

Vysvobozený Tantalos: cesta od hladu k nasycení v díle Simony Weilové

bakalářská práce

**Ústav filosofie a religionistiky
Filosofická fakulta
Univerzita Karlova**

**Štěpán Smolen, obor religionistika
vedoucí práce: PhDr. Milan Lyčka**

OBSAH

1. Úvod

- 1.1. Osobnost a dílo Simony Weilové
- 1.2. Problematika studia autorčiných spisů
- 1.3. Vymezení tématu práce
- 1.4. Postup zkoumání a použitá literatura

2. Podobenství o Tantalovi

3. Tantalos hladovějící

- 3.1. Výchozí jistota hladu
- 3.2. Popírání hladu

4. Tantalos hledající

- 4.1. Hledání a potřeba
- 4.2. Hledání a krása
 - 4.2.1. Hledání krásy a prvotní hřích
- 4.3. Hledání a imaginární projekce
 - 4.3.1. Horizontální projekce
 - 4.3.2. Vertikální projekce

5. Tantalos čekající

- 5.1. Pojmy vztahující se k čekání
 - 5.1.1. *Rester immobile* ("zůstat bez hnutí")
 - 5.1.2. *Attendre* ("čekat")
 - 5.1.3. *La patience* ("trpělivost")
 - 5.1.4. *Renoncer* ("zřít se") a *implorer* ("úpěnlivě prosit")
- 5.2. Dvě podoby čekání
 - 5.2.1. Negativní
 - 5.2.2. Afirmativní

6. Tantalos nasycený

- 6.1. Tíže a milost
 - 6.1.1. Milost a svobodná vůle
 - 6.1.2. Setkání s milostí
- 6.2. Pravý Bůh a falešní bohové
 - 6.2.3. Falešní bohové
 - 6.2.4. Pravý Bůh
- 6.3. Nasycení Tantala
 - 6.3.1. Kříž
 - 6.3.2. Eucharistie
 - 6.3.3. Nadpřirozené poznání

7. Závěr

- 7.1. Odpověď na hlad
- 7.2. Weilová v průsečíku křesťanství a ateismu
- 7.3. Weilová v průsečíku křesťanství a universalismu

Bibliografie

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a použil výhradně citovaných pramenů.

Štěpán Smolen

Souhrn

Předkládaná práce se zabývá myšlením francouzské filosofky Simony Weilové (1909-1943). Na základě výkladu krátkého textu podobenství o Tantalovi obsaženého v autorčiných zápisnicích hledá v kontextu jejího díla odpověď na otázku po možné cestě k hrdinovu vysvobození, po možném nasycení jeho duchovního hladu. V druhém plánu si exegeze zmíněného příběhu klade za cíl osvětlit základy náboženské metafyziky Simony Weilové a takto ukázat, v jakém smyslu se její myšlení nachází v dvojím průsečíku mezi křesťanstvím a ateismem a mezi křesťanstvím a náboženským universalismem.

Tantalovy pokusy dobrat se vlastním úsilím nasycení jsou odsouzeny k neúspěchu. Může pouze čekat v úpěnlivé prosbě do neznáma. Zaujme-li takovýto postoj, Bůh k němu podle Weilové sám sestoupí a nasytí jej. V souladu s povahou svého sebevyprazdňujícího božství pak odsouzení ukazuje, že již zřeknutí se honby za nasycením, že již čekání, je neuvědomělým následováním pravého Boha, který se na rozdíl od falešných božstev dobrovolně vzdává svého majestátu, ustupuje ze své vševládnosti a sestupuje k člověku. Tantalos je tedy zachráněn již ve chvíli, kdy rezignuje na hledání potravy, ne však na svůj duchovní hlad. Nasycení se mu pak dostane skrze explicitní poznání smyslu takového postoje v zrcadle učení o Božím dobrovolném stvořitelském a vykupitelském sebeumenšení.

anotace

Předkládané práce se zabývá myšlením francouzské filosofky Simony Weilové (1909-1943). Na základě výkladu krátkého textu podobenství o Tantalovi obsaženého v autorčiných zápisnicích hledá v kontextu jejího vlastního díla odpověď na otázku po možné cestě k hrdinovu vysvobození. V druhém plánu si exegeze zmíněného příběhu klade za cíl osvětlit základy náboženské metafyziky Simony Weilové a takto ukázat, v jakém smyslu se její úvahy nacházejí v dvojím průsečíku mezi křesťanstvím a ateismem, mezi křesťanstvím a náboženským univerzalismem.

OBSAH

1. Úvod	1
1.1. Osobnost a dílo Simony Weilové	1
1.2. Problematika studia autorčiných spisů	2
1.3. Vymezení tématu práce	3
1.4. Postup zkoumání a použitá literatura	4
2. Podobenství o Tantalovi	5
3. Tantalos hladovějící	6
3.1. Výchozí jistota hladu	6
3.2. Popírání hladu	7
4. Tantalos hledající	9
4.1. Hledání a potřeba	9
4.2. Hledání a krása	9
4.2.1. Hledání krásy a prvotní hřích	11
4.3. Hledání a imaginární projekce	11
4.3.1. Horizontální projece	11
4.3.2. Vertikální projekce	13
5. Tantalos čekající	15
5.1. Pojmy vztahující se k čekání	15
5.1.1. <i>Rester immobile</i> ("zůstat bez hnutí")	15
5.1.2. <i>Attendre</i> ("čekat")	16
5.1.3. <i>La patience</i> ("trpělivost")	17
5.1.4. <i>Renoncer</i> ("zřít se") a <i>implorer</i> ("úpěnlivě prosit")	17
5.2. Dvě podoby čekání	17
5.2.1. Negativní	18
5.2.2. Afirmativní	18
6. Tantalos nasycený	21
6.1. Tíže a milost	21
6.1.1. Milost a svobodná vůle	21
6.1.2. Setkání s milostí	22
6.2. Pravý Bůh a falešní bohové	23
6.2.1. Falešní bohové	24
6.2.2. Pravý Bůh	24
6.3. Nasycení Tantala	25
6.3.1. Kříž	27
6.3.2. Eucharistie	28
6.3.3. Nadpřirozené poznání	30
7. Závěr	32
7.1. Odpověď na hlad	32
7.2. Weilová v průsečíku křesťanství a ateismu	32
7.3. Weilová v průsečíku křesťanství a universalismu	33
Bibliografie	34

1. ÚVOD

1.1. Osobnost a dílo Simony Weilové

Dílo francouzské filosofky a náboženské myslitelky Simony Weilové (1909-1943) představuje badatelskou výzvu. Je těžko zařaditelné a nestřídmou šíří svého záběru zároveň odpuzuje i láká. Stejně jako její spisy i její život je plný paradoxů a četné biografie tuto ženu představují na škále od svěťice až po hysterickou anorektičku.¹

Autorčiny nejdůležitější filosofické, teologické a spirituální texty byly vydány až několik let po její smrti a záhy jí vydobily místo mezi významnými autory křesťanské duchovní literatury 20. století. O jejím díle s uznáním hovořili dokonce i papežové Jan XXIII. a Pavel VI.² Už sama tato skutečnost však zní paradoxně. Weilová je totiž dítětem sekulární Francie první poloviny minulého století. Její rodiče byli židovského původu, ale bez vyznání, a dostalo se jí tedy světské výchovy. Dříve než Bibli poznávala řecké mýty a klasicistní dramata. A též později to bude spíše řecký platonismus a stoicismus než hebrejská tradice, co jí otevře cestu k evangeliím.³ Během mládí však náboženství nevěnuje pozornost. Jako studentka filosofie na *École normale supérieure* se zajímá spíše o politiku, uchváčena tak jako mnozí její vrstevníci komunistickou ideologií. Vychází ze stejného intelektuálního klimatu jako Jean-Paul Sartre nebo Simone de Beauvoirová, která ostatně na univerzitě byla její spolužačkou.

Později však zavrhuje marxismus a od poloviny 30. let v jejích spisech narůstá zájem o mýty a náboženství. Píše o Kristu, o vtělení, o kříži a o významu svátostí, aniž by však sama byla pokřtěna. Své úvahy o vstupu do římskokatolické církve nikdy nezavršila. Zůstala vědomě před jejím branami a dokonce i na smrtelném lůžku odmítla kněze.⁴

Weilová podle vlastních slov stojí „v průsečíku křesťanství a všeho ostatního.“⁵ Prohlašuje se za křesťanku, což jí však neuzavírá cestu k jiným náboženstvím, především k jejich mýtům.⁶ Pro religionistu se tato pomezí oblast, do níž autorka sebe samu staví, může zdát obskurní a eklektická. V jednom z jejích zápisníků například nalezneme dlouhý nekomentovaný výčet předobrazů Krista, který zahrnuje mimo jiné Osirida, Dionýsa, Persefonu, Jóba, Antigonu, Ódina, Melchisedecha, Kršnu a několik postav z pohádek bratří Grimmů.⁷ Takovýto seznam, zdá se, svědčí o svévolném imaginativním rozletu a přímo odrazuje od seriózního studia. Zápisníky Simony Weilové, stejně jako její eseje a dopisy, jsou přitom podobných odkazů sahajících od Platóna až k Bhagavadgítě, plné.

Autorčino myšlení se na první pohled jeví jako příklad synkretismu bez hranic. Další čtení však ukazuje, že ona zprvu odrazující šíře záběru skrývá několik základních motivů, principů a vzorců,

1 Klasifikaci biografí od hagiografických až po skeptické uvádí John Hellman: *Simone Weil. An Introduction to Her Thought*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1982, s. 4.; Autorkou patrně nejpodrobnějšího a zároveň nejčastěji citovaného dvojsvazkového životopisu je pak Simone Pétrement: *La vie de Simone Weil*, vol. 1 a 2., Librairie Arthème Fayard, Paris, 1978, 446 a 526 s.

2 Hellman: *Simone Weil*, s. 1.

3 Cf. Maurice Schumann: "Présentation de Simone Weil", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 17.

4 Cf. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, s. 516-7.

5 Simone Weil: "Autobiographie spirituelle", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 54.

6 Mnoho příběhů z mytologie a folklóru různých náboženských tradic podle ní vyjadřuje křesťanské pravdy. Cf. Simone Weilová: *Duchovní autobiografie*, 1. vydání, z francouzštiny do slovenštiny přeložil Andrej Záthurecký, Kalligram, Bratislava, 2006, s. 186.

7 Simone Weil: *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, s. 290-1.

kteře Weilove slouží jako pojítka mezi zdanlive nesouvisejícími tématy. Některé termíny i jejich dvojice - jako například hledání a čekání, hlad a nasycení, tíže a milost - se v textech vynořují stále znovu a v autorčině perspektivě přemostřují ony v čase a prostoru vzdalene fenomény. Nelze zde tedy hovoří v pravém slova smyslu o synkretismu – autorka se nesnaží sestavit nějaké nove náboženství z jevů, které si nasbírala z runzych naboženstvy tradic, nýbrž v těchto runzych tradicích nalézá roztroušeny projevy jedné a transcendentní pravdy. Autorčině přístup je spíše universalisticky než synkretický.⁸ Ale ani její universalismus není bez hranic, nýbrž je otevřen jednotlivým náboženstvím do té míry, nakolik odpovıdají její vlastní naboženstve metafyzice.

Ve své přacı jsem se původně chtěl soustředit prave na tuto originální naboženstve metafyziku, která dokaze propojit Osirida s Kršnou. S takto vágně formulovaným cílem samozřejme nevystaım. Téma bude nutno vymezit mnohem konkrétnější, ale v pozadí mého zkoumání bude i nadále skryta otázka po tom, jakým způsobem Weilová stojí v přıseıku křesťanství a vřeho ostatního. Přıčemž tímto "vřıším ostatním" jsou jednak míněny ony nesčetne naboženstve tradice, k nimž autorka odkazuje, je jím vřak také míněn ateismus, neboť v jejím díle, jak ukazeme, hraje důležitou roli kritika náboženství jako mozneho zdroje iluzorních útěch. Její texty obsahují v jıstem smyslu teologii a spiritualitu otevřenou pro sekulárního člověka.

1.2. Problematika studia autorcinych spisů

Vymezit téma konkrétnější je nelehké. Relevantní spisy Simony Weilove, které sestavají prevazne z poznámek v zapısnıcıch, z dopisů a z několika esejů, jsou totiž zároveň neucelene a provazane.⁹

Ona neucelenost vzdoruje pokusům o syntézu a systematizaci. Autorciny často kryptické zapısnıky obsahují vedle sebe úryvky z Nového zákona, z řeckych dramat, z Platóna i z indickych naboženstvy textů. Vedle toho se zde nachazejı odkazy na mytologie runzych národů a též autorciny vlastní mýty. Z takovéto změtí poznámek lze dobře sestavit výbor citátů, avřak představit je jako koherentní celek je obtızne. Ani eseje Simony Weilove, a jsou zdanlive přístupnější, neboť obsahují jíž hotove teze, nejsou přehledne a postupují v argumentaci klikatymi stezkami, na nichž se lze setkat s desıtkami odkazů na plejádu literárních děl, mytdů a naboženstvy fenoménů.

Témata v jejích textech jsou zároveň křehce provázána. Úvahy o řkolnım studiu obsahují postřehy o modlitbě, matematické důkazy jsou zase spjaty s metafyzickymi spekulacemi. Jednotlive spisy jsou propojeny souvislostmi, které jsou pochopitelne nejlépe ve vnitřním kontextu autorcinı díla. Analýza pouze jednoho textu vytrženého ze souvislostí by tedy byla pravdepodobne – stejne jako pokusy o syntézu – redukujıcı. Bude tedy nutne najít střední cestu mezi syntetickým a analytickým přístupem, takovou která by dbala zároveň na neucelenost i provázanost jejích spisů.

Zároveň je třeba myslet na to, že za změtí zdanlive nesouvisejıcıch témat Weilová hledá urıdite

8 Universalismus Simony Weilove je kristocentricky a má málo společného se synkretismem - více viz: Hellman, *Simone Weil* s. 95.; Autorka s uznáním hovoří o řecké filosofii (zejména o Platónovi a stoicismu), o egyptském kultu Osirida, o katarství í o nekterych aspektech buddhismu a hinduismu (cf. Stephen Plant: *Simone Weil*, edice Fount Christian Thinkers, Harper Collins, London, 1996, s. 90). Naopak zmínky o judaismu a islámu jsou v jejích spisech vzácnější a povětšinou negativní. Klíč k tomuto zvlastnımu rozelenı naboženstvy a filosofickych tradic vyjasníme v přıbehu prace (viz kapitolu 6). V souvislosti s universalismem Simony Weilove je též vhodne zmınıt její odmítání dějinného pokroku ve vztahu k pravdě, která se podle autorky nabízí vřdy a vřude vřem, kdo po ní touží – cf. Weil, *La connaissance surnaturelle*, s. 23 a 270.

9 Leslie Fiedler uvadı v předmluve k anglickému vydání výboru *Attente de Dieu* (Simone Weil: *Waiting for God*, z francouzřtiny přeložila Emma Craufurd, Harper Colophon Books, New York, 1973, s. 29) třı charakteristiky autorciny metody: vyjadřování extrémních stanovisek za užití paradoxů, hledání rovnováhy potikladů a výklad za pomoci mytdů.

přesné a jednoduché zákonitosti, které jednotlivé fenomény propojují. Autorka píše: „*V oblasti vztahů mezi člověkem a nadpřirozenem je třeba usilovat o více než matematickou přesnost.*“¹⁰ Téma této práce by tedy mělo být zvoleno tak, aby tyto vnitřní zákonitosti v jejím myšlení alespoň poodkrývalo.

1.3. Vymezení tématu práce

Zvolil jsem si k interpretaci jeden velice krátký, méně než 350 slov čítající, text z autorčiných posledních zápisníků. Jedná se o převyprávění závěru řeckého mýtu o Tantalovi, Diovu synu, jenž byl za své prohřešky proti bohům uvržen do Tartaru. Zde musí navěky stát s nohama ponořenýma ve vodě, z níž se nemůže napít, a navěky hladovět pod stromem obsypaným ovocem, jehož větve pokaždé unikají před dotykem. Nad jeho hlavou se navíc naklání balvan, který jej hrozí kdykoliv zavalit.¹¹

Weilová se netáže po smyslu tohoto mýtu v kontextu řeckého náboženství, nýbrž používá jej jako osobité podobenství o člověku a jeho situaci ve světě. Příběh je jí podnětem k úvaze o duchovním hladu a nasycení. Autorka dokonce naznačuje způsob, jak by podsvětní odsouzenec mohl být vysvobozen.

Ono krátké podobenství bude osou této práce. Nebudu se zabývat ani Kršnou ani Osiridem, nýbrž zaměřím veškerou pozornost pouze na Tantara v naději, že podrobná studie tohoto jednoho případu osvětlí autorčino myšlení lépe než by to bylo možné v případě širšího, avšak nutně vágnějšího tématu. V souvislosti s tímto textem budu hledat odpověď na jedinou, avšak navýsost důležitou otázku: Jak by mohl podle Weilové Tantalos dojít nasycení?

Autorka sice nechává odsouzence pro jeho hloupost navždy hladovět, poukazuje však na možnost, že by tomu mohlo být jinak. V jejích textech je možné najít bližší popis toho, jak si naplnění duchovního hladu představuje. Mým cílem bude podrobně poukázat právě na tuto možnost nasycení. Vysvětlím v čem podle Weilové spočívá kontrast mezi hledáním Boha a čekáním na něj i to, jakým způsobem je druhá z těchto možností pro podsvětního hrdinu spásonosná. V další fázi poté zasadím postoj čekání do kontextu autorčiny náboženské metafyziky, v níž hraje dominantní roli představa Boha zřikajícího se svého majestátu, vzdávajícího se vševlády a sestupujícího k člověku. Vysvětlím také, co se na odsouzencově situaci může změnit skrze vhléd do této metafyziky.

Nebudu se věnovat analýze textu mimo kontext. Namísto toho se pokusím o rekonstrukci Tantalovy cesty k nasycení na základě dalších autorčiných spisů ze stejného období. Zaměřením na jeden osový text bych chtěl uniknout z pasti přílišné širší souvislosti, které by překážely koherentnosti. Zároveň se však takto vyvaruji oné druhé pasti, jíž je příliš úzký pohled, který by pomíjel vnitřní provázanost autorčina díla.

Tantalova cesta za potravou nás snad též dovede k lepšímu pochopení odpovědi na onu otázku, jakým způsobem je Weilová myslitelkou dvojího průsečíku křesťanství s náboženským universalismem a křesťanství s ateismem.

10 Simone Weil: *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris, 1948, s. 133.

11 Bližší informace k mýtu o Tantalovi lze nalézt například u Kerényiho: *Die Heroen der Griechen*, Rhein-Verlag AG, Zürich, 1958, s. 68-72.

1.4. Postup zkoumání a použitá literatura

Podobenství o Tantalovi se budu věnovat ve čtyřech stupních, z nichž prvním je vlastní stav hladovění a posledním nasycení. Dvě prostřední kapitoly pak budou věnovány hledání a čekání, dvěma protikladným postojům, které hrají v autorčiných úvahách zásadní úlohu.

Vzhledem k povaze tématu bude důraz kladen především na práci s relevantní primární literaturou. Jedná se o autorčiny spisy z let 1938-1943, přičemž první z těchto dat je přibližným počátkem jejího zájmu o náboženská témata a druhé je rokem jejího úmrtí. Mezi těmito texty pro nás budou zvláště důležité tři skupiny:

a) Poznámky v zápisnicích – ty cituji obvykle z výborů *La Pesanteur et la grâce* a *La Connaissance surnaturelle*, případně z druhého a třetího svazku sešitů vydaných v rámci sebraných spisů Simony Weilové.¹²

b) Eseje – důležitým zdrojem jsou dva texty, které patří k autorčiným nejznámějším, "L'amour de Dieu et le malheur" a "Formes de l'amour implicite de Dieu".¹³ Zároveň však pracuji s esejí hůře dostupnými a v sekundární literatuře méně citovanými, které jsou obsaženy ve výboru *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*.¹⁴

c) Dopisy – podstatná je především korespondence s katolickým knězem otcem Perrinem, s nímž autorka konzultuje svůj duchovní život i své názory a pochybnosti týkající se náboženství.¹⁵

Používám vlastní překlady z francouzštiny. Jeden výbor z autorčiných spisů je též dostupný v českém a jeden ve slovenském jazyce.¹⁶ Tam, kde to bylo možné, jsem je při překládání konzultoval.

Sekundární literaturu, jíž je ve světových jazycích k dispozici hojně, užívám především pro doplnění kontextu a případně na ni též odkazuji v poznámkách. Kladu však větší důraz na primární texty. O Tantalově hladu a nasycení lze více povědět na základě vlastních autorčiných spisů než za pomoci syntetizujících a systematizujících studií jejího díla.

12 Simone Weil: *Cahiers Vol. 2, septembre 1941-février 1942*, edice Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 1997, 723 s.; Simone Weil: *Cahiers Vol. 3 février-juin 1942*, edice Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 2002, 673 s.

13 Simone Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", in: *Oeuvres*, ed. Florence de Lussy, Gallimard, Paris, 1999, s. 692-716.; Simone Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", in: *Oeuvres*, ed. Florence de Lussy, Gallimard, Paris, 1999, s. 719-763.

14 Na jednotlivé texty z tohoto výběru odkazuji v práci jednotlivě. Viz bibliografii.

15 Simone Weil: "Autobiographie spirituelle", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 35-62.; Simone Weil: "Dernières pensées", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 68-84.

16 Simone Weilová: *Dobro, mez a rovnováha*, vybrala, přeložila a doslov napsala Eva Formánková, Mladá fronta, Praha, 1996, 177 s.; Simone Weilová: *Duchovní autobiografie*, 222 s.

2. PODOBENSTVÍ O TANTALOVÍ

„Tantalos obklopený pokrmy a nápoji, jež mu ani nejvypjatější, nejzoufalejší úsilí nedovolí uchopit.

Tak je tomu s lidmi a dobrem. Dobro lidi obklopuje ze všech stran, bez ustání se jim nabízí a sebesilnější vůle, sebehorlivější úsilí jim z něj nedovolí uchopit ani kousíček.

Nezkoušet to, zůstat bez hnutí stát, v tichosti úpěnlivě prosit.

Kdyby byl Tantalos uprostřed plodů a pramenité vody zůstal docela bez hnutí stát, Dia by nakonec přemohl soucit a dal by mu jíst i pít.

Trpělivostí unavit trpělivost Boží.

Někomu, kdo setrvává bez hnutí a stejně poddajně očekává dobro, zlo nebo nepřítomnost obojího, může Bůh činit jen dobro.

Tantalos je příliš hloupý na to, aby mu i za celé věky došlo, že jeho námaha je rozhodně zbytečná a že je pro něj lepší nehýbat se.

Silnou vůlí lze získat mnoho. Jako Napoleon. Mnoho, ale ne dobro. Ani atom dobra.

Lidstvo vcelku je Tantalos.

Příběh Tantala, syna Diova, prvotního vraha (srv. Kain) je v řecké mytologii verzí příběhu o prvotním hříchu. (...)

Tantalos, poučený předchozími zkušenostmi, odvrátí zrak, zavře ústa a skousne rty, když se k němu větve obtěžkané plody nakloní. Ale když se plody už už dotýkají rtů, neubrání se a pokusí se je uchopit. V tu chvíli větve vystřelí zpět až k nebi. On se pak, plný vzteku a spalující žízně, zkusí napít z řeky, v níž stojí, ale spolyká jen písek.

Tak je to velmi často i se mnou.

V jakém smyslu jsou Tantalova muka věčná? Jsou taková, protože Tantalos není schopen jediného hnutí lásky. Kdyby se však z lásky k Diově vůli zřekl pokusů utišit žízeň a hlad, jeho trýzeň by jednoho dne doznala konce.¹⁷

17 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 274-275.

3. TANTALOS HLADOVĚJÍCÍ

Tantalova muka jsou Simoně Weilové podobenstvím lidské situace ve světě. Úryvek ze zápisníků, jemuž se budu věnovat, předkládá podobenství o Tantalovi rovnou i s alegorickým klíčem. Plody a voda života zde představují dobro, Tantalos lidstvo a Zeus Boha s velkým B. Text je bezprostředně přístupnou úvahou o nedosažitelnosti dobra pro volní úsilí a o nutnosti odevzdaného čekání.

Prostá alegorie se však patřičně zkomplikuje, zasadíme-li ji do kontextu autorčina díla. V něm se obrazy hladovění, čekání a nasycení opakovaně vynořují jako komplexní metafory duchovního života. Sám Tantalos je nepochybně více než alegorií, je archetypálním modelem lidského údělu podobně jako například jeho podsvětní kolega Sisyfos ve slavném Camusově eseji.¹⁸

3.1. Výchozí jistota hladu

Základní daností lidské situace, již Tantalos reprezentuje, je pro Weilovou hlad, tedy touha. Podsvětní hrdina může pochybovat o Diovi, o existenci plodů, o všem, co k němu skrze smyslovou zkušenost přichází. Z jistotou však ví to, že hladoví. Nemůže poznat, zda ovoce ve větvích a zurčící voda nejsou jen výplodem jeho fantazie, jen iluzí, již zplodil hlad. Hlad samotný je však pevným bodem uprostřed nejistot.

Tento "axiom hladu" je Simoně Weilové základním východiskem spirituální cesty člověka. Náboženství a ideologie slibující pravou duchovní potravu mohou být založeny na sebeklamu, avšak duše nemůže zpochybnit vědomí své odcizenosti a nenasycenosti, svou žízeň, která ji pohání k tomu, aby hledala prameny. „*Pokrmu si představujeme, ale sám hlad je skutečný*“, píše autorka v jedné ze svých poznámek.¹⁹ I když je člověk vybaven imaginací jako továrnou na iluze, jež neustává v práci, jistota hladu mu zůstává. O svém pravém domovu a o skutečné potravě nevíme nic. Nevíme ani, zda něco takového existuje. Jediným pojítkem mezi námi a neznámou dokonalostí je právě touha.

Předmětem této touhy – oněmi plody a vodou z textu o Tantalovi – je dobro. Co je však dobro? To, o čem nevíme nic víc, než že je to odpovědí na duchovní hladovění. Je to jméno, jehož obsah je pro člověka ve stavu duchovní nenasycenosti naprosto neznámý. „*Toužím jedině po dobru (...)*“, píše Weilová, „*ale o jediném předmětu své touhy nevím zhola nic – znám jen jeho jméno.*“²⁰

Podobně se autorka zmiňuje též o Bohu: „*Bytost, o níž víme jen, jak se jmenuje a že je dokonalá, avšak vůbec nic dalšího. (...) To je Bůh.*“²¹ Oba termíny jsou zde ekvivalentní – jen jeden je vzat z filosofického a druhý z teologického slovníku.²² V obou případech se však jedná o označení pro neznámý předmět touhy, pro dokonalost zcela přesahující přítomnou zkušenost hladovějícího člověka.

Termíny "dobro" a "Bůh" je možno za pomoci imaginace zaplnit nejrůznějšími obsahy. Ty mohou být předmětem víry, ne však pevného poznání. Simone Weilová se však snaží dobrat toho, co je možné poznat nezvratně. S pojmem víry téměř nepracuje a když jej zmiňuje, pak odmítavě.

18 Cf. Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942, 189 s.

19 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 32.

20 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 109.

21 Ibid., s. 332.

22 Ibid., s. 267.; Cf.: Ibid., s. 275.

Ona výchozí jistota touhy po dobru/Bohu jí neslouží ani jako odrazový můstek k důkazu existence předmětu toužení. Může sice říci spolu se sv. Augustinem, že nepokojné je lidské srdce dokud nespočine v Bohu,²³ zda však existuje Bůh, v němž by bylo možné spočinout, a jaký je, o tom odmítá spekulovat. Tyto otázky nejsou přístupné zkoumání. Poznání o nich může podle Weilové přicházet pouze z druhé strany, jako zjevená odpověď na lidské čekání. Veškeré teologické a metafyzické úvahy klade autorka do závorky a věnuje se nejprve hladu, který je jistotou.

Tato snaha dobrat se nezpochybnitelného východiska pro duchovní cestu je jakousi variací na úvodní kapitoly Descartových *Meditací o první filosofii*.²⁴ Jen se zde karteziánské „myslím“ převádí na spirituální rovinu a proměňuje v „toužím.“ O každé potravě je možné pochybovat, jen svého hladu si je duše vědoma nezpochybnitelně.

3.2. Popírání hladu

Nebezpečí pro člověka spočívá ve snaze odstranit tuto jedinou výchozí jistotu, ve snaze popírat hlad. Tantalův unavený neúspěšnými pokusy dobrat se potravě, jež vždy na poslední chvíli uniká, napadne východisko: zkusí si namluvit, že není hladový. Potom přece nebude žádné plody potřebovat.

Nechme stranou otázku, zda se mu to může podařit. Předpokládejme rovnou, že za pomoci silné vůle a představivosti uspěl a nabyl přesvědčení, že je syt. Právě v tu chvíli by se však podle Weilové ocitl skutečně v pekle – oddělil by se tak totiž od jediného tenkého pojítka k věčnosti, které je člověku dáno. Zbavil by se jediné jistoty, o níž se člověk může ve vztahu k dobru/Bohu opřít. Kdo nehladoví, nemůže být nasycen. Dokud Tantalos touží, může se pro něj najít vysvobození a jeho muka jsou jen zkouškou. Když však toužit přestane, ocitá se v pekle klamně nabyté spokojenosti, odkud není záchran. Autorka přímo hovoří o dvou pojetích pekla: běžném, jímž je utrpení bez útěchy, a o svém vlastním, jímž je falešná blaženost člověka, který si omylem myslí, že je v ráji. Ona první možnost pro ni není skutečným peklem – popisuje spíše lidskou situaci na tomto světě.²⁵ Tato situace není peklem, neboť připouští záchranu. Avšak z falešné spokojenosti, z imaginárního ráje, není cesty ven.

Hlad je podle Weilové sice zdrojem utrpení, ale zároveň jediným pojítkem mezi člověkem a neznámým dobrem. „*Bytostná ne-nasycenost je kontaktem s jinou realitou, vlastněním jiného druhu.*“²⁶ Touhy je třeba se držet, ne ji nechat vyhasnout.

Na jiném místě přirovnává autorka duši k nařikajícímu hladovému dítěti: „*Když hladovému dítěti řekneme, že možná žádný chléb není, nepřestane křičet, nýbrž pláče dál. Pro duši není nebezpečná pochybnost o existenci chleba. Nebezpečí spočívá v tom, že samu sebe klamně přesvědčí, že není hladová. Může se o tom přesvědčit jedině klamem, neboť skutečnost hladu není otázkou víry, ale jistotou.*“²⁷

Touha je nepostradatelná a zároveň ambivalentní. U Weilové se setkáme s výrokem, že „*touha*

23 Cf. Aurelius Augustinus: *Vyznání*, z lat. originálu *Confessiones* přeložil Ladislav Kuncič, Kalich, Praha, 1999, kniha první, hlava I, s. 10.

24 Vlivem Descarta na myšlení mladé Simone Weilové se stručně zabývá též Joël Janiaud: *Simone Weil. L'attention et l'action*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, s. 13-16.

25 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 86.

26 Weilová: *Dobro, mez a rovnováha*, s. 43.

27 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 761.

zachraňuje“,²⁸ ale i s tvrzením, že „*touha je špatná*“.²⁹ Není to však důkazem nekoherentnosti autorčina myšlení. Oba výroky platí: „*Touha je špatná a lživá, avšak bez touhy bychom nehledali skutečné absolutno, skutečnou neohraničenost. Je třeba jít touto cestou. Nešťastné jsou bytosti, které únava připraví o doplňkovou energii,³⁰ jež je zdrojem touhy. Nešťastní také ti, které touha zaslepí.*“³¹ Hlad, je-li správně nasměrován, vysvobozuje. Tentýž hlad se však ve spojení s vůlí aktivně hledající dobro může stát prostředkem modloslužby a zdrojem nekonečné frustrace – tak jako v případě Tantala vždy znovu natahujícího ruce po unikajícím ovoci. Než se budeme věnovat oné první a v autorčině pojetí spásonosné možnosti, pohlédneme v následující kapitole nejprve na různé formy onoho nežádoucího zacházení s touhou.

28 Ibid., s. 752.

29 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 147.

30 *Énergie supplémentaire* je na jiném místě nazývána též *énergie imagitatif* (Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 161). Tato „energie“ vyvolává touhu, jež člověka přitahuje k věcem, které se mu nabízejí jako dobro a na nich se vyčerpává. Podněcuje také imaginaci k vytváření obrazů dobra např. v podobě ideologií a náboženství a taktéž na nich se vyčerpává. Kýženým cílem je však pro Simonu Weilovou uchování energie a její nasměrování do prázdna.

31 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 147.

4. TANTALOS HLEDAJÍCÍ

Tantalos si hledá potravu, aby utišil hlad. V této kapitole se zaměřím na jeho marné natahování rukou po ovoci. Představím několik paralelních výkladů tohoto pohybu a ukáži důvody jeho selhávání. Ve všech případech – ať už jsou plody pouhými plody, ať už jsou metaforou smyslové krásy či imaginárních projekcí – se navzdory odlišnostem jedná o variace jediného směřování volního úsilí k dobru. Právě to Weilová označuje za hledání.

4.1. Hledání a potřeba

Prvním nebezpečím bylo, jak jsme viděli, popírání hladu. Druhé nebezpečí hned následuje – je jím záměna viditelných plodů a vody za dobro, které je pravou potravou duše.

Simone Weilová staví hranici mezi potřebu (*besoin*) a dobro (*bien*).³² Existuje množství věcí, o nichž se člověk domnívá, že je potřebuje k životu a bez nich by zahynul. V mnohých případech si to jen namlouvá, bez jiných se však zjevně neobejde. Bez vody, bez jídla, bez vzduchu nelze dlouho přežít. Ve chvíli, kdy se nám naplnění základních potřeb nedostává, snadno uvěříme, že jsou hledaným dobrem. Člověk na poušti touží jen po sklenici vody a věří, že ona je tím jediným, co hledá. Teprve když se doplazí ke studni a utiší svou žízeň, zjistí, že má také hlad. Tak je to i s ostatními potřebami: vyvolávají touhu po věcech, které zrovna chybějí. Ve chvíli, kdy jsou však nasyceny, vyvstanou na jejich místě jiné. „*Chceme pokaždé [ještě] něco jiného.*“³³

Mnohé potřeby jsou legitimní, žádná však nesmí být zaměněna s dobrem. „*Stačí si představit,*“ píše Weilová, „*všechny naše touhy jako ukojené. Za pár chvil bychom byli zase nespokojení. Chtěli bychom něco jiného a byli bychom nešťastní, že nevíme, co chít.*“³⁴

Tantalovi může jeho kručící břicho namluvit, že šťavnaté ovoce, jež se k němu sklání, je vším, co hledá. Kdyby však přeci jen, z Diovy milosti, mohl tyto plody uchvátit, po chvílce by v sobě objevil další touhu a vydal by se na cestu za jejím utišením. Uspokojených potřeb by přibývalo, ale hlad by neustával. Odsouzenec by sice od Dia dostal svobodu pohybu, ale povaha jeho odsouzení by se nezměnila. Obcházel by svět dokola a skutečná potrava by před ním stále unikala. Učinil by mnoho kroků, ale ve vztahu k vytouženému cíli by se nepohnul ani o milimetr. Vše by zůstávalo při starém. Proto je také pro autorku Tantalos obrazem lidstva ženoucího se za naplněním nejrůznějších potřeb, avšak ve vztahu k dobru stojícího na místě.

Tantalos nemůže být vysvobozený, dokud ztotožňuje potřebu s dobrem. Ve chvíli, kdy si však uvědomí, že jeho prahnutí po plodech, je symbolem duchovní touhy, které žádná pozemská potrava nemůže zasytit, učiní první krok ke své záchraně. Ovoce, které vidí, je pouhým obrazem ovoce, které hledá.

4.2. Hledání a krása

Tantalos dále může nabýt přesvědčení, že to krása, kterou ho plody vábí, je tím, co hledá. I zde se však skrývá past – má podobu subjektivity. Podle Weilové totiž „*všichni lidé nazývají krásným*

32 Simone Weil: "Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, s. 13.

33 Ibid., s. 14.

34 Ibid.

všechno to, co miluji.“³⁵ Člověk spojuje krásu s tím, po čem touží. Pro Harpagona jsou tedy krásné peníze, pro Dona Juana ženy a pro Tantalova ovoce.

S krásou, která se v těchto předmětech ukazuje je spojen paradox, s nímž se setkáme též v našem podobenství. Šťavnaté plody a zurčící voda vyvolávají v odsouzenci bolestivou žádost. Je obklopen barvami, vůněmi a zvuky a nemůže po vši té nádheře nenatáhnout ruku. Avšak ve chvíli, kdy tak učiní, změní se prameny v prach a ovoce zmizí vysoko v nebi. Krásy se nelze dotknout. Ukazuje se pouze z určitého odstupu. V pokusu zmocnit se jí, ji člověk pošpiňuje a ztrácí.³⁶

Weilová ji s odkazem na Kanta popisuje jako „účelnost bez účelu.“³⁷ Je účelností, neboť si ji žádáme pro ni samu, ne jako prostředek k něčemu dalšímu. A přitom je bez účelu, bez konce, nelze ji vlastnit, není než příslibem. Vyvolává v člověku touhu a stává se cílem jeho směřování, neposkytuje však útěchu. „*Kráčíme k ní, aniž bychom věděli, co od ní žádat. Dává nám svou vlastní existenci. Netoužíme po ničem jiném, máme ji, a přece toužíme dál. Vůbec nevíme po čem. Přáli bychom si vykročit za krásu, ale ona je jen povrchem. Je jako zrcadlo odrážející naši vlastní touhu po dobru. Je to sfinga, hádanka, bolestně dráždivé tajemství. Chtěli bychom se jí nasytit, ale ona je jen předmětem pohledu; ukazuje se pouze z určité vzdálenosti.*“³⁸

Tantalos možná unikl nebezpečí záměny dobra za předmět své aktuální potřeby. Nechává se však svést krásou tohoto předmětu – ona sama se mu stává účelností, vyvolává v něm žádost a nutí jej, aby se k ní natahoval. Zjišťuje však, že ji nemůže vlastnit. Přiblíží-li se k ní totiž příliš, zmizí. I kdyby snad mohl plody jíst, nedokázal by tak získat krásu, jež se mu v nich ukazuje. Naopak, kdyby je pozřel, jen by zničil to, co miluje. I takto lze číst obraz vody, která vyschne při dotyku – jako destruktivní přiblížení.

Weilová v jedné ze svých poznámek píše: „*Touha je nemožností; ničí svůj předmět. Milenci nemohou být jednou bytostí ani Narcis dvěma. Don Juan, Narcis.*“³⁹ Don Juan je dobrým příkladem.⁴⁰ V každé ženě, již potká, spatřuje krásu a chce ji zachytit, chce se jí živit. Miluje kanibalsky - milované bytosti jsou pro něj potravou.⁴¹ Kdykoliv se mu však podaří dobýt lože dotyčné dámy, krása se rozplyne. Děje se tak s železnou pravidelností. To hledané mizí vždy s přiblížením. Jeho milostná dobrodružství tak odpovídají Tantalovu marnému sápaní se po plodech.

V Tantalově i Don Juanově hladu je cosi velkého. Zarputile odmítají upadnout do pekla spokojenosti a stále znovu marně natahují ruku ke kráse. Avšak důsledky jejich hledání jsou tragické: cesta k vždy unikající kráse mění živou vodu v písek a ženy vrhá do hanby. A sami hrdinové riskují, že je nakonec přemůže únava, zklamání a zoufalství. Nasytit se krásou je nemožné, avšak „*Tantalos je příliš hloupý na to, aby mu i za celé věky došlo, že jeho námaha je rozhodně zbytečná.*“⁴²

Hledá-li skutečně nasycení hladu, bylo by pro něj lepší stát a čekat. Ani takto by nemohl mít jistotu, že dospěje k cíli. Má však jistotu opačnou: kdykoliv po plodech natahuje ruce, kdykoliv jde a hledá,

35 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 735.

36 Cf.: Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 71.

37 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 735.

38 Ibid.

39 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 99.

40 Toto romantické pojetí Dona Juana jako muže neutišitelné touhy se prvně objevuje v díle E.T.A Hoffmanna - cf.: "Don Juan – úžasná událost, jež se přihodila jednomu cestujícímu nadšenci", in: *Princezna Brambilla a jiné fantastické povídky*, přeložil Hanuš Karlach, Mladá fronta, Praha, 2003, s. 194-5.; Více Leo Weinstein: *The Metamorphoses of Don Juan*, Stanford University Press, Stanford, 1959, 223 s.

41 Cf. Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 249.

42 Ibid., s. 274.

vždy je výsledek stejný - dobro, které se mu ukazuje pod závojem krásy, před ním utíká.

4.2.1. Hledání krásy a prvotní hřích

V souvislosti s krásou lze v díle Simony Weilové najít paralelu mezi podobenstvím o Tantalovi a biblickým příběhem o Adamově pádu. Tantalos není obrazem prvotního hřichu primárně kvůli vraždě svého syna, i když právě ji ve spojitosti s Kainem autorka v textu zmiňuje, nýbrž proto, že natahuje ruku po ovoci, že se – podobně jako Eva - pokouší jíst to, na co má jen hledět.

Weilová píše: „*Velkou bolestí lidského života je skutečnost, že hledění a jedení jsou dvě různé činnosti. Pouze na druhé straně nebe, v zemi obývané Bohem, se jedná o jednu a též činnost. Již děti, když dlouho hledí na koláč a pak ho téměř s lítostí zvednou, aby jej snědly, aniž by přitom mohly jednat jinak, zakoušejí tuto bolest. Možná, že neřesti, zločiny a zvrácenosti jsou skoro vždycky nebo snad vždycky ve své podstatě pokusy jíst krásu, jíst to, na co je třeba pouze hledět. Eva s tím začala. Jestliže zmařila své lidství tím, že ovoce jedla, pak opačný postoj – hledět na ovoce, aniž bychom je okusili – musí být tím, co zachraňuje.*“⁴³

Ovoce stromu poznání mělo být pro Evu pouze předmětem kontempace. Kdyby byla odolala pokušení dotknout se plodů, Bůh by jí je nakonec daroval. Jedením však zničila to, po čem toužila, a uvrhla na sebe neklid nenasycenosti.

Člověk tíhne k tomu, aby toto archetypální rozhodnutí opakoval. Již dítě, když s lítostí hledí na krásu koláče, nemůže se ubránit, aby ho nesnědlo. Nedokáže odolat této přitažlivé síle (*pesanteur*).⁴⁴ Tantalos usilující o plody, činí totéž co Eva.⁴⁵ Nemůže si na rozdíl od ní nikdy kousnout do jablka, avšak i jemu uniká krása, již hledá, právě proto, že po ní natahuje ruce; a i on by ji získal, kdyby vydržel jen stát a hledět.

4.3. Hledání a imaginární projekce

První dvě interpretace Tantalova natahování rukou po plodech byly spojeny se smysly. Odsouzenec se pokoušel uchopit viditelné ovoce. V prvním případě zaměnil potřebu za dobro a podlehl iluzi, že bezprostřední fyzické nasycení bude znamenat konec všeho hladovění. Ve druhém případě sahal po kráse, která se však při pokusu o přiblížení rozplynula.

Další formy hledání odpovědi na hlad již nejsou spojeny se smysly, ale s působením imaginace. Ta si před sebe staví obrazy dobra, ke kterým pak člověk napíná volní úsilí. Tyto imaginární projekce je možno rozdělit na horizontální a vertikální.

4.3.1. Horizontální projekce

Tantalos je zklamán unikavostí krásy. Nezná žádný způsob, jak by se mohl ovoce dotknout a přitom si je dobře vědom svého hladu. Jaká cesta mu ještě zbývá? Promítne si dobro před sebe daleko do budoucnosti a bude snít o tom, že k němu vytrvalým úsilím nakonec dojde. Domnívá se, že bude-li ruce natahovat dostatečně dlouho, třeba přeci jen jednou dosáhne cíle.

Takováto naděje vložená v budoucnost je podle Simony Weilové útěšnou iluzí k zmírnění hladu.

43 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 736.

44 Viz kapitulu 6.1.

45 Na jiném místě autorka hovoří o tom, že prvotní hřích nelze oddělit od stvoření člověka – už sama na Bohu nezávislá lidská existence je hřichem. Weil, *La connaissance surnaturelle*, s. 71.

Touha dál zůstává nenasycena, ale pokud si člověk postaví účel dostatečně daleko před sebe, může se alespoň utěšovat tím, že se k nasycení blíží. Jaký důkaz však má pro tuto spekulaci? Jak ví, že onen budoucí chléb není jen výplodem jeho hladové imaginace?

Napoleon zmíněný v textu o Tantalovi dobýval Evropu právě pro takovou vidinu dobra, k němuž snad jednou dospěje a které by zpětně ospravedlnilo všechny zločiny v jeho jménu spáchané. Za pomoci silné vůle se mu podařilo uskutečnit mnohé z toho, co si vysnil. Zanechal v dějinách hlubokou stopu, ale podle Simony Weilové nezískal ani atom dobra.

Budoucí dobro je jen náhradním vyplněním prázdnoty, již v nás otvírá hlad. Imaginace tato prázdna místa vyplňuje, je však ze své podstaty klamavá.⁴⁶ Autorka v jedné ze svých krátkých poznámek píše: „*Náhračky. (...) Napoleon myslel na budoucí pokolení. Vilém II. toužil po šálku čaje.*“⁴⁷ Ať už svou touhu po dobru upínáme k budoucím desetiletím anebo jen k páté hodině, kdy se podává čaj, užíváme budoucnost jako zdroj náhražkového nasycení.

Zatímco Vilém II. se mohl už pět minut po páté přesvědčit, že šálek čaje není poslední odpovědí na jeho touhu,⁴⁸ Napoleonův případ je složitější – a více nebezpečný. Dobro umístil do budoucnosti příliš vzdálené na to, aby kdy zjistil, že se v ní neukrývá. Napne tedy veškeré síly směrem ke své daleké vidině a celý život k ní neúnavně putuje.⁴⁹

Weilová spojuje tuto důvěru v kráčení k dobru ukrytému daleko vpředu, nejčastěji až na konci dějin, též s politickými ideologiemi. O tuto ideu se opírá zejména marxismus, ale i různé představy o spásném pokroku, ať už vědecko-technickém či ekonomickém. Spása je ukrytá tam ve vzdálených zítřcích. Tam se nachází dobro a štěstí a odpověď na všechny otázky. My k onomu vzdálenému *tam* možná ještě nedoputujeme, ale pro potomky našich potomků už jistě *tam* bude *tady*.

Simone Weilová se vůči ideologiím pokroku staví odmítavě. Předmětem její kritiky je nejčastěji marxismus, k němuž se v mládí sama hlásila. Vidí v něm kvazináboženství, jehož vyznavači vzhlížejí k budoucímu zlatému věku a uctívají dějinný pokrok.⁵⁰ „*Dokonce i materialisté,*“ píše, „*před sebe kladou dobro, které je dalece přesahuje a které jim zvnějšku pomáhá; k němu se jejich mysl obrací v pohybu touhy a modlitby. Pro Napoleona, jeho hvězda. Pro marxisty, Historie.*“⁵¹

Autorka předjímá Czesława Miłosze, který bude o desetiletí později, v době, kdy již střední a východní Evropu ovládly komunistické režimy, psát o marxistické "bohyni Historie".⁵² Náhražková náboženství vzývající boha, jenž se uskuteční na konci dějin, jsou pro ni iluzí. K dobru nelze vystoupat tím, že půjdeme vpřed.⁵³

Napoleon, marxisté a vůbec všichni lidé, kteří krácejí k dobru ukrytém v budoucnosti, anebo na konci časů, jsou jen dalšími ztělesněními archetypálního Tantara marně natahujícího ruce po ovoci. Princip zůstává stejný. Jen plody jsou tentokrát umístěny daleko vpřed.

Totéž platí i pro pokusy umístit dobro do minulosti – do představy zlatého věku, anebo v osobní rovině do vzpomínky na někdejší blaženost. Tantalos může být zachráněn, jen pokud unikne oběma

46 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 26.

47 Ibid.

48 Zde se ostatně jednalo o záměnu dobra za potřebu, o čemž jsem již pojednal v kapitole 4.1.

49 Cf. Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 276.

50 Cf. Weil: *Cahiers Vol. 2*, s. 135.; Cf. též Simone Weil: *Cahiers Vol. 1, 1933-septembre 1941*, edice Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 1994, s. 248.

51 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 276.

52 Cf. Czesław Miłosz: *Zotročený duch*, Torst, Praha, 1992, s. 24.

53 Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 702.

těmto svodům, jen pokud odmítne falešnou představu spásy ukryté v čase. Může si sice nalhávat, že k dobru stoupá, avšak ve skutečnosti stojí na místě. „*Minulost a budoucnost narušují spásné účinky neštěstí tím, že poskytují nekonečný prostor pro imaginární vzestupy. Proto je zřeknutí se minulosti a budoucnosti prvním ze všech zřeknutí.*“⁵⁴

Pro Simonu Weilovou je „*budoucnost utvořena z téže substance jako přítomnost.*“⁵⁵ Člověk si nesmí namlouvat, že budoucnost – ať už blízká nebo vzdálená - je sídlem dobra, které by nás mohlo zasytit. „*Dobře víme, že to, co máme dobrého – majetek, moc, uznání, vědomosti, láska těch, které milujeme, blahobyť těch, které milujeme – nestačí k naší spokojenosti. Ale věříme, že jednoho dne, kdy toho budeme mít ještě trochu víc, budeme spokojeni. Věříme tomu, protože si lžeme.*“⁵⁶ Lidé mají potřebu této lži, neboť je těžké vyrovnat se s prázdným prostorem, který je v jejich nitru hlouben duchovním hladem.

4.3.2. Vertikální projekce

Imaginace může dobro promítnout nejen vzad do minulosti a vpřed do budoucnosti, ale také vzhůru na nebesa. Tantalos si ve své bezmocnosti může vysnit náboženství jako lék na své strachy a tužby. Ví, že dobro není v jeho dosahu a zároveň ví, že bez dobra nemůže žít – vytesá si tedy modlu ve svých představách a složí své naděje v její uctívání.

Pro Simonu Weilovou je takto pojímané náboženství útekem k iluzím a zároveň idolatrií. Pokud Bůh člověku nezjeví svou tvář, je nebezpečné v něj věřit. Tantalos nemůže Dia hledat - neví, jak vypadá. Může na něj pouze čekat a nechat jej, aby sám promluvil. Anebo může použít Diovo jméno jako nálepku pro některou z věcí či svých představ. Tato druhá možnost je však modloslužbou.⁵⁷

Člověk má podle autorky na výběr pouze mezi klaněním se modlám a pravou adorací. Hranice mezi oběma možnostmi však rozhodně není totožná s hranicemi mezi jednotlivými náboženskými naukami nebo mezi vírou a nevěrou. „*Většina zbožných lidí je modloslužebníky.*“⁵⁸ Ti náboženství užívají jako zdroj útěch, „*kteří zaplňují prázdno a zmírňují hořkost.*“⁵⁹ V takovém případě je ateismus očistný.⁶⁰

„*Ze dvou lidí, kteří nemají zkušenost s Bohem, je mu možná blíže ten, kdo ho popírá.*“⁶¹ Popírání Boha může být ve skutečnosti popíráním model. Takový popírač odmítá dávat jmenovku "Bůh" věcem a svým představám. Odmítá, že by dobro, po němž touží, bylo dosažitelné kdekoliv ve světě a odmítá je promítat i kamkoliv mimo svět. Snáší hlad, aniž by se sápal po falešných plodech. Trpí nenasyceností, ale raději čelí prázdnotě, než aby se uchýlil k iluzím, neboť skutečné plody nikde nevidí. Toto toužebné čekání je pravou adorací. Samozřejmě ne každý ateismus je takto očistný. Stejně jako jsou mnohé formy uctívání jména "Bůh" modloslužbou, jsou jím i mnohé formy jeho popírání. Zmíněný marxismus nemůže být zdrojem žádné očisty – klaní se totiž se bohyni Historie; nedokáže unést prázdnotu, vyplňuje ji náhražkovým božstvem.⁶²

54 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 29.

55 Weil: "Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu", s. 13.

56 Ibid.

57 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 762.

58 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 276.

59 Weilová: *Dobro, mez a rovnováha*, s. 143.

60 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 117.

61 Ibid., s. 116.; Cf. též Plant: *Simone Weil*, s. 30-31.

62 Domnívám se, že s takovýmto očistným ateismem se lze setkat u pozdního Alberta Camuse – zejména v postavě doktora Rieux z *Moru* a v *Člověku revoltujícím*. Ne náhodou se stal autor těchto děl ve čtyřicátých letech 20. století jedním z prvních vydavatelů spisů Simony Weilové.

Tantalovi nepomůže, pokud se bude sápat k nebi. Takovýmto počínáním se k dobru, jež hledá, nepřiblíží. Je spíše „jako člověk, který by neustále snožmo skákal v naději, že vyskočí-li každý den o kousek výše, jednoho dne už nespadne nazpět, ale vzlétne až k nebi.“ Avšak „[k] nebi nemůžeme učinit ani jediný krok. Vertikální směr je nám zapovězen.“⁶³

Žádný vzestup duše k Bohu není pro Tantara možný, neboť neví, kdo Bůh je. Nemůže si na něj ani s Pascalem vsadit, neboť nemá tušení, kam uložit svou sázku.⁶⁴ Bude-li jej hledat, nenalezne jej. Stvořitel není v tomto světě přítomen a člověk nemá k dispozici žádné schodiště vedoucí ven ze stvořené reality. Ani imaginace není takovýmto schodištěm. Pokusy o cestu k nebi jsou ve skutečnosti jen marným skákáním na místě.

*"Není na nás, abychom věřili v Boha, ale pouze abychom nepřipoutávali svou lásku k falešným bohům."*⁶⁵ Weilová nevytyčuje hranici mezi lidmi věřícími a nevěřícími, ale mezi těmi, kteří čekají, aniž by se snažili hlad zasytit modlami, a těmi, kdo si hledají klamně útěchy a náhražková dobra. Tantalos, chce-li být zachráněn, musí odmítnout všechny vertikální i horizontální projekce. Vůli může použít jen negativně – k očištění od toho, co není Bůh, ne jako prostředek na cestě vzestupu. Očištěn od model, připoután k přítomnosti, připraven o všechny naděje, jež spřádá jeho představivost, musí zůstat stát a snášet hlad.

Vracíme se s ním tedy znovu na začátek k jeho jediné jistotě, jíž je hladovění. Všechny pokusy o nasycení se ukázaly jako nemožné bez sebeklamu. Žádná z cest, po níž se hrdina pokusil jít, ho nepřiblížila k potravě ani o krok. Zdánlivě se nezměnilo nic, avšak přece něco. Všechny ty neuskutečnitelné touhy po Bohu, po dobru a po naplnění jsou totiž podle Simony Weilové pro člověka dobré právě tehdy, když ztratí naději v jejich naplnění.⁶⁶ Když už Tantalos nemá sil, aby natáhl ruku po ovoci, když už je příliš vysílený na to, aby učinil jediný krok, může jen čekat. Právě v tu chvíli se otvírá prostor pro jeho záchranu.

63 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 752.

64 Weilová píše: „*La méthode de Pascal me paraît une de plus mauvaises possible pour arriver à la foi.*“ Weil: "Autobiographie spirituelle", s. 47. Podobné výroky proti Pascalovi se v jejím díle objevují často. Autorku popuzoval oportunismus jeho sázky na Boha. Viděla v takovém přístupu nebezpečí, že člověk uvěří vlastním iluzím.

65 Weil: "Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu", s. 13.

66 Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 698.

5. TANTALOS ČEKAJÍCÍ

Budu se nyní zabývat povahou onoho čekání, k němuž Weilová Tantalova vyzývá. Zaměřím se nejprve na pojmy, které autorka v textu užívá v souvislosti s kontrastem pohybu a stání. Po jejich vyjasnění popíši dva komplementární způsoby, jak může odsouzenec čekat.

5.1. Pojmy vztahující se k čekání

5.1.1. *Rester immobile* ("zůstat bez hnutí")

Nehybnost (*l'immobilité*) je zmíněna v podobenství o Tantalovi celkem čtyřikrát. Vzdání se pohybu směrem k plodům Weilová popisuje jako základní podmínku nasycení. Avšak doslovné čtení zde není na místě. Autorka touto metaforou nevyzdvihuje jako kýžený stav ani rezignaci ani pasivitu v pravém slova smyslu. „*Zůstat nehybný neznamena vzdát se činnosti. Jedná se o nehybnost duchovní, ne tělesnou.*”⁶⁷

Spíše než o pasivitě hovoří Weilová o "pasivní aktivitě" (*l'activité passive*)⁶⁸ nebo též o "nečinné činnosti" (*l'action non agissante*).⁶⁹ Má na mysli jednání, které není motivováno teleologicky, nýbrž kauzálně. Zaměřit aktivitu k cíli by totiž znamenalo postavit si před sebe kamsi do budoucnosti dobro a potom k němu jít. Bylo by to tantalovské natahování rukou po vždy unikajícím ovoci. Aby se člověk vyhnul tomuto riziku idolatrie a sebeklamu, je třeba „*[j]ednat ne kvůli nějakému předmětu, ale z nutnosti. (...) Otok je v tomto smyslu modelem.*”⁷⁰ Toto jednání z nutnosti stojí u kořene autorčiných úvah o spiritualitě otroctví a manuální práce. Právě v tomto bodě se její myšlení zřejmě nejvíce vzdaluje od řecké antiky, jíž je jinak hluboce ovlivněna.

Weilová dokáže totiž spatřovat hodnotu právě v bezúčelné, marné, stále se opakující dřině, která je v řecké mytologii obrazem nejhorších podsvětních trestů.⁷¹ Když zmiňuje příklad vězně v koncentračním táboře, který je dozorcem nucen celý den přenášet kámen z místa A na místo B a potom zase zpět,⁷² těžko přitom nevzpomenout na Tantalova souseda Sisyfa. Stejně jako Tantalův i jeho trest je zároveň příležitostí. Jeho námaha je bezúčelná a právě v této bezúčelnosti získává duchovní význam. Sisyfos nemůže svou práci spojit s představami budoucího dobra; valí kámen, protože musí. Jeho činnost, ač se navenek zdá stejně marná jako sahání po ovoci, se však v důležitém bodě od Tantalových muk liší. Zatímco jeden odsouzenec se svévolně natahuje k cíli, druhý se trápí s břemenem, neboť je nucen. Sisyfos se pohybuje ve světě příčinnosti, ne účelnosti. Ví, že jeho vlastní činnost mu nikdy nebude zdrojem spásy. Namáhá se a přitom ve vztahu k dobru zůstává vědomě nehybný. Pracuje v kruhu. Z tohoto zacyklení sám nemůže najít žádnou záchranu – pokud však v tomto stavu bezmoci nepřestane po dobru toužit, pak se nachází ve stavu čekání, jenž otvírá dveře milosti. Jeho kruhový pohyb je spásný, je to "nečinná činnost", zatímco Tantalos se

67 Weil: "Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962 s. 37.; Cf. též: Simone Weil: "Théorie des sacrements", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, s. 143.

68 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 752.

69 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 52.

70 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 52.; Též: *Ibid.*, s. 180.

71 Podsvětní tresty v antické řecké mytologii často spočívaly v opakovaném, nekončícím vykonávání zbytečných činností. Příkladem může být odsouzenec, jenž splétá provaz z druhé strany hned požíraný oslem. Jiný odsouzenec zase nabíral vodu do dřevěné nádoby – Cf.: P. E. Easterling a J. V. Muir: *Greek Religion and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 60. Takovéto činnosti, které byly v Řecku chápány naprosto negativně jsou Simonou Weilovou naopak nahlíženy jako duchovní příležitost.

72 Cf. Gaston Kempfner: *La philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, Paris, 1960, s. 151.

pouze sápe po iluzích.

Takto sisyfovská je například námaha dělníka, který pracuje, aby měl co jíst a který jí, aby měl dost síly pracovat. I on se pohybuje v uzavřeném kruhovém čase, je připoután k přítomnosti a nemá výhled k lepším zítřkům.⁷³ Podle Weilové je tak uprostřed své bídy disponován k otevřenosti k Bohu. Podobně autorka hovoří též o činnosti chudého rolníka, který ještě zřetelněji pracuje v kruhu.⁷⁴ Toto upoutání v cyklickém čase, toto úsilí, které se vrací vždy zase na počátek, jej chrání před modloslužbou pokroku a postupného spirituálního vzestupu. Celý jeho život je „*modlitbou gesty*“, která je „*ještě pokornější než modlitba slov nebo (...) tichého nasměrování touhy*.“⁷⁵ Taková práce má stejnou povahu jako Tantalovo hypotetické tiché stání, avšak slouží lépe jako obrana proti falešným útěchám a náhražkovým dobrům, neboť zaměstnává a vysiluje celého člověka.⁷⁶

Podle Weilové „*cyklus obsahuje pravdu*.“⁷⁷ Činnost v kruhu nutnosti dává přímo zakusit absenci posledního účelu na tomto světě.⁷⁸ Je čekáním na vysvobození. Důraz na nehybnost, s nímž se setkáváme v textu o Tantalovi, je tedy třeba chápat pouze ve vztahu k poslednímu dobru, které podle autorky není možné hledat, na nějž je možné pouze čekat.

5.1.2. *Attendre* ("čekat")

Čekání označuje Weilová za „*základ duchovního života*.“⁷⁹ Tento klíčový pojem však v češtině ztrácí část svého významu. Když autorka užívá slovesa *attendre* ("čekat") činí tak zároveň ve vztahu k substantivům *attente* ("čekání") i *attention* ("pozornost").⁸⁰ *Attendre* pro ni tedy znamená čekat pozorně a soustředěně, což není totéž jako poddat se pasivitě. Takto čekající člověk se sice vzdává úsilí dosáhnout vlastní vůlí dobro, avšak nepřestává po něm toužit a upíná k němu prosebný pohled. Rezignuje na pohyb, nikoliv na touhu.

Český výraz "čekat" naproti tomu příliš zaznívá pasivitou.⁸¹ Termín "očekávání", jenž se nabízí jako alternativa, sice obsahuje prvek vyhlížení, který odpovídá autorčině koncepci, též však v sobě skrývá jistý předpoklad příchodu očekávaného. Člověk očekává návštěvu nebo konec světa tehdy, když z nějakého důvodu dospěl k závěru, že je příchod návštěvy či konce světa pravděpodobný. Takovýto nádech důvěry v budoucnost je však konceptu čekání, jak jej Weilová chápe, cizí. V příchod dobra, jehož se sám dobrat nemůže, Tantalos nesmí ani doufat - neboť to by byla jen další forma spoléhání na zítřky – smí po něm pouze toužit. *Attendre* tedy nelze adekvátně přeložit ani "čekáním" ani "očekáváním", jakkoliv je podle kontextu možné s oběma výrazy pracovat.⁸²

73 O tomto aspektu dělnického života se autorka zmiňuje ve svých vzpomínkách na práci v továrně. Viz např.: Weil: *Duchovní autobiografie*, s. 25 a 31.

74 Cf. Weil: "Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu", s. 19-20.

75 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 47.

76 Činnost lidí věnujících se například obchodu nebo vědecké práci podle Weilové též může být a má být "pasivní aktivitou", avšak tyto činnosti skýtají mnohem větší riziko, že člověk zaměří pozornost k nějaké představě budoucího náhražkového dobra (akumulace bohatství, akademických titulů apod.): Je zde mnohem těžší uniknout iluzi vzestupu. V zásadě však nezáleží na druhu práce, ale na přístupu k ní. Bylo by též chybou aplikovat tyto úvahy týkající se duchovního života na sociální sféru. Autorka nechce pět chvalo zpěvy na materiální bídu – pouze používá obrazů dělníka a rolníka jako příkladů žádoucího vztahu mezi prací a čekáním.

77 Weil: *La paysanerie et la grâce*, s. 179.

78 Ve věci absence posledního účelu viz: Ibid., s. 180.

79 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 44.

80 Obě substantiva se někdy v jejich popisech kýženého stavu "čekání" objevují bok po boku. Viz např.: Weil: "Théorie des sacrements", s. 144; Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 752.

81 Angličtina to zde nemá o nic snazší; překlad patrně nejznámějšího výboru ze spisů Simony Weilové *Attente de Dieu* jako *Waiting for God* též zkresluje význam francouzského termínu příliš směrem k pasivitě.

82 V překladu textu o Tantalovi užívám stylisticky vhodnější "očekávání", ve zbytku právě pak obvykle "čekání."

První aspekt čekání – *attente* – lze plně ztotožnit s nehybností, o níž jsme zevrubně hovořili v předchozím oddílu. Neméně důležitý je i druhý aspekt – *attention*.⁸³ Weilová úlohu pozornosti vyzdvihuje v řadě textů a v nejrůznějších kontextech - například v souvislosti se studiem, modlitbou, přátelstvím nebo láskou k bližnímu.⁸⁴ Tento postoj má prostoupit všechny oblasti lidského myšlení, jednání i vztahů. Jeho definici nalezneme v eseji věnovaném školním studiím: „*Pozornost spočívá v tom, že suspendujeme vlastní myšlení, že je ponecháme disponibilní, prázdné a proniknutelné předmětem.*“⁸⁵ Suspence vlastního myšlenkového úsilí ve spojení s otevřeností myslí vůči předmětu pozornosti otevírá možnost, aby odpovědi, jež nemohou být nalezeny, mohly být získány darem. Stejně jako to platilo o nehybném stání, též „*pozornost zcela bez příměsi je modlitbou.*“⁸⁶

5.1.3. *La patience* ("trpělivost")

Ona trpělivost (*la patience*), již má Tantalos unavit trpělivost Boží, je volně zaměnitelná za čekání. Oba pojmy však Weilová užívá především jako překlad starořeckého termínu *hypomoné*.⁸⁷ Ten je zastřešujícím výrazem pro stání, pozorné čekání, trpělivost i vytrvalost v utrpení a nejlépe vystihuje stav, který má autorka na mysli. Latinská *patientia* a tedy i francouzská *la patience* jsou podle ní jen špatným překladem řeckého termínu, jenž má označovat: „*pozornou a věrnou nehybnost, která vytrvá neomezeně dlouho a kterou žádný náraz neotřese.*“⁸⁸

5.1.4. *Renoncer* ("zřící se") a *implorer* ("úpěnlivě prosit")

Pojem *hypomoné* může zastřešit i zbylé dva termíny, které se v podobenství o Tantalovi objevují v souvislosti se zaujetím spásonosného postoje. Jedním je sloveso *renoncer* ("zřící se"), které je užito ve spojitosti se vzdáním se pokusů zasytit touhu a o jehož dalším, důležitějším rozměru budeme ještě hovořit v souvislosti s Božím sebezřeknutím.⁸⁹ Druhým je sloveso *implorer* ("úpěnlivě prosit"). Podle Weilové se má Tantalova úpěnlivá prosba odehrávat v tichosti. Nejde tedy o modlitbu slov, ale o modlitbu vyjadřovanou samotným hladem po dobru. Sám vytrvalý pohled upřený správným směrem a nepřipoutaný k modlám je takovou prosbou. Tantalos se nemodlí k Diovi, který dosud neodhalil tvář. Neprosí jeho, prosí do neznáma. Prosebné ztišení mu umožňuje zaslechnout hlas, který by k němu mohl promluvit. Stejně tak jako mu výše zmíněná nehybnost umožňuje zahlédnout případnou odpověď.

5.2. Dvě podoby čekání

Postoj, jež Weilová popisuje jako nehybnost, čekání, trpělivost, úpěnlivou prosbu a zřeknutí se pokusů zasytit touhu, může nabývat ve vztahu ke světu dvou komplementárních podob, jež pracovně nazývám "afirmativní" a "negativní". Takové rozlišení sice v autorčině díle nenajdeme,

83 John Hellman považuje pojem pozornosti za klíčové pojítko mezi jednotlivými jinak přímo nesouvisejícími oblastmi autorčina myšlení. Viz: Hellman: "The Unity of "Attention", in: *Simone Weil*, s. 82-9.

84 Cf. Simone Weil: "Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 85-97.; též: Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 719-63.

85 Weil: "Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu", s. 92.

86 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 119.

87 Viz např.: Weil: "Lettre à Joë Bousquet", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, s. 76.; též: Weil: "Théorie des sacrements", s. 145. Podle *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, Paternoster Press, Exeter, 1976, s. 772 lze *hypomoné* do angličtiny přeložit jako *patience*, *steadfastness* či *endurance*. Slovník uvádí: „*It means to remain behind, stand one's ground, survive, remain steadfast, persevere and also to wait, and (trans.) await.*“

88 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 753.

89 Viz. kapitulu 6.2. a následující.

podklady k němu však ano. V jednom ze svých zápisníků například píše: „*Bůh nám dovoluje, abychom mu přinášeli svou lásku dvojím způsobem: skrze krásu a skrze prázdno.*“⁹⁰ V následující části se pokusím zodpovědět, co to znamená milovat Boha skrze krásu (afirmativní přístup) a skrze prázdno (negativní přístup). Také bych rád ukázal, proč autorka ztotožňuje tyto formy čekání s láskou k Bohu.

5.2.1. Negativní

Negativní podoba čekání je snáze popsitelná a nepřímě jsem na ni poukázal již v kapitole o Tantalově hledání. U jejího kořene stojí jednoduchá úvaha: Weilová na jedné straně soudí, že přestat toužit je peklo. Na druhé straně se domnívá, že toužit onou nejhlubší touhou po čemkoliv, co známe nebo co si můžeme představit, znamená klamat sama sebe a klanět se modlám. A tedy: „*Protože toužit po něčem je nemožností, je třeba toužit po ničem.*“⁹¹ To znamená nespojovat slova Bůh či dobro s žádným obsahem. Mezi "toužit po ničem" a "netoužit po ničem" je v autorčině myšlení nekonečná propast, propast mezi nebem a peklím.

Pro takovouto touhu jsou dokonce i víra a naděje překážkou, neboť slouží duši jako potrava a zmírňují hlad. V duši je třeba uchovávat prázdno. Toto prázdno (*vide*),⁹² které je vedle slova Bůh v zápisnicích Simony Weilové nejčastěji užívaným pojmem,⁹³ má podvojnou povahu. Na jedné straně právě ono činí člověka schopným hříchu – ono je tím vnitřním prostorem hladu, který umožnil Evě, aby zatoužila po zakázaném ovoci.⁹⁴ Totéž prázdno je však zároveň prostorem, jenž se v duši otvírá pro setkání s Bohem. Pokusy o jeho zaplnění jakýmkoliv "zakázaným ovocem", jakoukoliv potravou v podobě věcí, lidí, snů, představ, přesvědčení a nadějí, jsou jen překážkou takového setkání.

Stav prázdna, „*kdy nic vnějšího neodpovídá vnitřnímu pnutí*“,⁹⁵ kdy duše touží, ale nemá po čem, je jednou z forem implicitní lásky k Bohu. Je "implicitní", neboť jméno a podoba milovaného nejsou známy a neví se ani, zda milovaný vůbec je. Je to "láska", neboť pozornost⁹⁶ i nejhlubší touhy srdce jsou upřeny právě k tomuto neznámému milovanému. A je k "Bohu", neboť se odmítá darovat čemukoliv, co není Bůh.

Jestliže by Tantalos stál nehnutě a zapomněl by na ovocný strom i na pramen, v němž stojí, ne však na svůj hlad, jeho postoj by byl právě takovou implicitní láskou k Bohu. Toto jeho čekání by bylo ve vztahu ke světu negativní, veškeré stvoření je zde totiž překážkou, bariérou, falešnou potravou a pokušením, od níž je třeba odvrátit zrak.

5.2.2. Afirmativní

Na základě toho, co bylo dosud řečeno o negativní podobě čekání se myšlení Simony Weilové může jevit v jistém smyslu jako dualistické – tedy jako stavějící vezdejší padlý materiální svět do ostrého protikladu k zásvětímu naplnění. Na podporu takové teze by dokonce bylo možno citovat řadu autorčiných příznivých výroků o gnózi, markiónství, katarství, či manicheismu a především pak o

90 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 90.

91 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 99.

92 Podrobnou analýzu termínu lze nalézt v textu Any Luisy Janeiry "Le Vide", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 271-283.; Cf. též: Joël Janiaud: *Simone Weil: L'attention et l'action*, s. 74-5.

93 Kempfner: *La philosophie mystique de Simone Weil*, s. 151.

94 Cf. „*Tous les péchés sont des tentatives pour combler des vides.*“ Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 32.

95 Weil: *Cahiers Vol. 2*, s. 190.

96 Cf. pojetí lásky jako výlučné pozornosti u Ortegy y Gasset. Viz Vincent Brümmer: *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 39-56.

Platónovi, za jehož žákyni se považuje a u nějž nachází tutéž touhu po dokonalém a zcela transcendentním dobru, kterou sama často zdůrazňuje.⁹⁷ V díle Simony Weilové však překvapivě najdeme řadu pasáží věnovaných "lásce ke kráse světa". Boha lze podle ní implicitně milovat i skrze přítakání vezdejší skutečnosti a její kráse.

Již jsme však viděli, jaká rizika jsou s takovýmto přístupem spojena. Tantalos nemůže vědět, zda jsou plody skutečně krásné nebo zda je jejich krása iluzí, o níž mu lže hlad.⁹⁸ Pro každého je přece krásné to, po čem touží. Nicméně jen skutečná krása, ne to, s čím si ji zkresleně spojujeme, může přinést duchovní užitek. Pokud ji pouze chybně klademe do předmětů přitažlivosti a klaníme se jim, uctíváme modly. Kudy tedy ven z tohoto bludiště, v němž jsou věci milovány, ne proto, že jsou krásné, nýbrž se zdají být krásné, protože jsou milovány? Odpovědí je autorce láska ke kráse světa nebo také, což užívá jako synonymum, láska k řádu světa.⁹⁹

Dokud Tantalos natahuje ruce k plodům, nemiluje krásu světa jako celku, nýbrž pouze sekundární krásu. Ta je mu mocnou hnací silou,¹⁰⁰ jež ho pobízí, aby se nepřestával napínat ke větvím. Cíl se mu však vzdaluje úměrně tomu, jak se on snaží přiblížit. Hledat ho znamená jej ztrácet. Běžet k němu znamená před ním utíkat.¹⁰¹ Krása plodů i všechny ostatní partikulární či sekundární krásy mají nicméně „*nekonečnou hodnotu jako brány k universální kráse*.“¹⁰² Jen učiní-li si z nich člověk vlastní cíl touhy, stanou se naopak závojem, rouškou, jež skutečnou krásu zahaluje, neboť tu nelze ani uchopit ani vlastnit.¹⁰³

Tantalova připoutanost (*attachement*) k plodům má být nahrazena odpoutaností (*détachement*).¹⁰⁴ Je třeba, aby krása, která se ukazuje, byla odpojena od ovoce, na němž se mu ukazuje.¹⁰⁵ Tantalos se musí zbavit oné monomanie, jež mu brání, aby zahlédl cokoli jiného než předmět své obsese. Je to totéž jako říci, že se musí zastavit. Dosud byl vždy hnán potřebou k něčemu nebo před něčím utíkat, ačkoliv mu byl obojí pohyb zapovězen. Snažil se na jedné straně běžet ke plodům, na druhé straně prchnout před balvanem, jenž by se na něj mohl kdykoliv svalit (vzpomeňme, že i on patří do inventáře jeho podsvětního trestu). Dosud se stále pokoušel uniknout z přítomného místa a času k cílům, které si před sebe stavěl.

Ve skutečnosti však Tantalos neví, zda jsou pro něj plody lepší než děsivý kámen. Neví, kde je jeho nasycení. Musí se tedy naučit milovat stejnoměrně a bez útěků všechno, co jej obklopuje. Musí milovat přítomné místo a přítomný čas. Pokud by totiž jeho láska ke světu nebyla takto stejnoměrná a utíkala by z "tady a teď" k "jednou a tam", byla by klamavá. Znamenalo by to rozporcovat stvoření na části a některé označit za dobré, jiné za zlé, některé za lepší, jiné za horší. Takovéto dělení však není přípustné, neboť dobro není světu imanentní.¹⁰⁶

97 Cf. Weil: *Cahiers Vol. 1*, s. 189 a 280; *Cahiers Vol. 2*, s. 477; *Cahiers Vol. 3*, s. 383 ad.

98 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 735..

99 Ibid., s. 731.

100 Ibid., s. 733.

101 Ibid., s. 740.

102 Ibid., s. 735

103 Stejně téma – tj. nepřímá úměra mezi připoutaností a zakoušením krásy - je akcentováno též v díle J.R.R. Tolkiena. Věnuje se mu zejména v eseji "On Fairy Stories", in: *Essays Presented to Charles Williams*, Oxford University Press, London, New York, 1947, s. 38-89. Též: Thomas W. Smith: "Tolkien's Catholic Imagination: Mediation and Tradition", in: *Religion and Literature*, vol. 38, is. 2, léto 2006, s. 83.

104 Viz např. Weil: *Cahiers Vol. 2*, s. 76, 310, 313, 434 ad.

105 Cf. Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 22-25.

106 Další důvod pro lásku k řádu světa se zakládá na autorčině náboženské metafyzice, již postupně uvedeme v kapitole 6. Stvoření je Božím sebevyprázdněním – jako takové nemůže obsahovat dobro, jinak by samo bylo s Bohem jednotné. Stvořený svět je však zároveň projevem Boží lásky, svědectvím o tom, že Stvořitel umenšil sám sebe a uprázdnil se, aby poskytl prostor k životu bytostem svobodným a od sebe odděleným, aby jim dal možnost následovat jej imitací jeho vlastního láskyplného sebezřeknutí.

Právě postulování zcela transcendentního dobra tedy autorce otevírá cestu k afirmaci vezdejší skutečnosti jako celku. Tantalos má toužit po věčnosti a milovat přitom přítomnost. Má toužit po nebeské vlasti a milovat přitom pozemskou.¹⁰⁷ Když Weilová poznamenává, že je třeba „*přijmout vyhnanství za domov*“,¹⁰⁸ má na mysli právě takový postoj.

Než aby se Tantalos natahoval k sekundárním krásám a zkoušel je pozřít, má se na ně učit hledět. Nejprve se bude dívat pouze na plody, posléze však bude třeba rozšířit pohled i na viklající se kámen. Nehybný postoj, který se nenechá ovlivnit ani averzemi ani přitažlivými touhami mu umožní, aby se skutečně ocitnul ve světě, ne pouze ve svých představách, jež si o něm buduje. Nechá-li se sevřít chladným dotykem přítomnosti, dotykem nejen toho, co přitahuje, ale i toho, co se zdá být odpuzující, bude milovat krásu světa.

„*Člověk se musí vtělit*,“ píše Weilová, „*neboť je odvtělen imaginací*.“¹⁰⁹ Toto vtělení je afirmativní podobou čekání, neboť říká "ano" všemu, co je. Tantalos může přijmout svou nehybnost jako dar, jenž mu jednak zabraňuje vrhat se k přeludům a jednak mu umožňuje vidět svět jakoby zvnějšku, nezávisle na osobních touhách. Vědomí, že nic stvořeného není naplněním jeho nejhlubšího hladu mu dovolí, aby se ke světu nechoval manipulativně jako k potravě. Naopak hledí na něj stvořitelem (tj. stejnoměrně milujícím) pohledem, jenž mu dává spatřovat krásu i v hrůze naklánějícího se balvanu. Dopřává mu, aby viděl jako krásný celek světa, v němž se hledané dobro nenachází. Takto může implicitně milovat Boha skrze celé stvoření. Autorka ukazuje na příklad sv. Františka, který ve *Chvalozpěvu stvoření* oslavuje stejně tak "bratra Slunce" jako "sestřičku Smrt těla".¹¹⁰

Autorčin dualismus mezi krásným, avšak dobro neobsahujícím stvořením a transcendentním dobrem, přitakává vezdejšímu světu: „*Máme nebeskou vlast, ale v jistém smyslu je příliš obtížné ji milovat, neboť ji neznáme; nadto je v jistém smyslu příliš snadné ji milovat, neboť si ji můžeme představovat, jak se nám zlíbí. Riskujeme, že budeme pod tímto jménem milovat výmysl. (...) Milujme naši vezdejší vlast. Je skutečná; odporuje lásce. To ji nám Bůh dal, abychom ji milovali. Chtěl, aby bylo obtížné a přece možné ji milovat*.“¹¹¹

Odpověď na touhu po dobru, které nelze ve světě nalézt, pro ni není totožná s útekem z tohoto světa. Ten se naopak dává poznat jako domov, což lze dobře ukázat na jejím podobenství o Odysseovi: „*Cítíme se v tomto světě jako cizinci, vytržení z kořenů, ve vyhnanství. Také Odysseus, kterého námořníci ve spánku přenesli jinam, se probudil v neznámé zemi a toužil po Ithace touhou, jež mu rozdírala duši. Tu mu Aténa otevřela oči a on spatřil, že to je Ithaka. Stejně tak každý člověk, který neúnavně touží po vlasti a kterého ani Kalypsó ani sirény od jeho touhy neodvedou, jednoho dne náhle zjistí, že se už ve vlasti nachází*.“¹¹²

Také Tantalos, jak čteme v úvodu našeho textu, je obklopen pokrmy a nápoji ze všech stran. Potrava mu je na dosah. Překáží mu jen jeho vlastní postoj, jeho neschopnost pozorně a trpělivě čekat. Abychom však mohli zodpovědět, jak se jeho vyhnanství může stát domovem a jeho hlad nasycením, bude nejprve nutné ukázat základy autorčiny náboženské metafyziky.

107 Přitom je třeba pamatovat, že slova "věčnost" a "nebeská vlast" pro něj nemají žádný představitelný obsah.

108 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 47.

109 Ibid., s. 91.

110 Cf. text *Chvalozpěvu stvoření* v originále v autorčině zápisníku (Weil: *Cahiers Vol. 2*, s. 405) a poznámky (Weil: *Cahiers Vol. 3*, s. 108, 398-9).

111 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 742.

112 Ibid.

6. TANTALOS NASYCENÝ

Pokud by Tantalos vydržel čekat, Dia by nakonec podle Weilové přemohl soucit, sestoupil by k němu a dal by mu jíst i pít. V této kapitole se budu zabývat oním pohybem, jímž se Zeus k čekajícímu člověku sklání. Budu se též ptát po Diově identitě a po povaze Tantalova možného nasycení.

Dosud jsme si vystačili s "axiomatickým hladem". Cesta začínající u odsouzenčovy touhy a pokračující přes jeho neúspěšné pokusy uchvátit ovoce až k vlastnímu čekání z tohoto axiomu vycházela. Nyní k němu však budeme muset přidat druhý, v autorčině myšlení neméně důležitý, založený na protikladu dvou pohybů.

Uvedení tohoto tématu je důležitým předělem. Dosud jsme se zabývali pouze lidskými cestami k Bohu – hledáním a čekáním. Nyní zaujmeme opačnou perspektivu a budeme se již věnovat též autorčině "náboženské metafyzice", jejímu pohledu na Boží cesty k člověku.

6.1. Tíže a milost

Oním druhým axiomem je fundamentální kontrast dvou pohybů: tíže (*la pesanteur*) a milosti (*la grâce*). Termín *pesanteur*, jenž ve francouzštině označuje přitažlivou či gravitační sílu mající v moci veškerý hmotný svět je pro Weilovou též „obrazem tělesné připoutanosti, která ovládá hnutí naší duše.“¹¹³ Veškeré přirozené úsilí – i to, které domněle hledá Boha – je pod vládou této tíže, jejíž pomocí člověk všechno k sobě přitahuje za účelem seberozšíření. Táž tíže zároveň drží lidské bytosti přikované k zemi, neschopné vyskočit více než pár centimetrů nad ni. Všechno Tantalovo hledání spadá do této kategorie.

Druhý pohyb – milost - přichází jako odpověď na čekání a čekání samo je již jeho projevem. Weilová milost popisuje jako „zákon sestupného pohybu.“¹¹⁴ Její povahou je sestup, ústup a sebeumenšování. Lze ji přirovnat ke sluneční energii, ke světlu, které jediné může nad všeovládající tíží zvítězit. To, co platí ve fyzikálním světě, má být metaforou i pro lidskou situaci: „*Je to tato energie sestoupivší do rostlin a jimi přijatá, která jim umožňuje růst vzhůru.*“¹¹⁵ Shora se snášejší solární energie slouží posléze jako výtah ke zdroji, z něhož vzešla.

Kontrast těchto dvou pohybů či sil prostupuje podle Weilové všechny oblasti kosmu. Lze se s ním setkat stejně tak v přírodě jako v lidské duši. „*Dokonce i v umění a ve vědě platí, že tvorba druhého řádu – ať již vynikající či průměrná – je seberozšířením, zatímco tvorba prvního řádu je sebezřeknutím.*“¹¹⁶

6.1.1. Milost a svobodná vůle

Ostrý protiklad mezi přirozeností a milostí má v křesťanském myšlení dlouhou tradici od sv. Augustina, přes reformační (a zejména kalvínskou) teologii a jansenismus v novověku až po Karla Bartha a kerygmatickou teologii ve 20. století.

Důraz na milost si však s sebou obvykle nese několik závažných důsledků. Především vede k

113 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 17.; Též: *Ibid*, s. 11. a Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 699.

114 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 13.

115 *Ibid.*, s. 17.

116 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 725.

devalvací lidské svobody - je to totiž Bůh, kdo ze svého rozhodnutí zachraňuje hříšného a ztraceného člověka. On předurčuje ke spáse, koho chce, a koho chce, zatracuje. Domnělá lidská hledání Boží tváře jsou jen bloudění, která nic nezmožou. Zde se pak vynořuje otázka teodiceje. Bůh tu totiž vystupuje jako suverénní vševládce, který jedny zahrnuje milostí a druhé nikoliv, jedny zachraňuje a druhé odsuzuje, který s lidmi hýbe jako s šachovými figurkami a který je sice všemocný, jeho dobrotu lze však jen obtížně hájit.

Jedna z možných odpovědí spočívá v poukazu na Boží transcendenci nepřístupnou soudům hříšného člověka, který nedokáže správně rozlišovat dobro a zlo. Weilová se však nevydává touto cestou. Afinity mezi jejím myšlením a výše zmíněnými proudy v křesťanské teologii lze sice najít, rozhodně však nejsou vědomými vlivy. Autorka sice vidí propast mezi přirozeností a milostí, na druhou stranu je však pro ni, jak ukážeme, cizí obraz Boha jako vševládného nebeského monarchy.

Popření lidské schopnosti nalézt vlastním úsilím Boha pro ni navíc nevede k naprostému odmítnutí svobodné vůle. Volní úsilí má podle ní svou úlohu, i když člověka nepřivádí k dobru: „*Vůle se nachází na úrovni přirozené části duše. Její správné užívání je nepochybně nutnou podmínkou spásy, ale podmínkou odlehlou, nižší, značně podřízenou a zcela negativní. Rolník svalovou námahou vytrhává plevel, ale slunce a voda dávají zrnům růst.*“¹¹⁷ Její úloha je negativní v tom smyslu, že nepřivádí k Bohu, nýbrž odvádí od toho, co není Bůh; činí duši otevřenou pro přijetí milosti. Pomocí vůle Tantalos „*odvrátí zrak, zavře ústa a skousne rty, když se k němu větve obtěžkané plody nakloní.*“¹¹⁸ Na ovoce však volním úsilím nedosáhne. Ve vztahu k dobru musí čekat, ne usilovat.

Podle Weilové je veškeré stvoření ve vleku mechanické nutnosti a v našem světě „*mají věci příčiny, nikoliv účely.*“¹¹⁹ Prostor vyčleněný svobodné vůli je omezený a nevyjímá člověka z působení kauzality.¹²⁰ Celé universum jakožto soustava příčin a následků nutně poslouchá Boha.¹²¹ Lidem je dána svoboda poslouchat se souhlasem, nebo tento souhlas odmítnout. Jsme svobodní v pohledu - který může být upřen buď k Bohu, nebo k falešným bohům – ne však v pohybu: „*Jsme jako rostliny, jejichž jedinou možností je buď se vystavit světlu, nebo nikoliv.*“¹²² Avšak i toto svobodné nasměrování ke slunci je podmíněno předcházející milostí. Květina se může natočit ke světlu jen proto, že jí k tomu světlo nejprve poskytlo potřebnou energii. „*Ve vztahu k dobru nemůžeme učinit nic víc, než že otevřeme svou duši pro přijetí milosti; a energie k tomu nezbytná je poskytnuta milostí.*“¹²³ Simone Weilová tedy nepředkládá jasné, systematické řešení otázky po vztahu mezi svobodou a milostí, nýbrž tento vztah vpsledku popisuje paradoxem.

6.1.2. Setkání s milostí

Diovou milostí se Tantalovi může dostat nasycení. Vydrží-li čekat, větve obtěžkané plody se snesou až k jeho ústům. Jak však pozná, že se nekrmí jen další iluzí, že takto obdržená potrava není jen jednou z falešných útěch?

Weilová odpovídá na tuto otázku prostě, na základě zkušenosti: „*Pokud jíme chléb, dokonce i pokud jsme jej někdy dříve jedli, víme, že je skutečný.*“¹²⁴ To pro ni neznamená opuštění

117 Ibid., s. 751.; Též: Ibid, s. 753 a Weil: "Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu", s. 41.

118 Viz kapitolu 2.1.

119 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 742.

120 Ibid., s. 732.

121 Děje se tak automaticky; Bůh podle Weilové svou prozívatelností do mechanismu světa nezasahuje.

122 Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 700.

123 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 19.

124 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 762. V jedné poznámce autorka též zmiňuje zvláštní "experimentální ontologický důkaz [Boha]": Sami nemůžeme stoupat k nebi. Můžeme být vzhůru pouze taženi.

karteziánské zásady metodické pochybnosti. Pochybovat nikdy neškodí, očisťuje to od model – a autorka nahlíží víru dokonce jako duchovně nebezpečnější než pochybnost.¹²⁵ Ve chvíli, kdy se však duše sytí ovocem, stává se veškeré pochybování pouhou intelektuální konvencí.

Mezi pochybností a přímou zkušeností Weilová nenachází žádný prostor pro víru, alespoň ne pro víru jakožto přítakání učením obsaženým v Písmu a v církevní tradici. Byla to pro ni zkušenost, co jí otevřelo cestu ke křesťanství. Ve svých spisech se zmiňuje o několika takových klíčových okamžicích - zejména o zážitku z benediktinského opatství Solesmes. Sem zamířila ve společnosti své matky o velikonocích 1938 z důvodů nikoliv vědomě náboženských – obě ženy pouze toužily po několika dnech v ústraní a po kráse gregoriánského chorálu. Během dní zde strávených však autorku postihly intenzivní záchvaty bolestí hlavy, jimiž opakovaně trpěla již od mládí. Ve chvílích, kdy jí bolest bránila v jakékoliv soustředěné činnosti si stále dokola opakovala báseň *Love* anglického metafyzického básníka George Herberta. V jednom z takových okamžiků, jak píše: „*Kristus sám sestoupil a zmocnil se mě.*“¹²⁶ Svůj zážitek označuje za osobní setkání, popírá však jakoukoliv roli imaginace či smyslů v něm.¹²⁷

Tato krátká biografická odbočka má za cíl především ukázat, že pro Simonu Weilovou se odpověď na její vlastní čekání odehrála zřejmě na rovině osobní mystické zkušenosti.¹²⁸ Avšak jejím jádrem bylo "nadpřirozené poznání" (*la connaissance surnaturelle*),¹²⁹ spíše než nějaký zvláštní emocionální stav. Těž o povaze Tantalově nasycení bude možno hovořit bez zdůrazňování mystiky.

Je příznačné, že sama autorka neoznačovala ony zážitky z roku 1938 – jakkoliv důležitý mezník znamenaly v jejím životě¹³⁰ – za konverzi. Nejednalo se pro ni o obrácení, nýbrž o vyjasnění toho, co již bylo obsaženo v samotném čekání. Tato zkušenost pak znamenala hlavně změnu na rovině poznání - předcházející implicitní láska k Bohu se pro ni stala vědomě poznanou, explicitní.¹³¹ Zeus ukázal svou tvář. Slova o "zmocnění se" tedy není nutné chápat jako popis nějakého zvláštního extatického stavu. Tento aspekt není důležitý a ani autorka sama se o své zkušenosti nikde nezmiňuje v souvislosti s vypjatými emocemi a vizemi.

Čekání samo, jak jsem je popsal v předchozí kapitole, je pro Weilovou implicitním stavem lásky k Bohu a dokonce ještě více – bytí v Bohu. Nasycení znamená, že se tento stav stává explicitním. Tantalos je sycen poznáním o Božím sestupném a ústupném pohybu.

6.2. Pravý Bůh a falešní bohové

Axiom dvojího pohybu se podle Weilové týká těž božstev a náboženství. Na jeho základě rozlišuje pravého Boha od falešných bohů. Ten první jedná podle zákona milosti, zatímco ti druzí podle

Výplody naší vlastní fantazie nás však vzhůru táhnout nemohou, neboť se nacházejí na stejné úrovni jako my. To, co tedy člověka vytahuje, musí být skutečné. Cf. Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 104.

125 Pochybnost týkající se existence Boha je podle Weilové očistná, člověk pouze nesmí nikdy zpohybňovat to, že Bůh je tím jediným, co si zasluhuje být milováno. Cf. Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 762.

126 Weil: "Autobiographie spirituelle", s. 45.

127 Weil: "Autobiographie spirituelle", s. 45.

128 Podle Kempfnera je pro Weilovou Bůh plně poznatelný jen skrze mystickou zkušenost. Cf. Gaston Kempfner: *La philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, Paris, 1960, s. 63.

129 Stejně jméno nese těž výbor z autorčiných posledních zápisníků. Viz bibliografii.

130 G. Fiori popisuje tento zážitek za zlomový bod v jejím životě. Weilové myšlení se od této chvíle postupně obrací od sociálních a politických problému stále více k tématům spojeným s mytologií a náboženstvím. Poprvé také začíná číst klíčové texty křesťanské mystiky – například sv. Jana od Kříže – které dříve ležely zcela stranou jejího zájmu. Cf. Gabriella Fiori: *Simone Weil. Une femme absolue*, Éditions du Félin, Paris, 1987, s. 94.

131 Cf. Weil: "Autobiographie spirituelle", s. 36.

zákona tíže.¹³²

6.2.1. Falešní bohové

Povahu falešného božství autorka vykládá na základě citátu z Thúkýdida: „*Co se týče bohů domníváme se a co se týče lidí máme jistotu, že nucení přirozeností vždy rozkazují všude, kde k tomu mají moc.*“¹³³ Falešní bohové jednají přirozeně, tedy uplatňují moc, kdekoliv mohou. Rozpínají se jako plyn, který se snaží vyplnit veškerý prostor. Bylo by nepřirozené, v rozporu se zákonem entropie, aby se plyn stáhl a ponechal nevyplněný prostor prázdnu.¹³⁴ Podle pravidla rozpínání se řídí hmotný svět, lidé i bohové. Naproti tomu Bůh, který se zříká sebe sama, jedná nadpřirozeně.

Takový je podle Weilové Bůh křesťanů. Její přístup má však blízko k markiónství, neboť křesťanského Boha často staví do protikladu k Hospodinu¹³⁵ Starého zákona, který je pro ni suverénním vševládcem nároklujícím si absolutní moc.¹³⁶ Jako takový je podřízen přirozenému zákonu tíže a rozpínání. Když autorka vyzývá: „*Bylo by třeba očistit křesťanství od dědictví Izraele,*“¹³⁷ činí tak s odkazem na ono rozpínavé pojetí Boha.¹³⁸

S odkazem na novozákonní text o Ježíšově pokušení na poušti Weilová například píše: „*Kdo jiný mohl být ten ďábel, který přišel nabídnout Kristu splnění slibů již od věků daných Mesiášovi, než Hospodin?*“ V závorce však podotýká: „*Jeden aspekt Hospodina – neboť jiný jeho aspekt je pravý Bůh.*“¹³⁹ Výroky tohoto druhu ukazují, že autorce jde především o vytyčení rozdílu mezi přirozeností a milostí, mezi seberošířováním a sebeztrácením, mezi uplatňováním moci a zřeknutím se jí. Podle tohoto klíče přijímá ty náboženské tradice a jejich části, kde se setkává s Bohem milosti, a odmítá ty, v nichž bohové jednají rozpínavě. Pro Weilovou: „*náboženství, která znázorňují božstvo jako rozkazující všude, kde k tomu má moc, jsou falešná. I pokud jsou monoteistická, jsou modloslužebná.*“¹⁴⁰

6.2.2. Pravý Bůh

Weilová naproti tomu přijímá ty tradice, v nichž se lze setkat s pojetím božské moci, která se dobrovolně umenšuje: „*Tato náboženství jsou pravým náboženstvím, překladem velkého Zjevení do různých jazyků.*“¹⁴¹ Autorčino myšlení je zároveň monoteistické a universalistické. Pravý Bůh nepromlouvá ani jen v křesťanství ani naopak ve všech tradicích, nýbrž všude tam, kde se vyskytuje ústupný a sestupný pohyb, tedy milost.

Základní křesťanská dogmata o vtělení, ustanovení eucharistie a ukřižování Weilová chápe jako výsostný projev tohoto pohybu. Ve stejném duchu však nahlíží již stvoření světa: „*Stvoření není*

132 Cf. Gaston Kempfner: *La philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, Paris, 1960, s. 52.

133 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 721.; Cf. tentýž citát v mírně odlišném překladu: Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 20.

134 Ibid.

135 Autorka užívá ve francouzštině slova *Javeh* ("Jahve").

136 Více o Weilové a markiónství viz: Hellman: *Simone Weil. An Introduction to Her Thought*, s. 80.

137 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 173.

138 Ostré výroky Simony Weilové proti Hospodinu a náboženství starověkého Izraele nejsou míněny jako projev antisemitismu. Autorka odmítá pouze ono rozpínavé pojetí božství. Její přístup sice není antisemitický, pouze neúnosně zjednodušující. Jakkoliv ohromující je její poznání v nejrůznějších oborech, o náboženství svých předků toho ví málo a její příkré soudy jsou založeny často pouze na zběžné četbě starozákonních textů mimo kontext. Cf. Hellman: *Simone Weil. An Introduction to Her Thought*, s. 90.

139 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 271.

140 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 724.

141 Ibid.

pro Boha skutkem rozšíření sebe sama, ale ústupu, zřeknutí se. Bůh a všechny stvořené bytosti jsou méně než Bůh sám. Bůh přijal toto umenšení. Vyprázdnil ze sebe část bytí.¹⁴² Bůh podle ní tvoří odtvořením (*la décreation*)¹⁴³ části sebe sama. Jenom jeho stažení se, jeho nepřítomnost, umožňuje, aby bylo také něco jiného než on.¹⁴⁴ Toto tvůrčí zřeknutí se moci darovalo světu autonomii, avšak zároveň znamenalo, že stvoření – jakkoliv v něm lze nalézt ukazatele ke stvořiteli – samo neobsahuje dobro. Je vzdáleno Bohu, řízeno mechanickou nutností, kauzálním řetězcem příčin a následků, v němž je člověku dána pouze svoboda pohledu. Tvůrce stojí mimo svět a nezasahuje do jeho běhu svou prozřetelností.¹⁴⁵

Autorka však přesto hovoří o kráse světa, jehož řád je pro ni svědectvím o Boží sebeobětující lásce: „*Neoblomná nutnost, bída, nouze, drtivé břímě strádání a vyčerpávající práce, krutost, mučení, násilná smrt, utiskování, teror, nemoci – to všechno je Boží láska. Bůh se od nás z lásky stahuje, abychom jej mohli milovat. Neboť pokud bychom byli vystaveni přímému záření jeho lásky bez ochrany v podobě prostoru, času a hmoty, vypařili bychom se jako voda na slunci; nebylo by v nás dost "já", abychom se ho mohli z lásky zřít. Nutnost je ochrannou clonou nataženou mezi nás a Boha.*“¹⁴⁶ Ona clona chrání svobodu, která byla člověku dána proto, aby se jí vzdal. Bůh si podle Weilové žádá náš dobrovolný souhlas – ten by však nebyl možný, pokud by byla Boží přítomnost ve stvoření zjevná.

Nekonečnou vzdálenost mezi sebou a stvořením posléze Bůh z lásky překonává dalšími projevy svého sebezřítí – nejprve tím, že se stává člověkem a podřizuje se tak mechanismu nutností ovládaného světa, posléze tím, že svým utrpením na kříži v tomto světě přijímá poslední místo, místo krajní opuštěnosti a utrpení, na němž vyprázdněn z vlastního božství v touze upírá pohled k Otcí.¹⁴⁷ Vtělení a ukřížování jsou pro Weilovou pokračováním Božího ústupu z vlastní božskosti, který začal již stvořením – již v něm „*se Bůh vyprazdňuje ze svého božství, pokořuje a přijímá podobu otroka.*“¹⁴⁸

Bůh je na jedné straně v rámci sv. Trojice sám sobě nekonečně blízký, zároveň je však sám sobě nekonečně vzdálený.¹⁴⁹ Toto sebevzdalování se odehrává postupně skrze stvoření, vtělení a kříž. Stvořený svět je pro autorku vzdáleností mezi Bohem a Bohem, mezi Otcem a Synem.¹⁵⁰ Na jedné straně stojí Bůh jako transcendentní dobro, na druhé tentýž Bůh podřizující se surové nutnosti.¹⁵¹ Zeus, dárce potravy z textu o Tantalovi je obrazem tohoto Boha, mezi jehož nejvyšším nebeským majestátem a nejnižším bodem v podobě kříže se rozpíná všechno ostatní.

6.3. Nasycení Tantara

S ohledem na autorčino pojetí Boha se text o Tantalovi ukazuje v novém světle. Postoje hledání a čekání jsou v tomto kontextu obohaceny o další rozměr. Hledání lze nyní spatřovat jako vzestupný,

142 Ibid., s. 723.; Též: Weil: "Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu", s. 35.

143 Viz Weil: *Cahiers Vol. 3*, s. 170.; Též: *Cahiers Vol. 2*, s. 371, 434, 466 aj.

144 Spojitost mezi tímto pojetím a kabalistickým konceptem *cimcum* není záměrná. Autorce pravděpodobně kabala nebyla blíže známa a pozoruhodné shody jsou zřejmě dílem náhody. K tomu více viz: Wladimir Rabbi: "La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*. 1. vydání, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 141-154.

145 Více o prozřetelnosti viz: Plant: *Simone Weil*, s. 43.

146 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 41.; Cf. Ibid., s. 109.

147 Cf. obraz Božího "vyprázdnění" (*kenósis*), tedy zřeknutí se majestátu nejprve ve vtělení a posléze skrze smrt na kříži podle christologického hymnu v listu apoštola Pavla Filipským (F 2,6-11).

148 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 14.; Též: Weil: "Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu", s. 36.

149 Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 698.

150 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 196.; Též: Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 697-8.

151 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 109.

a tedy protibožský pohyb. Naopak čekat znamená zřít se moci a napodobovat Boží stvořitelství ústup.

Můžeme si nyní konečně položit otázku, jaké plody dává Zeus k nasycení. Tantalos čekal na neznámé dobro, na Boha, o němž nevěděl nic víc, než že je odpovědí na jeho hlad. Tento Bůh k němu nyní přijde a bude jej živit dobrem – sebou samým. Ovoce, které je odpovědí na odsouzenčovu touhu je paradoxní – Zeus, jehož podstatou je sebezřikající láska, nemůže sytit ničím jiným než právě touto sebezřikající láskou.

Pro Weilovou „*Láska není útěchou, je světlem.*“¹⁵² A světlo je autorce, jak jsme ukázali, obrazem milosti. Bůh tedy nedává útěšnou potravu, jež by zaplňovala prázdno stejným způsobem jako modly. Namísto toho vylévá světlo, které prázdnotu nezaplňuje, nýbrž ukazuje její pravý význam, a které sytí tím, že je dále vyléváno. Toto světlo osvětluje také smysl čekání a dává Tantalovi pochopit, že se již skrže *hypomoné* – když se postavil proti přirozenému zákonu tíže, provedl akt sebezřeknutí a ponechal duši prázdnotou od falešných dober - podílí na Božím sebevyprazdňujícím pohybu; na tom pohybu, jímž Bůh tvoří svět, jímž do něj ve vtělení vstupuje, a který jej vede až na kříž.

Když se nenatáhne po předmětu své touhy, zřít se Tantalos moci, která je však – vzhledem k jeho připoutanosti na místě a vázanosti kauzalitou – na rozdíl od té Boží, jen imaginární. Vzdáním se jí se tedy vzdává iluze a provádí akt implicitní lásky k Bohu. Nasycení je pak stavem, kdy Zeus již odhalil svou tvář a láska k němu se stává poznanou a explicitní.

Toto nasycení se neprojeví žádnou vnější změnou. Bůh k odsouzení přichází a vyzdvihuje jej k sobě. Avšak vyzdvižením jej zároveň k sobě připodobňuje a dává mu tak účast na svém sestupu. Duchovní vzestup tedy nevede vzhůru. Tantalos dál nemůže učinit ani krok z místa, dál má nad sebou ovocný strom, jehož větve prchají před dotekem a o kousek dál kámen, co hrozí zavalením. Zeus neuplatňuje svou moc tak, že by zasahoval do mechanismu nutnosti, která ovládá svět. Může však dát pravou potravu tomu, kdo po ní skutečně touží.¹⁵³ Dá chléb života - sebe; chléb, který Tantalos sám promění v tento chléb. Navenek zůstane všechno při starém; vysvobozený hrdina dál stojí s nohama ponořenýma do vody, z níž se nemůže napít. Jeho žízeň se však stane Boží žízní a jeho čekání Božím čekáním. Tantalovo nasycení je postupnou proměnou v obraz Boha, který se dává za potravu.

„*Tím, že Boha unavíme svou trpělivostí, jej přinutíme, aby proměnil čas ve věčnost,*“¹⁵⁴ píše Weilová. Co znamená tato transformace? Zeus promění odsouzenčovo nekonečné vyhladovělé čekání v participaci na svém vlastním bytí. Tantalos pak „*universum už nemiluje zevnitř, nýbrž zvnějšku, z místa, kde sídlí Boží Moudrost, která je naším prvorozeným bratrem. Taková láska nemiluje lidi a věci v Bohu, ale z Boha. Její pohled, jenž je při Bohu a sjednocený s Božím pohledem, se odtud sklání ke všem bytostem a věcem.*“¹⁵⁵

Tantalovy pokusy vystoupat vzhůru k slávě Boha stvořitele byly odsouzeny k neúspěchu. Nemůže mít podíl na jeho plnosti. Smí však sestoupit na místo, kde stojí ukřižovaný Boží Syn, podřízený nutnosti a vyprázdňovaný ze své božské moci. „*Zřeknutím se své nepatrné lidské moci se – v prázdnu – stáváme rovnými Bohu.*“¹⁵⁶ Toto je jediné *unio mystica*, které Weilová pro člověka v tomto světě připouští. Stvoření je rozprostřeno mezi Bohem a Bohem – vzhůru k Bohu se však nelze vyšplhat,

152 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 23.

153 Cf. Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 67.

154 Ibid., s. 46.

155 Weil: "Dernières pensées", s. 79.

156 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 264.

lze se k němu pouze ponížít vzdáním se vlastní falešné božskosti.¹⁵⁷ Lidské sebezřeknutí je odpovědí na Boží sebezřeknutí a naplněním cíle, pro nějž byl člověk stvořen.¹⁵⁸

Zeus svým ovocem Tantalova postupně připodobňuje k sobě. Ukazuje mu tak jeho podíl na svém pohybu. Weilová hovoří o participaci¹⁵⁹; naproti tomu vyjádření "sloužit Bohu" je pro ni nepřijatelné. „*Boha nelze klást do dativu,*“¹⁶⁰ píše. Nelze jej mít za účel, lze jednat pouze "v něm" a "skrze něj", být zároveň příjemcem a nástrojem jeho milosti.

V souvislosti s kontrastem mezi bytím v Bohu a jednáním pro Boha, je – domnívám se – třeba chápat i znepokojující modlitbu, jež patří mezi autorčiny poslední texty. Weilová zde prosí: „*At se ze mě stane člověk ochromený paralýzou, slepý, hluchý, imbecilní a tupý.*“¹⁶¹ Žádá Boha, aby ji uvedl do vegetativního stavu, v němž by nebyla schopna propojit ani dvě myšlenky. Tato tělesná ochromenost je však – pokud ji čteme v patřičném kontextu - především obrazem maximálního sebevyprázdňení a disponibility. Weilová nechce klást Boha do dativu, touží být vodičem jeho lásky, což bude podle jejího mínění možné tím více, čím blíže se ocitne samému dnu stvoření. Na jiném místě v jejích zápisnících čteme: „*Můj Bože, dopřej mi, abych se stala ničím. Tou měrou, jak se stanu ničím, se Bůh bude milovat skrze mě.*“¹⁶²

Tantalovo odsouzení k nehybnosti - podobné oné paralýze, za níž se sama modlila – autorka tedy spatřuje jako příležitost. Pouze neklid odsouzení brání v tom, aby se stal vodičem Boží lásky. Stačilo by jen svolení.¹⁶³ Pokud čekající člověk takový souhlas dá, vloží do něj Bůh zárodečné semeno a odejde. Zárodek je zaléván a hnojen dalším čekáním, až z něj nakonec vyroste strom života – kříž.¹⁶⁴

O nasycení touhy hovoří Weilová především obrazně a jedním ze dvojice nejdůležitějších obrazů je právě kříž. Tím druhým je svátost eucharistie. Oběma se budu v souvislosti s Tantalovou proměnou nyní zabývat.

6.3.1. Kříž

Kříž je pro Weilovou stromem života, pravou odpovědí na Evinu chtivost z rajské zahrady. Plodí ovoce, které sytí duši paradoxem sebeztrácení. Stává se tak protipólem rozpínavého pohybu spojeného s prvotním hříchem. „*Eva a Adam chtěli hledat božství v životní energii. Ve stromu, v ovoci. Ono je pro nás však připraveno na pravidelně otesaném kusu suchého dřeva, na němž visí mrtvola.*“¹⁶⁵ Kříž je tím stromem a ukřižovaný hledaným plodem. Autorka vidí cestu k životu v sebezřeknutí vedoucím až k smrti. Stejně tak cestu k božství nachází v naprostém vyprázdňení se z falešného božství.

Ukřižovaný Kristus je pro ni též archetypem čekání. Nachází v něm předobraz *hypomoné* - onoho vyprázdňení, tiché prosby obrácené k mlčícímu nebi, oné vydanosti řádu světa, která je zároveň poslušností Boží vůli. Ukřižování je jí modelem čekání, pozornosti, ticha a nehybnosti, tedy přesně toho postoje, který žádá po Tantalovi.¹⁶⁶ Už samotný stav, kdy odsouzenec čeká, je tedy

157 Ibid., s. 91.

158 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 264.

159 Cf. Weil: *Cahiers Vol. 2*, s. 237, 278, 420, 459.; *Cahiers Vol. 3*, s. 125, 249, 280, 291 aj.

160 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 54.

161 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 205.

162 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 43.

163 Cf. Simone Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 702.

164 Ibid., s. 703.

165 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 93.

166 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 752.; Též: Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 91.

neuvědomělé *imitatio Christi*. Už takto, když se vzdá hledání, tedy implicitně plní Weilové výzvu: „*Podobat se Bohu; ale Bohu ukřižovanému.*“¹⁶⁷

Agónie kříže je pro ni též průsečíkem stvoření a stvořitele, bodem, v němž se může člověk sjednotit s Bohem.¹⁶⁸ To však neznamená vyhledávání bolesti či utrpení, což by byla jen další a ve svém masochismu zvrácená forma zapovězeného hledání. Weilová vidí kříž jako symbol čekání obráceného v touze k Bohu, jako obraz *hypomoné*, nikoliv svévolné honby za sebezničením. Člověk se smí modlit za to, aby měl podíl na kříži, neboť „*máme neomezené právo prosit Boha o všechno, co je dobré.*“¹⁶⁹ To však není žádost o neštěstí, nýbrž o schopnost opravdově čekat.¹⁷⁰

Zároveň však v dopisu katolickému knězi otcí Perrinovi Weilová píše: „*Kříž sám mi stačí.*“¹⁷¹ Natolik je soustředěna na Boží sestup, že přehlíží zmrtvýchvstání. Tento aspekt křesťanské zvěsti přímo nepopírá, je pro ni však nadbytečný – nic podstatného podle ní nepřidává ke zjevení Boha, který se pro člověka vzdává sám sebe, aby se člověk mohl vzdát sám sebe pro něj. Vzkříšení pro ni není naplněním, je jím zcela již Boží sebevyprázdňení na kříži.

Podobně autorka zmiňuje Trojici a kříž jako dva póly křesťanství – jeden jako dokonalou radost a druhý jako dokonalé neštěstí: „*Vědomí o jednom i druhém a o jejich tajemné jednotě je nepostradatelné, ale v tomto světě jsme svým lidským údělem postaveni nekonečně daleko od Trojice, k samé patě kříže. Kříž je naší vlastí.*“¹⁷² Existenci dokonalé radosti v Trojici tedy nepopírá, avšak nezabývá se jí. V tomto světě je člověku přístup k ní zapovězen a jediná cesta se otevírá skrze kříž, který mimo jiné – vzpomeňme na podobenství o Odysseovi z předchozí kapitoly – symbolizuje přijetí vezdejší reality za pozemský domov. Hledaná vlast se člověku otvírá tam, kde právě stojí, a zahlédne ji, bude-li v prosbě čekat. Spekulace o nebeské vlasti jsou bezpředmětné, mohou jen odvádět duši z přítomného místa zpět k únikovým sněním. Lze však jít ještě dále, neboť Weilová hovoří o tom, že Trojice je s křížem v tajemné jednotě. Dokonalá radost i dokonalé neštěstí jsou tedy pouze dvě strany Božího sebezřikání, nikoliv skutečné protiklady. Ona dokonalá radost je lícem téhož pohybu, jehož rubem je Golgota. Pro autorku je „*prázdno nejvyšší plnosti.*“¹⁷³ Tantalos se nikdy nedočká naplnění, které by bylo nebeskou odměnou za přítomnou strast. Takto sytí pouze modly, pravý Bůh však dává nadpřirozené poznání o svém vlastním ústupu.

6.3.2. Eucharistie

Simone Weilová nebyla pokřtěná. O vstupu do římskokatolické církve sice vážně uvažovala, v mnoha oblastech však nacházela mezi svým přesvědčením a církevní naukou rozpor. Až do smrti tedy zůstávala stát na okraji. Tím spíše je překvapivé, jak důležitou roli hrají v jejím myšlení svátosti. Jsou pro ni viditelným znamením Boží milosti. Chápe je jako ohnisko života církve, která má být především jejich uchovatelkou a zprostředkovatelkou.¹⁷⁴

167 Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 94.

168 Simone Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 704.

169 „*Nous avons un droit illimité de demander à Dieu tout ce qui est bien.*“ Simone Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 705.

170 Takovéto čtení modlitby za kříž a též dříve zmíněné modlitby za paralýzu odpovídá kontextu myšlení Simony Weilové. Je sporné, nakolik se autorka takového čtení držela ve vlastním životě. Její smrt hladu, která byla v lékařské zprávě označena za sebevraždu, může být dobrým důvodem k domněnce, že sama nakonec podlehla onomu pokušení "hledat kříž" až k sebeustrukci.

171 Weil: "Lettre à un religieux, in: *Oeuvres*, ed. Florence de Lussy, Gallimard, Paris, 1999, s. 1004.

172 Weil: "L'amour de Dieu et le malheur", s. 707.

173 „*Le vide est la plénitude suprême (...).*“ Simone Weil: *La pesanteur et la grâce*, s. 32.

174 Gilbert Kahn: "Simone Weil et le christianisme", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, 1. vydání, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 50.

Nejčastěji se věnuje svátosti eucharistie.¹⁷⁵ V podstatě jen o ní píše ve svém eseji nazvaném "Théorie des sacrements"¹⁷⁶ a před ní tráví v posledních letech svého života dlouhé hodiny v kapli.¹⁷⁷ Ji chápe jako největší a zároveň nejskandálnější poklad církve. „*Ve středu katolického náboženství je kousek beztvaré hmoty, kousek chleba,*“¹⁷⁸ píše. I když ji tedy důraz na milost přibližuje spíše protestantské teologii, sama svůj zájem o křesťanství soustředila výhradně na katolictví – a to právě kvůli ústřední úloze svátostí v katolické tradici.

Eucharistie je pro ni další podobou Božího sebezřekání. Bůh, který se stal člověkem a nechal se ukřižovat, na sebe zde bere podobu kousku hmoty. Sestupuje tak na samé dno stvoření. Stává se neživou a přitom životadárnou matérií.¹⁷⁹ V této podobě se dává za potravu jako zdroj paradoxního nasycení – jako chléb, který sytí tím, že člověka proměňuje v chléb pro druhé.¹⁸⁰

Plody, které by bylo čekajícímu Tantalovi dáno jíst, jsou analogií této svátosti. Zeus by se mu v nich nabízel za potravu, aby jej tak připodobnil k sobě a učinil potravou. Tento pokrm by v odsouzení působil postupnou eucharistickou proměnu duše.

Průběh této proměny odpovídá již známému procesu vedoucímu od touhy k čekání, jemuž jsme se věnovali v předchozích třech kapitolách. Základem je vědomí, že „*je nám třeba chleba*“ a zároveň, že si „*nesmíme žádat pozemský chléb.*“¹⁸¹ Pozemským chlebem je přitom vše, co se člověku stává účelem, co dává energii k pohybu a motivuje k činnosti – např. majetek, uznání či láska milované bytosti. Nic z toho se nesmí stát potravou pro nejhlubší touhu duše – duše musí zůstat hladová po neznámém dobru. Jeho zpřítomněním na tomto světě je konsekrovaná hostie. Na tento kousek hmoty, o němž podle Weilové nevíme víc, než že toužit po čemkoliv jiném by bylo omylem,¹⁸² je třeba zaměřit pozornost.

Ve vztahu k nejhlubšímu duchovnímu hladu je pro autorku chlebem pouze Kristus.¹⁸³ Považovat cokoli nebo kohokoliv jiného za potravu by byla modloslužba s tragickými následky – ničila by totiž předmět touhy, aniž by zasytila duši. Jen v Kristu se samotné hladovění proměňuje v nasycení. Už samotný pohled na nejsvětější svátost totiž iniciuje v člověku onen ústupný pohyb, který je pravou potravou.

Není však snadné udržet pozornost zaměřenou na navenek nezajímavý kousek chleba. Nižší oblasti duše se vzpírají a chtěly by se sytit lidmi, věcmi, sny a představami. V takové situaci je podle Weilové jediným úkolem udržovat duši ve vztahu k tomu všemu hladovou a toužící jen po nadpozemském chlebu. Takovéto pozorné čekání je samo již následováním Božího sebezřekání.

Ve vztahu k eucharistii Weilová častěji zmiňuje důležitost hledění než samotného jedení. Už samotný pozorný pohled na Krista přítomného v kousku hmoty totiž v duši působí onu

175 Viz Claire Wolfteich: "Attention or Destruction: Simone Weil and the Paradox of the Eucharist", in: *Journal of Religion*, vol. 81, is. 3, léto 2001, s. 359-376.

176 Weil: "Théorie des sacrements", s. 135-145.

177 Cf. výpověď Solange Baumiera: "Extraits de témoignages", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, 1. vydání, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 55.

178 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 755.

179 Cf. Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 315.

180 Ze srovnávacího religionistického hlediska je v této souvislosti zajímavá studia Caroline Walker Bynum: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987, 444 s. Autorka se zabývá spiritualitou mystiček vrcholného a pozdního středověku v souvislosti s jídlem. Studuje též jejich vztah k eucharistii. Afinity mezi myšlením středověkých žen jako byla např. sv. Kateřina Sienská a životem i dílem Simony Weilové jsou pozoruhodné.

181 Simone Weil: "A propos du 'Pater'", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 221.

182 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 754.

183 Weil: "A propos du 'Pater'", s. 216.

eucharistickou proměnu.¹⁸⁴ Vlastní přijímání svátosti pro ni stojí stranou. Navíc zde hrozí riziko, že svátostný pokrm, který předtím nebyl předmětem pozorného pohledu, bude zaměněn za jídlo sloužící k seberozšíření, nikoliv k sebeztrácení.

Lze zde nalézt analogii s Weilové zdůrazňováním kříže na úkor vzkříšení. Stejně jako vzkříšení ani vlastní přijímání eucharistie autorka nepopírá, jen oboje vnímá jako méně důležité. Tím skutečně podstatným je pro ni totiž Boží sestup, ať již se odehrává na kříži nebo v lidské duši. Domnívá se, že již pozorné hledění bez jedení působí v duši dobro, zatímco jedení, jemuž nepředcházela pohled, je nebezpečné.

Pokud duše touží mít za potravu pouze Boha, bude jím postupně proměňována a její nižší část, která stále těžko snáší hlad a ráda by se živila modlami, se bude zmenšovat. „*Věčná část duše postupně stravuje smrtelnou část a transformuje ji.*“¹⁸⁵ V duši tak klíčí zárodek Božího Syna.¹⁸⁶ Postupně se v ní tak stírá rozdíl mezi hladem a nasycením, neboť právě v hladovění získává podíl na Božím sebeztrácení. Weilová se nezdráhá hovořit o skutečné přeměně v Krista – Bůh má v člověku přebývat tak jako v hostii.¹⁸⁷

Autorka o lidech, v nichž žije Kristus, píše: „*U těchto je touha, nasycení a potrava poskytnutá druhému jednou a toutéž věcí.*“¹⁸⁸ Člověk je sycen tím, že se stává jídlem pro druhé. Jeho láska je protikladem přirozené "kanibalské" lásky, která si dělá z druhých potravu. Weilová sama na několika místech v svých zápisnících vyjadřuje touhu být chlebem pro nešťastné.¹⁸⁹

Takováto eucharistická proměna je podstatou Tantalova nasycení. Ovocem čekání není zasycení hladu, nýbrž proměna samotného hladovějícího v potravu. Také voda, která před nataženou rukou tak dlouhou unikala a měnila se v písek, je čekajícímu odsouzení zdarma dána a stává se v něm vyvěrajícím pramenem.¹⁹⁰

6.3.3. Nadpřirozené poznání

Ukázal jsem, že Tantalos je v odpověď na čekání nasycen *poznáním* o svém podílu na Božím sebeztrácení. Tato odpověď však nutně vyvolává otázku, nakolik je myšlení Simone Weilové gnostické. Gnosticismus zde přitom chápou v nejširším slova smyslu jako takové učení, podle nějž se spása zakládá na správném poznání.

Ve prospěch této teze hovoří skutečnost, že Tantalovo vědomé nasycení spočívá v pochopení Božího pohybu a vlastní participace na něm. Poznává skutečný význam svého čekání, své trpělivosti, pozornosti a nehybnosti ve spojitosti se stejným postojem, který je v Bohu. Autorka naproti v žádné fázi odsouzencovy proměny nehovoří o víře, kterou – jak jsme viděli - považuje spíše za překážku. Ve svých zápisnících se navíc zmiňuje o křesťanském učení jako o gnózi či *connaissance* ("poznání"), jako o mystériích, jejichž byl Kristus klíčem.¹⁹¹

Přesto se domnívám, že Weilová nemůže být podle naší definice označena za gnostičku. Nadpřirozené poznání, které Tantalovi otvírá oči, totiž pro ni není podstatou spásy. Tou je již čekání

184 Cf. Weil: "Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu", s. 15.

185 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 252.

186 Ibid., s. 253.

187 Weilová: *Duchovní autobiografie*, s. 156; Cf. též: Simone Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 41.

188 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 250.

189 Ibid., s. 205 a 228.

190 Cf. verše evangelia sv. Jana (J 4,14).

191 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 56. p

v protikladu k hledání. Člověk, který čeká, aniž by cokoli o Bohu věděl a který pouze odvrací tvář od falešných bohů, se již implicitně podílí na Boží lásce. Explicitní poznání tohoto podílu na tomto postoji nic zásadního nemění a ze soteriologického hlediska neznamená žádný posun. Ona gnóze je tedy sice tím, co Tantalos sytí, nikoliv však tím, co jej zachraňuje. Je zachráněn již ve chvíli, kdy se vzdá hledání aniž by se vzdal touhy.

Implicitní a explicitní fáze se liší: zatímco v první z nich hladový člověk upírá zrak vzhůru k neznámému dobru, v druhé je jeho láska vědomým sestupem v Bohu.¹⁹² Obě fáze však mají svůj model v Kristu, který z kříže v touze upíná pohled k nebi a jehož smrt je zároveň svědectvím Božího sestupu.

V implicitní fázi Tantalos hladoví po dobru, v explicitní je jím nasycen. Avšak pro Weilovou „*vlastnit dobro znamená po něm toužit*.“¹⁹³ Nasycení tedy není nic jiného než poznání podstaty hladu. „*To v případě falešného dobra,*“ píše autorka, „*se liší touha od vlastnění; v případě pravého dobra mezi nimi není žádný rozdíl.*“¹⁹⁴

Pravý přístup k hladovění je pro ni důležitější než nasycení. Zásadní zlom se nenachází mezi implicitní a explicitní fází, ale mezi hledáním a čekáním. Jinými slovy: z hlediska spásy nevede hranice ani mezi křesťanstvím a ateismem, ani mezi křesťanstvím a jinými náboženskými tradicemi, nýbrž pouze mezi lidmi, kteří - byť i neuvědoměle a pouhým odmítnutím klanět se falešným bohům - uctívají Boha a těmi, kdo dávají jméno Bůh svým modlám.

Takto Weilová ve svém myšlení spojuje universalismus a křesťanství. Čekání jako spásný ústupný pohyb se otvírá lidem napříč náboženskými tradicemi i mimo ně. Křesťanská zvěst je pak pro ni explicitním zjevením smyslu tohoto čekání, zdrojem poznání o jeho jednotě s Božím sebezřikáním.

V posledním odstavci podobenství o Tantalovi se autorka táže: „*V jakém smyslu jsou Tantalova muka věčná? Jsou taková, protože Tantalos není schopen jediného hnutí lásky. Kdyby se však z lásky k Diově vůli zřekl pokusů utišit žízeň a hlad, jeho trýzeň by jednoho dne doznala konce.*“¹⁹⁵

Oním jediným hnutím lásky je čekání jako protiklad přirozených pokusů o seberozšíření. Ono je postačující podmínkou odsouzenčovy záchrany. Již ono je implicitním projevem milosti, jejíž další působení by proměnilo hlad v sytost. Tantalos by - tak jako Odysseus z již zmíněného autorčina podobenství - zjistil, že jeho vyhnanství je ve skutečnosti jeho domovem. Bylo by mu dáno poznat, že toužit znamená vlastnit, že hladovění je nasycením, sebeztrácením naplněním a sestup na poslední místo vzestupem k Bohu.

192 Weil: "Formes de l'amour implicite de Dieu", s. 760.

193 Weil: *La connaissance surnaturelle*, s. 275.

194 Ibid., s. 110.; Též Ibid., s. 285-6.

195 Viz kapitulu 2..

7. ZÁVĚR

7.1. Odpověď na hlad

V úvodu této práce jsem napsal, že ústřední otázkou, na níž v podobenství o Tantalovi hledám odpověď, je možnost odsouzencova nasycení. Ptal jsem se, jakou cestu Weilová vytyčuje k jeho záchraně. Následně jsem se vydal zkoumat nejprve hrdinův hlad, posléze jeho marné pokusy dosáhnout na plody z vlastních sil a ještě později jeho čekání, které – jak jsem ukázal v poslední kapitole – bylo již skrytým zárodkem nasycení.

Autorka se domnívá, že Tantalos může být ze svého utrpení zachráněn jedině pravým Bohem, nikoliv falešnými, byť i náboženskými útěchami. A tento pravý Bůh se podle Weilové projevuje dobrovolným zřeknutím se vlastní moci, tvůrčím ústupem a posléze sestupem na dno stvořeného světa skrze vtělení a ukřižování. Tento Bůh Tantara sytí tím, že jej skrze nadpřirozené poznání připodobňuje k sobě. Dává mu potravu, která neslouží k růstu, nýbrž k sebeztrácení – k tomu sebeztrácení, která započalo již tehdy, když se hrdina odmítl hnát za domnělými předměty své touhy, když zůstal stát a snášel hlad. Tantalos dostane jíst paradoxní ovoce, které je plozeno pravým stromem poznání, jímž je kříž. Skrze tyto zázračné plody pozná, že jeho hlad je participací na Božím hladu a že jeho zřeknutí se honby za plody, je podílem na Božím tvůrčím sebezřeknutí.

7.2. Weilová v průsečíku křesťanství a ateismu

V úvodu práce jsem se též tázal, jakým způsobem se v autorčině myšlení dotýká křesťanství ateismu. Na tuto otázku jsem pak v průběhu zkoumání odpověděl především ve 4. kapitole., která byla věnována Tantalovu hledání. Weilová se zde ukázala jako myslitelka přísně se držící karteziánské metodické pochybnosti a odmítající přiznat v prostoru mezi pochybností a jistotou jakékoliv významné místo víře. Její myšlení, jakkoliv v mnoha ohledech idiosynkratické, je neseno stálým úsilím o intelektuální poctivost.¹⁹⁶ Boha objevuje z pozic sekulárních a skeptických, které ani později nezavrhuje.

Nesnaží vyvrátit argumenty největších kritiků náboženství z 19. a počátku 20. století, nýbrž mnohé z jejich výhrad implicitně přijímá. S Feuerbachem může sdílet představu náboženství jako vnější projekce, již člověk utváří podle modelu své vnitřní přirozenosti, s Freudem zase koncept náboženské iluze.¹⁹⁷ Ani slavný Marxův obraz náboženství jako opia, které člověka zároveň utěšuje a ochromuje, by jí nebyl cizí.¹⁹⁸

Její vlastní slova o útěšných náboženských představách jako produktech klamotvorné imaginace si s výroky výše zmíněných myslitelů v ničem nezadají. Weilová též chválí jistou podobu ateismu – člověk, který hladoví po Bohu, jehož nepoznal, a nezkouší přitom sytit duši falešnými bohy, má podle ní blíže k pravdě než ten, kdo uctívá nebeskou projekci svých vlastních tužeb a obav. Takovýto ateismus, jakkoliv výjimečný, je čekáním - tedy postojem, který lidskou bytost již neuvědoměle spojuje s Bohem.

196 O Weilové a ateismu viz též Hellman, s. 82-3; též s. 90.

197 Cf. 6. kapitolu "Budoucnosti jedné iluze" in: Sigmund Freud: *Nespokojenost v kultuře*, z německých originálů *Die Zukunft Einer Illusion* a *Das Unbehagen in der Kultur* přeložil Ludvík Hošek, Hynek, Praha, 1998, 142 s.; Též: Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1969, 536 s.

198 Cf. Karl Marx: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", in: Karl Marx: *Frühe Schriften 1*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, s. 488.

7.3. Weilová v průsečíku křesťanství a universalismu

V úvodu jsem se tázal, jak je možné, že Weilová spojuje afirmaci křesťanského učení s výroky o pravdě obsažené v jiných náboženstvích. Odpověď na tuto otázku je složitá a nebyla primárním cílem této práce. Nicméně pohled na kontrast mezi vzestupným a sestupným pohybem, který je pro autorčino myšlení zcela určující a jímž jsem se podrobně zabýval, dokáže podstatu jejího přístupu poodhalit. Weilová je universalistkou v tom smyslu, že přijímá všechna ta náboženství, v nichž se nalézají princip Božího sestupu, ústupu a sebezřeknutí. Je zároveň křesťankou v tom smyslu, že křesťanství považuje za výsostný projev této transcendentní pravdy o Bohu. Její přístup tedy není v pravém slova smyslu ani synkretický ani ekumenický, nesnaží se sjednocovat odlišné ani dosahovat jednoty na základě kompromisu. Klíčem k jejímu křesťanskému universalismu je náboženská metafyzika ostře rozlišující dva protikladné principy vzestupu a sestupu, tíže a milosti. Ten druhý, pozitivní a spásanosný je podle Weilové vepsán v ústředních křesťanských dogmatech, lze se s ním však také setkat v mýtech či nauce řady jiných náboženství, která takto mohou být branou k pravdě.

BIBLIOGRAFIE

primární literatura - texty Simony Weilové

"A propos du 'Pater'", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 215-228, ISBN 2-02-004619-9.

"Autobiographie spirituelle", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 35-62, ISBN 2-02-004619-9.

Cahiers Vol. 1, 1933-septembre 1941, edice Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 1994, 570 s., ISBN 2-07-072811-0.

Cahiers Vol. 2, septembre 1941-février 1942, edice Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 1997, 723 s., ISBN 2-07-074731-X.

Cahiers Vol. 3 février-juin 1942, edice Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 2002, 673 s., ISBN 2-07-076509-8.

"Dernières pensées", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 68-84, ISBN 2-02-004619-9.

Dobro, mez a rovnováha, vybrala, přeložila a doslov napsala Eva Formánková, Mladá fronta, Praha, 1996, 177 s., ISBN 80-204-0596-8.

Duchovná autobiografia, z francouzštiny do slovenštiny přeložil Andrej Záthurecký, Kalligram, Bratislava, 2006, 222 s., ISBN 80-7149-807-6.

"Formes de l'amour implicite de Dieu", in: *Oeuvres*, ed. Florence de Lussy, Gallimard, Paris, 1999, s. 719-763, ISBN 2-07-075434-0.

"L'amour de Dieu et le malheur", in: *Oeuvres*, ed. Florence de Lussy, Gallimard, Paris, 1999, s. 692-716, ISBN 2-07-075434-0.

La connaissance surnaturelle, Gallimard, Paris, 1950, 337 s.

La pesanteur et la grâce, Plon, Paris, 1948, 210 s.

"Le christianisme et la vie des champs", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, s. 21-33.

"Lettre à Joë Bousquet", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, s. 73-84.

"Lettre à un religieux", in: *Oeuvres*, ed. Florence de Lussy, Gallimard, Paris, 1999, s. 975-1016, ISBN 2-07-075434-0.

"Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, s. 13-20.

"Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, s. 35-45.

"Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu", in: *Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, s. 85-97, ISBN 2-02-004619-9.

"Théorie des sacrements", in: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, s. 135-145.

Waiting for God, z francouzského originálu *Attente de Dieu* přeložila Emma Craufurd, předmluvu napsal Leslie Fiedler, Harper Colophon Books, New York, 1973, 227 s.

sekundární literatura

AUGUSTINUS, Aurelius: *Vyznání*, z lat. originálu *Confessiones* přeložil Ladislav Kuncíř, Kalich, Praha, 1999, 565 s., ISBN 80-7017-301-7.

Bible, český ekumenický překlad, 11. vydání, Česká biblická společnost, Praha, 1998, 863 (Starý zákon) a 287 (Nový zákon) s., ISBN 80-85810-19-0.

BROWN, Colin (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, Paternoster Press, Exeter, 1976.

BRÜMMER, Vincent: *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 249 s., ISBN 0-521-44909-X.

BYNUM, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987, 444 s., ISBN 0520057228.

CAMUS, Albert: *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942, 189 s.

EASTERLING, P. E. a MUIR, J. V.: *Greek Religion and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, 244 s., ISBN 0-521-28785-5.

"Extraits de témoignages", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, 1. vydání, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 54-58, ISBN 2-7007-0109-7.

FEUERBACH, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1969, 536 s., ISBN 3-15-004671-1.

FIORI, Gabriella: *Simone Weil. Une femme absolue*, Éditions du Félin, Paris, 1987, 243 s., ISBN 2-86645-025-6.

FREUD, Sigmund: *Nespokojenost v kultuře*, z německých originálů *Die Zukunft Einer Illusion* a *Das Unbehagen in der Kultur* přeložil Ludvík Hošek, Hynek, Praha, 1998, 142 s., ISBN 80-86202-13-5.

HELLMAN, John: *Simone Weil. An Introduction to Her Thought*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1982, 111 s., ISBN 0-88920-121-8.

HOFFMAN, E. T. A.: *Princezna Brambilla a jiné fantastické povídky*, přeložil Hanuš Karlach, Mladá fronta, Praha, 2003, 387 s.

JANEIRA, Ana Luisa: "Le vide", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier

Montaigne, Paris, 1978, s. 271-283, ISBN 2-7007-0109-7.

JANIAUD, Joël: *Simone Weil. L'attention et l'action*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, 127 s., ISBN 2-13-050664-X.

KAHN, Gilbert: "Simone Weil et le christianisme", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 33-53, ISBN 2-7007-0109-7.

KEMPFNER, Gaston: *La philosophie mystique de Simone Weil*, La Colombe, Paris, 1960, 222 s.

KERÉNYI, Karl: *Die Heroen der Griechen*, Rhein-Verlag AG, Zürich, 1958, 473 s.

LITTLE, Patricia: "Signification de la mythologie et des contes chez Simone Weil", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 105-118, ISBN 2-7007-0109-7.

MARX, Karl: "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", in: Karl Marx: *Frühe Schriften 1*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, 998 s.

MIŁOSZ, Czesław: *Zotročenyj duch*, Torst, Praha, 1992, 224 s., ISBN 80-85639-02-5.

PÉTREMENT, Simone: *La vie de Simone Weil, vol. 1 (1909-1934)*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1978, 446 s., ISBN 2-213-00614-8.

PÉTREMENT, Simone: *La vie de Simone Weil, vol. 2 (1934-1943)*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1978, 526 s., ISBN 2-213-00615-6.

PLANT, Stephen: *Simone Weil*, edice Fount Christian Thinkers, Harper Collins, London, 1996, 90 s., ISBN 0-00-627917-1.

RABBI, Wladimir: "La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 141-154, ISBN 2-7007-0109-7.

ROSEN, Fred: "Marxism, Mysticism and Liberty. The Influence of Simone Weil on Albert Camus", in: *Political Theory*, vol. 7, is. 3, srpen 1979, s. 301-319.

SCHUMANN, Maurice: "Présentation de Simone Weil", in: *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1978, s. 13-24, ISBN 2-7007-0109-7.

SMITH, Thomas W.: "Tolkien's Catholic Imagination: Mediation and Tradition", in: *Religion and Literature*, vol. 38, is. 2, léto 2006, s. 73-100.

TOLKIEN, J. R. R.: "On Fairy Stories", in: *Essays Presented to Charles Williams*, Oxford University Press, London, New York, 1947, s. 38-89.

WEINSTEIN, Leo: *The Metamorphoses of Don Juan*, Stanford University Press, Stanford, 1959, 223 s.

WOLFTEICH, Claire: "Attention or Destruction: Simone Weil and the Paradox of the Eucharist", in: *Journal of Religion*, vol. 81, is. 3, léto 2001, s. 359-376.