů.“

91 Při zmínce o „nezničitelnosti“ mýtů a jejich vytěšňování z vědomí moderního člověka nelze nevpomenout na „nezničitelnost“ archetypů, jak ji formuloval C.G. Jung: srov. *Archetypy a nevědomí*, str. 61: „...archetyp je vlastně základ ducha, který není totožný s rozumem člověka, nýbrž je jeho spiritus rector (řídící duch). Jádro obsahu všech mytologií a všech náboženství i všech -ismů je archetypické povahy“; str. 81: „Archetypy jsou stále zde a působí, nevyžadují samy o sobě víru, nýbrž znalost jejich smyslu a moudrou bázeň /.../, která nikdy neztrácí ze zřetel jejich význam.“

(„La novela de hoy, por ser la *novela del hombre en crisis*, es la novela de esos grandes temas pascalinos. /.../ La novela del siglo XX /.../ ha adquirido una *dimensión metafísica* que no tenía. La soledad, el absurdo y la muerte, la esperanza y la desesperación, son temas perennes de toda gran literatura“, ESF, 92–93, podtrženo námi).

Druhou rovinu tvoří romány, které Sábato sám označuje jako „literatura de esperanza“ nebo „de rescate“ (viz LA NOVELA, RESCATE DE LA UNIDAD PRIMIGENIA, ESF, 198). Jejich posláním má být kompenzovat destruktivní dílo lidského ducha a přinášet lidem novou víru: „Pero ahora cuando las guerras totales y los totalitarismos nos han traído el caos universal, la novelística busca inconscientemente una nueva *tierra de esperanza* /.../ Y cuando lo real es la destrucción lo novelesco no puede ser sino la *construcción de alguna nueva fe*. Si esta tesis es correcta, no es arriesgado suponer que /.../ de alguna manera sea capaz de suscitar una nueva pero *genuina esperanza*“ (ESF, 178, podtrženo námi).

Sábátovy úvahy o poslání literatury obecně a románu zvláště lze pro jejich jazyk a styl chápat jako exhortaci svého druhu. Podle Sábata se má literatura stát v desakralizovaném moderním světě prostředkem sdělování (tajného) duchovního poselství. Tato myšlenka není nová ani originální. Jak uvádí Eliade⁹², vznikla pravděpodobně ve 12. století. Jejím nositelem bylo literární hnutí *Fedeli d'amore*. Ve skutečnosti šlo o tajnou duchovní sektu, která vyznávala ideu „Jediné ženy“ a iniciaci prostřednictvím lásky. „Jediná žena“ byla symbolem moudrosti, láska k ženě znamenala probuzení z duchovní letargie, do které upadl křesťanský svět v důsledku papežovy duchovní pokleslosti. Jako nejprůkaznější příklad této tendence, kdy literární dílo je nositelem tajného duchovního poselství, uvádí Eliade Danta. Nedisponujeme explicitním dokladem toho, že by Sábato znal sektu *Fedeli d'amore*, nicméně lze velmi snadno předpokládat, že se jako znalec italské renesance (viz např. jeho esej „El desconocido de Vinci“ v *Apologías y rechazos*, nebo jeho četné odkazy na samotného Danta: ESF, 69, 88; UU, 141; HEH, 118, 120) s tímto hnutím setkal.

V souvislosti s kultem ženy a lásky nemůžeme nevzpomenout dominantní téma jeho eseje *Heterodoxia*, zejména pak jeho myšlenku „návratu k ženě“ ve smyslu posílení ženského principu v naší kultuře (viz kap. I. 2. 1 Krize civilizace). Jeho pojetí literatury/románu (viz kap. IV. nebo „La literatura ha dejado de pertenecer a las Bellas Artes, para ingresar en la metafísica“, HEH, str. 77) pak přesně koinciduje s ústřední myšlenkou *Fedeli d'amore*, totiž „considérer l'art, surtout la littérature, comme le moyen exemplaire de communiquer une théologie, une métaphysique et même une sotériologie“⁹³. Dále

⁹² Srov. Eliade, Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paříž, Gallimard, col. Idées 1976, str. 267–269.

⁹³ Eliade, Mircea, *op. cit.*, str. 269.

se můžeme domnívat, že pokud až do dnešní desakralizované doby přežily iniciační praktiky pocházející ze starých mýtů a mysterijních kultů, mohlo zůstat živé, i když v latentní podobě, výše uvedené pojetí literatury. Je víc než zřejmé, že takto chápanou literaturu, pověřenou nejvyšším možným duchovním posláním *nelze* označit jako literaturu v krizi.