

Petr Komenda

KÖRNEROVA PÍSEČNÁ KOSA A HISTORICKÁ SKUTEČNOST

Proměna vidění světa implikuje proměnu kategorií. Jestliže kategorie nejsou stálé a jestliže je v nich přes jejich původní určení zřetelný modelující prvek, pak při vzájemném srovnávání časově vzdálených modelů téže kategorie musíme počítat s jejich různorodostí. Jestliže například román *Písečná kosa*¹ Vladimíra Körnera srovnáme s historickou skutečností, pak je třeba vyjít z kategorie, jež určuje dějinné nazírání, to jest kategorie času. Kategorii času v románu *Písečná kosa* lze analyzovat komparací modelu středověkého světa, jak jej odhalují historici Gurevič² a Le Goff³, a alternativního modelu hereze, jehož nejucelenějším obrazem je učení gnostiků⁴, s fiktivní skutečností autorova díla. Ideje gnostiků, odlišující se od ortodoxního pojetí středověkého světa, hrají důležitou úlohu v Körnerově díle. Výsledky vyvozené z analýzy umožní určit místo románu *Písečná kosa* v celkovém rozvrhu autorova díla.

Ve středověku je možno pozorovat prolínání časů. Vícevrstevnatost středověké společnosti určuje vnímání cyklického agrárního času u rolníků, epického archaického času u šlechty, křesťanského lineárního času u církve a mechanistického počítatelného času u měšťanů. Dominantním je však čas církve. Teocentrický model světa rozvrhuje časový dualismus, nynější čas je již nyní překonán věkem nastávajícím. Čas spějící k vykoupení se stává lineárním a nenávratným. Křesťan je vždy začleněn do církevního společenství, které chránilo před nepřátelským světem, takže ve středověku nebyla výrazná individuálnost žádoucí. To souvisí s významným rysem vidění středověkého člověka. Středověký člověk na sebe nepohlížel jako na subjekt a na okolní svět jako na objekt.

Styčné body s existenciálními strukturami odhalenými filosofickými proudy tohoto století bychom mohli ukázat již u starověkých gnostiků. Gnose představovala pojetí času odlišné od pojetí křesťanského. Vznikla nezávisle na křesťanství u helénizovaných Židů. Velice ovlivnila

1 K. Körner: *Písečná kosa*, Praha 1995, 2. vydání [1. vydání 1970].

2 A. J. Gurevič: *Kategorie středověké kultury*, PRAHA 1978.

3 J. Le Goff: *Kultura středověké Evropy*, Praha 1991.

4 P. Pokorný: *Píseň o perle*, Praha 1986.

Vladimír Körner

„ve svém díle

stále zřetelněji

člení postavy

na katy, oběti a svědky.“

foto: archiv



jak počáteční vývoj křesťanství, tak pozdější vývoj neortodoxních křesťanských skupin, které nesouhlasily s mocenským rozmachem církve. Preexistenciální tázání gnose ukazuje na pokus nalézt nové, „pravdivější“ struktury, které by měly vysvětlit neměnitelnou určenost člověka ve světě: *„Odkud jsme a čím jsme se stali; odkud pocházíme a kde jsme se octli; kam spěcháme a z čeho jsme vykoupeni, jak je to s naším narozením a jak je to s naším znovuzrozením?“*⁵ Rozvržení otázky je dualistické. Vymezuje mezi světem hmatatelným a světem, který je protipólem tělesného světa, světem duševním. Proti sobě jsou postaveny světlo a tma, nahoře a dole, bdění a spánek, duch a hmota, transcendentno a antibožské. Duše původně patřila světu světla, avšak neštěstím, nedopatřením byla uvězněna do světa tělesného, světa temnoty. Zatímco svět pozemský, kolotající v chaotickém dění, pohlcuje světlo duše do stále hlubší propasti odcizení, spánku, smrti, nejvyšší bůh (světelný princip) posílá výzvu k procitnutí, jež probudí duši, která spí, k návratu do domova světla. Cesta ke světlu je cestou poznání. Cesta končí tehdy, když duše, vysvobozená ze svého tělesného vězení, splyne s božstvem. Vlastní jádro gnostického učení lze ve zkratce vymežit jakožto spekulaci *„o nebeském Člověku, který se dostal do zajetí hmoty, je roztržtý do jednotlivých lidských bytostí a chce se vrátit k nebeskému božskému prázkladu. Na tomto návratu se může podílet každý jednotlivý člověk, pokud se mu dostane poznání - gnose.“*⁶ Chápání dějin u gnostiků je cyklické, do sebe zcela uzavřené. Symbolem koloběhu je had, požíra-

⁵ tamtéž, str. 23.

⁶ tamtéž, str. 122.

jící svůj vlastní ocas⁷. Zlo ve světě je neměnitelné, vyprostit se ze zla znamená vyprostit se z tohoto světa. Aktivita člověka se neprojevuje v tomto světě, ale ve snaze uniknout ze světa; zatímco vůči cyklickému dění je zbytečné cokoli podnikat, osvobozená duše, již bylo sděleno poznání, na své cestě ke světlu (aktivní princip) může s pohrdáním shlížet na své tělo podléhající zlu, aniž by je usilovala ochránit, ze světa vymanit (pasivní princip). Duše získává vnitřní svobodu, cena za ni zaplacená je odmítnutí společenského řádu, jeho norem a kodifikací. Lidé nepoznavší gnosí zůstávají v zajetí zla, a tak může duše gnostika, osvobozená od těla, shlížet na okolostojící jako na dav, který propadl temnotě. Gnostik se cítí být součástí elity, jež sebe klade mimo dobro a zlo.

Čas v románu *Písečná kosa* rozděluje prostor na polaritu nekonečna a domova, přičemž se čas vymezuje v dualitě dění - nehybnost. Tento zásadní časový protiklad je hybatelem dalších struktur románu. Filmovým střihem, střídáním odstavců - vět a dlouhých popisných úseků se obrazy polarizují do nehybného utkvění a do bezvýznamnosti chaotického pohybu lidí. Místo bezpečí jednou opuštěné (domov) je obklopeno obzorem bezbřehosti: „*Nezáleželo tedy příliš na tom, kterým směrem vyjel z domu, pro osamělého bude nakonec každá cesta stejná.*“⁸ V prostorovém a časovém nekonečnu se rozrůstá obraz mizejícího. Proměna věcí nutí k otázce: „*Kde to jsem?*“⁹ Tento proces, v němž časné je pohlceno věčností, je nesen tichem, samotou a prázdnotou.

Protiklad dění a nehybnosti se stal ekvivalentním protikladu světa pozemského, prostoupeného zlem, a světa Božího, v němž vládne Kristus. Tento protiklad se bude nadále promítat do všech modelů společnosti. V zásadě je možno proti sobě postavit společenské normy ustanovené Řádem, který je nositelem absolutních hodnot, a původní společenství pohanů, jež odkazuje na tělesnost člověka. Je třeba již nyní zdůraznit, že modely společnosti, pokud jsou chápány ze sebe samých, nepostrádají logiku. Obraz Řádu německých rytířů odkazuje na věčnost řádu Božího. Obraz pohanského života odkazuje na čas cyklický, který podléhá přírodnímu koloběhu. Obraz dna společnosti odkazuje na nivelizaci času v okamžik, kdy jde o pouhé přežití, otrok jedná instinktivně jak zvěř.

7 tamtéž, str. 30: „Had, který pojídá svůj ocas – symbol světa podléhajícího věčnému koloběhu zrození a smrti, doložený již u starověkých Foiniciánů. /.../ Gnostikové jej pokládali za obraz světa, z něhož má být člověk vysvobozen.“

8 V. Körner: *Písečná kosa*, Praha 1995, str. 53.

9 tamtéž, str. 54.

Je příznačné, že v Körnerově pojetí Řád nijak nesleduje ortodoxní křesťansko - židovské pojetí času. Chybí zde eschatologie, která v knize *Zjevení* obnovuje Jeruzalém již na tomto světě. Řádoví rytíři byli nuceni bílé zdi Jeruzaléma opustit, z čehož vyplynuly další důsledky pro jejich ideologii; proto je třeba uvážit, jakou úlohu sehrával obraz Jeruzaléma ve středověkém světě. Ztráta svatého města, symbolu vykoupeného světa, vede ke ztrátě naděje v brzký příchod Krista a jeho dokonalého a dobrého řádu. Jestliže je Jeruzalém ztracen, uvažuje komtur Rinno, je nutno vše učinit pro to, aby zvěstovatel a nositel absolutních a věčných hodnot města - Řád, přenesl svaté město z nebe na pomíjivou zem. Přenesení se neuskuteční cestou lásky a přesvědčování, neboť tento svět propadl zlu, nástrojem se stane moc a síla. Zákony krutosti již nepřipustí další pochybení člověka: „*Lidé musí dostat takový strach, že se už neodváží hřešit.*“¹⁰ Do principů věčnosti se ovšem vloudil prvek zcela „pozemský“, strach ze zrady, jež vyplývá z boje o nadvládu uvnitř řádové pospolitosti. Navenek je proklamováno bratrství, za clonou však číhají „*cizí, zlé oči, podivně napjaté očekáváním něčeho, /.../.*“¹¹ Komtur Rinno je vzápětí zabit, ideologie řádu zapomenuta. Moc, jež byla původně prostředkem k uskutečňování ideje, se stává smyslem sama o sobě, zemský mistr Ulrich Hunneberk doporučuje vyvolávat povstání mezi ovládanými i ještě neovládnutými pohany. Moc, uzavřená sama do sebe, se rozšiřuje do nekonečna, křesťanský lineární čas je opuštěn. Faktické odmítnutí Kristových měřítek se projevuje popřením Ježíšova evangelia, jež spočívá na vykupující milosti, která je určena všem. Řádový rytíř vyznává: sám sebe svou vlastní snahou (askezí, umrtvením) dovést k vykoupení, které je uvedením do nicoty, v níž splyneme s nekonečnem. Tuto gnostickou cestu k Bohu lze nalézt jak u komtura, tak u Amalbergy. Úsilí komturovo spěje k nekonečnu, na pouti poznání odmítá ztracené matčino teplo, zmarem a smrtí vniká do chladu a noci.

Amalberžin otec byl kdysi na křižácké výpravě a dovezl od pohanů a jižních Židů tajné knihy, podle místa určení tedy knihy gnostické. Odtud pak dívka získávala zasvěcení. Jistě není náhodné, že se její pojetí gnose velice blíží křesťanské variantě této nauky. Země a nebe jsou proti sobě dualisticky postaveny. Dobrý Bůh posílá Spasitele, naproti tomu krutý Bůh trestá. Člověk vznikl sexuálním aktem anděla (kladného principu) a pozemšťanky (tělesného principu). Dualismus člověka se

¹⁰ tamtéž, str. 40.

¹¹ tamtéž, str. 42.

projevuje v protikladech duše - tělo, rozum - cit, svědomí - zvíře, dobro - zlo. Zatímco z nebe přicházejí andělé (poslové), člověk spočívající ve tmě skrze vykoupení ohněm touží k Bohu. Bloudění duše bude ukončeno až s novým příchodem Vykupitele. V zásadě se však člověk musí zbavit těla, aby přestal podléhat sexuálnímu pudu. Tělesné vězení způsobuje, že cesta utrpení, kterou uniká duše zemi, je velmi obtížná. Po oddělení těla a duše bude tělo opět nevědomé a šťastné, duše v nebi splyne se Spasitelem. V pojetí dualismu podle Amalbergy je tedy obsaženo také kladné ohodnocení těla. Tělo samo o sobě není odmítáno, dívka pouze nesouhlasí se spojením duše a těla. Proto na jedné straně dokáže shlížet na pohany s pohrdáním, ale zároveň jim závidí jejich osvobozenou tělesnost. Gnose Amalbergu na jednu stranu osvobozuje, na stranu druhou svazuje. Chtěla by odhodit veškerou svou vědomost a poddat se létu, tak jak to každým rokem pozorovala u pohanů: *„Jedno jediné léto v životě každého člověka, které dosud nepoznala, a kterého se přesto obávala.“*¹² Alwin by mohl její léto naplnit, vzhledem k ambivalenci této postavy je pochopitelné, že tak neučiní.

Když kněží Řádu v modlitbě mluví o bílých Jeruzalémských zdech, Alwin nechápe, proč jsou zmiňovány. Alwin nechápe ekvivalenci mezi nebeským Jeruzalémem, řádem Božím a řádem, který budují řádoví bratři zde na severu. To znamená, že neporozuměl transformaci řádu věčnosti do řádu pozemského, z čehož lze vyvodit Alwinovo neztotožnění se strukturami Řádu. Zakouší je zvenčí, aniž by je přijal. Alwin je poutníkem pozorně procházejícím různými modely společnosti. Pozice pozorovatele implikuje motiv ztráty místa bezpečí a motiv odcizení: kolektiv neposkytne útočiště a domov je ztracen. Svět se bude jevit jako labyrint, což odkazuje na bezcílné bloudění světem, v němž nerozhoduje otázka vnitřního smyslu, ale těkavé zkoumání věcí, neustálé odbíhání od místa pravdy: Jít *„kamkoliv, kde ještě nebyl.“*¹³ Alwin není situacemi determinován, není do nich vržen, právě naopak, volí si je. Během své cesty uskutečňuje několik voleb. Nejprve si zvolil Řád, poté se usídlil mezi pohany, vzápětí si zvolil pokání v řádových zdech, a nakonec po volbě sexuálního poklesku s neznámou dívkou se rozhodne vrátit se domů. Alwin aktivně prochází různými modely společnosti. Ambivalentní pozice hrdiny je důsledkem porušení veškerých norem, které dané společnosti Alwinovi ukládaly. Zároveň si však nevytváří odlišnou koncepci norem, eklekticky přejímá ty, které se zrovna

¹² tamtéž, str. 80.

¹³ tamtéž, str. 180.

naskytnou, a vzápětí je odhazuje. Pohyb v labyrintu tak není vyveden do ráje srdce. Tento rys ovšem v žádném případě neukazuje na středověkou společnost, neboť takto vnímá svět člověk tohoto století. Proto se Alwin modlí modlitbu moderního člověka, postrádá totiž jistotu Boha: „/.../ jsem tak ubohý a tak rychle tě umím zradit, že se mi celá víra v tebe zmenšuje v jakousi nepatrnou lidskou tečku v širém moři. Ztrat' mne, ale nenechávej mne zemřít, /.../."¹⁴ Je příznačné, že Alwinovi (na rozdíl od středověkého člověka) záleží více na životě než na spasení. Touto existenciální rovinou Alwinovy osobnosti však ještě prostupuje rovina jiná, rovina gnostického vykoupení, které zůstává nezavršeno. Pohyb hrdiny se promítá do vertikály sestupu a opětovného vzestupu. Alwin nejprve opouští domov, vstupuje do světa, sestupujíc prochází několika společenskými řády, až se ocitá na dně společnosti. Alwina proměňuje poznání jejich struktur, aniž by některou přijal za svou. Vnitřní ztotožnění by jej uvedlo do nepravdy a do úplného zapomenutí na domov. Zjevení pravdy k němu přichází dvakrát, vždy ve snu a vždy mu je ukazuje zasněžená gnoze, Amalberga. První zjevení (v domě Amalbergů) mu objasňuje gnostickou zvěst, druhé zjevení (v řádové cele) jej nechává rozpomenout se na domov. Návrat se neuskutečnil, Alwin umírá v bitvě u Lehnice. Vykoupení gnoze je nakonec zpochybněno ambivalencí.

Ambivalence postavy Alwina se projevuje v jeho možnostech, neboť vše je mu dovoleno. Jestliže komtur pokládá řád, který na sever přináší rytíři z jihu, za věčný, pak Alwin skepticky popírá jeho absolutnost a zdůrazňuje pomíjivost řádu. Podle Alwina jen pohanské slunce je věčné: „Nový koloběh života, neustálý pohyb v dunách a nevyzpytatelném písku. Jenom my už tu nebudeme, /.../."¹⁵ Také ve vztahu k Amalberze se ukazuje Alwinova skepse, tam kde ona vidí propast, on spatřuje nehlubokou jámu. Nejprve se mu zdá nejšerednější ženou na světě, vzápětí ji vidí jako krásnou. Popírání absolutní trvalosti křesťanství a snižování kurtoazního ideálu ženy zajisté nelze ztotožňovat se středověkem. Alwin sice tvrdí: „Já pro sebe štěstí nechci“¹⁶, ale tím naopak potvrzuje, že cílem, k němuž usiluje dospět, je právě jeho nalezení. Touha po štěstí je posedlostí člověka novověku, který místo toho, aby usiloval o fenomenální bytí, se snaží vlastnit. Již samotné chtění předpokládá vlastnění. Člověk středověku se naopak přičiňoval skloný

¹⁴ tamtéž, str. 74.

¹⁵ tamtéž, str. 94.

¹⁶ tamtéž, str. 95.

k vlastnění popřít, cílem středověkého člověka bylo usilování o spásu skrze pomoc ubohým. Alwin je sice otevřenou možností, tím však, že ani jeden společenský model nepřijímá za svůj, se jeho zdánlivě neko-nečná cesta mění v cestu jedinou, cestu bludného poutníka, čímž je potvrzována Körnerova skepse. Ovšem rozpor mezi možností volby a determinovaností nelze pozorovat v kolektivistickém středověku, v němž nenalezneme takovou míru individuality, takovou míru atomi-zace a osamělosti, jak ji v románu představuje postava Alwinova. Základním rysem románu je **proměna** Alwinova vidění. Z této proměny vyplývá jednak jeho bloudění, jednak jeho ambivalence a jeho skep-se. Tato proměna stojí v rozhodné opozici proti **stálosti, neměnnos-ti** (zvýrazněno autorem, pozn. R. D.) kategorií ve středověkém myšle-ní. Alwin se neztožní ani s vykoupením gnose, zato však přejímá její negativní obraz pozemského světa, takže se v jeho postavě prolínají přinejmenším dvě roviny: existenciální a gnostická. Ačkoli obraznost románu zčásti odpovídá obraznosti středověku, nelze jej prohlásit za odpovídající historické skutečnosti; čtenář vidí fiktivní svět románu Alwinovým očima, které nazírají na dění pohledem člověka dvacátého století.

Jan Patočka v úvahách o dějinném a předdějinném světě uvádí mýtus jako uzavřený a dějiny jako otevřený čas.¹⁷ Chaos, hrozivý a hro-zící nás pohltit, nám nejprve brání otevřít se nebezpečí, jež se v něm naskytá. Útočiště hledáme v mýtu, který nás má před chaosem ochrá-nit. V okamžiku, kdy prohlédneme mýtus jakožto klamný, odcizujeme se původnímu světu, jenž nám poskytoval ochranu, a otevíráme se dějinám. Otevřené dějiny potřebují aktivně myslícího člověka. Každé vysvětlení, které by trvalo na úplném a dokonalém obrazu světa, by dějiny uzavřelo, člověk by se stal opět pasivním. Gnostický čas jsme charakterizovali jako do sebe uzavřený a tedy nikdy nekončící zlo, proto uzavřenost tohoto času a gnostické vysvětlení o pádu člověka definujeme jako mýtus. Souhrnně řečeno: negativní obraz světa poda-ný gnosí je mytický. Také Körner chápe časovost mytickou, synkrezí do ni vkládá prvky především gnostické, avšak postrádáme u něj možnost vykoupení ze zla, tedy ono kladné přitakání, které je charakteristické pro gnostický vzestup.

Tak jako je vztah mezi uzavřenými dějinami a uzavřenou duší, tak také mezi otevřenými dějinami a otevřenou duší. Podle Jana Patočky uzavřenou duší charakterizuje ohraničenost do sebe sama a z ní vyplý-

17 J. Patočka: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990.

vající absolutnost a nekonečnost, taková duše se může setkat jen sama se sebou, kdežto otevřenou duši lze charakterizovat otevřeností vůči druhým lidem a vědomím vlastní konečnosti.¹⁸ Körner ve svém díle stále zřetelněji člení postavy na katy, oběti a svědky. Čím vyhraněnější jsou tyto osobnostní kategorie, tím pasivnější je jednání postav. Katé jsou začleněny tím, že se stávají nástroji obecného koloběhu zla; oběti jsou podřízeny katům a svědkové, pozorující toto dění, nejsou schopni nekonečné opakované zlo zlomit. Tato determinovanost naštěstí není úplná. Pokud se jí postavy vymknou, prožívají svůj vlastní čas, různými způsoby pečují o svou existenci, jak to můžeme pozorovat u Alwina (román *Písečná kosa*) i u sv. Vojtěcha (román *Smrt sv. Vojtěcha*). Naopak podřízení se vede ke ztrátě „vlastního“ času, což postavy vnímají jako životní prohru (novela *Psí kůže, Oklamany*). Uzavřená, gnostickým mýtem předurčená duše upadá do zapomenu-tosti na sebe sama, rezignuje na vazby k okolním lidem.

Körnerovo východisko lze spatřovat v analýze existenciální situace, tak jak byla podána v novele *Adelheid*. Jakým způsobem však autor mohl dospět od existenciální analýzy až ke gnostickému mýtu? Existenciální filosofie a gnostikové kladli společné otázky. To umožnilo gnostikům zachytit cosi z existenciální situace člověka. Ekvivalence mezi oběma myšlenkovými směry pomohla autorovi přijmout gnostické pojetí času, což jest do sebe uzavřené, nikdy nekončící dění zla. Negativní obraz světa, jenž je příznačný jak pro gnosi, tak pro Körnera, otevřel jeho dílu novou kategorii absurdna (román *Lékař umírajícího času*). Tato kategorie jej oddaluje od čistě existenciálních analýz, v nichž se absurdno sice vyskytovalo, ale nepřevažovalo. Tato nová kategorie však posiluje původní negativní obraz světa, je vytvářen synkretický dualistický mýtus, což ostatně odpovídá dnešnímu směřování doby, jež si říká postmoderní. S postupným zesilováním negativního obrazu světa se zeslabuje aktivita hrdinů vůči času - zlu. Pasivita a determinovanost hrdiny vrcholí v novele *Oklamany*. Můžeme si jen klást otázku, proč je skepse tak důsledná. Přinejmenším lze ukázat na několik příčin: smrt Körnerova otce, obraz ztracené generace, kterou poznamenala padesátá léta, odraz normalizačních let, distance od „postmoderní“ nezávazné hry v umění. Osvětlí však tyto důvody podmanivost autorových děl?

Starověké gnostické učení obsahovalo přitakání, a to v podobě vze-stupu člověka k Bohu. Kdysi bylo možno splynout s Nejvyšším. Körner

18 J. Patočka: Komenský a otevřená duše. Srovn: Komeniologické studie II, Praha 1998, str. 337-351.

naproti tomu dokáže vynikajícím způsobem pracovat s faktem, že víra v Boha je dnes založena na absurdních rozporech, takže může docela snadno ztratit svou útěšnost a zakotvenost. Neexistence jakéhokoli kladného přítakání vytváří tísnivou atmosféru. Autor v nás rozechvívá citlivé místo, vždyť svět je vskutku možno nazírat tak, jak je viděn v Körnerových dílech, vysvobozující pohyb vyzní většinou do prázdna, Bůh dnes z úzkosti nevytrhuje. V Körnerově pojetí času spatřuji nebezpečí pro jeho tvorbu. Obraz jeho světa se může stát snadno schematem. Dějiny v jeho díle se do sebe uzavřely, ale člověk je přece otevřená možnost! Jistěže autorovo pojetí času nepostrádá sugestivních rysů, zvláště tehdy, je-li vůči času zachována možnost volby (*Písečná kosa*), nebo pokud člověk nerezignuje (*Smrt sv. Vojtěcha*). Avšak nad *Oklamaným* si klademe otázku: a jak dál? Radikální nihilismus nás nedovede ke katarzi ani v rovině existenciální, natož umělecké. Člověku je zapotřebí světla.