

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav české literatury a komparatistiky

Filologie/Dějiny české literatury a teorie literatury

Disertační práce

Mgr. Jan Pospíšil

ČESKÉ DRAMA V DOBĚ MODERNY: OBRAZY VŮDCE

Czech Drama in Early Modernism: The Portrayal of Leaders

Vedoucí práce: doc. PhDr. Daniel Vojtěch, Ph.D.

Konzultant: prof. Robert B. Pynsent, Ph.D.

2021

Za vedení práce, cenné připomínky a korekce děkuji mému školiteli doc. PhDr. Danielovi Vojtěchovi, Ph.D., jehož trpělivost jsem tak trestuhodně napínal. Za dlouhé telefonní hovory, díky nimž je má ignorance o něco menší a které přispěly i k výběru tématu mé práce a významně obohatily její obsah, jakož i za důkladnou četbu původních verzí jednotlivých kapitol a komentáře k nim, vděčím prof. Robertu B. Pynsentovi, Ph.D. Celou řadu podnětů mi v průběhu let dal také doc. PhDr. Jiří Brabec, CSc. a jsem mu za ně zavázán.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 6. 4. 2021... Mgr. Jan Pospíšil, v. r.

Abstrakt

Práce se zabývá analýzou vybraných českých dramát z počátku 20. století, která představují obrazy národního vůdce. Na tato dramata se dívám jako na svého druhu apollinské obrazy, sny jejich tvůrců o síle a velikosti a to jak individuální tak kolektivní. Neboť národní vůdce je tu na jedné straně výjimečným individuem, význačným lidským exemplářem a jako takový odpovídá Nietzscheho charakteristice tragického hrdiny jako nejvyššího jevu vůle. Zároveň je jakýmsi národním vychovatelem. Jednotlivá díla nám představují různé podoby toho, jak vůdce svůj národ vychovává či povznáší a je-li spíše vychovatelem příkazem či příkladem. Stejně tak jako nám ukazují vůdce, kteří ty, jež vedou, krotí, očišťují, ale také pobízejí k růstu. Přístup českých dramatiků v dramatech o národním vůdci byl v zásadě mýtopoetický. Jejich díla jsou příspěvky k utváření a přetváření národní mytologie, jinými slovy, smyslu existence národa či národního údělu. Představují dialog či polemiku zejména s jednou tehdy budovanou národní mytologií, tou Masarykovou, jak ji formuloval zejména v *České otázce* (1895), *Naší nynější krizi* (1895) a *Janu Husovi* (1896). Masarykovy myšlenky utvářely témata her, jimiž se tato práce zabývá, výběr jejich námětů i dramatické konflikty. V polemice s Masarykem se dramatici opírali mimo jiné o Nietzscheho filosofii.

Klíčová slova: české drama, národní vůdce, národní mýtus, Friedrich Nietzsche, T. G.

Masaryk, svatý Václav, Boleslav Ukrutný, kněžna Libuše, Přemysl Oráč, Závaš z Falkenštejna, král David, Mojžíš, Čeští Bratři. Jaroslav Hilbert, Viktor Dyk, Arnošt Dvořák, Lothar Suchý, František Langer, František Zavřel, Stanislav Lom.

Abstract:

The thesis constitutes the analysis of selected Czech dramas from the beginning of the 20th century representing various portrayals of national leaders. In my view, the dramas are Apollonian images of a kind representing the dreams of their creators about the strength and greatness, both individual and national. That is because, on one hand, the national leader is an exceptional individual, an exquisite human specimen and as such he or she corresponds to Nietzsche's characterization of a tragic hero as the highest phenomenon of the will. But at the same time, he or she is a national educator. Individual works represent various forms of, how the leader educates and edifies the nation and whether he or she leads by command or by example. The dramas show us the leaders, who not only tame, purify, but also urge to growth those, whom they lead. The approach of the Czech playwrights is essentially mythopoetic. Their works constitute contributions to the creation or re-creation of national mythology, in other words, they deal with the meaning of the existence of the nation, or the national condition. They represent a dialogue or a polemic with one particular national mythology

formed at the time that of T. G. Masaryk as he stated it in his works *Česká otázka* (1895), *Naše nynější krise* (1895), and *Jan Hus* (1896). Masaryk's ideas established the topics of the discussed plays, inspired the choice of their subject matter and formed the dramatic conflicts. In their polemic with Masaryk, the writers drew upon Nietzsche's philosophy.

Key words: Czech drama, national leader, national myth, Friedrich Nietzsche, T. G. Masaryk, Saint Wenceslas, Boleslaus the Cruel, Libuše, Přemysl, Závěš of Falkenstein, King David, Moses, Bohemian Brethren. Jaroslav Hilbert, Viktor Dyk, Arnošt Dvořák, Lothar Suchý, František Langer, František Zavřel, Stanislav Lom.

Obsah

Úvod.....	7
Nietzsche	30
Jaroslav Hilbert: <i>Falkenštejn</i> (1903)	67
Viktor Dyk: <i>Posel</i> (1907).....	97
Arnošt Dvořák: <i>Kníže</i> (1908)	126
Lothar Suchý: <i>David</i> (1911).....	168
František Langer: <i>Svatý Václav</i> (1912); František Zavřel: <i>Boleslav Ukrutný</i> (1919)	189
I.....	190
II.	222
III.	243
Závěr (Stanislav Lom: <i>Vůdce</i> [1916]).....	263
Prameny a literatura:	277

Úvod

Řecká tragédie a do jisté míry celá řecká kultura vyrůstá podle Friedricha Nietzscheho z pesimistické moudrosti Dionýsova průvodce Siléna. Ten na otázku, co je pro člověka nejlepší, králi Midasovi odpověděl: „Bídny jepicovitý rode, zplozený náhodou a bolem, co mne nutíš, abych ti řekl, co slyšet ti není na prospěch? Co je ze všeho nejlepší, je ti naprosto nedostižné: nejlepší je nebýti zrozenu, *nebýti, ničím* nebýti. Druhé pak nejlepší je ti — abys brzo umřel.“¹ To je pesimismus shodný s pesimismem Arthura Schopenhauera, z jehož filosofie Nietzscheho spis *Zrození tragédie* (1872) vychází.² Jádrem života je podle Schopenhauera vůle, která se v lidech manifestuje jako usilování. Avšak: „Usilování všude vidíme mnohonásobně brzděno, všude v boji a potud tedy vždy jako utrpení: neexistuje žádný konečný cíl usilování, tedy žádná míra a cíl utrpení.“³ Míra utrpení, které je „*bytočné všemu životu*“, se zvyšuje se stupněm vědomí, proto člověk, jehož poznávací schopnost je v přírodě nejrozvinutější, trpí nejvíce. Schopnost reflexe jen prohlubuje jeho útrapy.⁴ Lidský život v Schopenhauerově podání plyne mezi chtěním a dosažením, čili mezi bolestí a nudou, neboť: „Přání je podle své přirozenosti bolest: splnění rychle rodí nasycenost: cíl byl jen zdánlivý: vlastnictví zbavuje podnětu: přání, potřeba se dostavuje v jiné podobě, když ne, přichází pustota, prázdnota, nuda, proti níž bojovat je právě tak mučivé jako proti bídě.“⁵ Aby se Nietzsche vyrovnal s pesimismem svého vychovatele, napsal *Zrození tragédie*. Řeky podle Nietzscheho uchránilo před rezignací jako reakcí na ošklivost, kterou vzbuzuje Silénova moudrost, když si stvořili ze svého pudu krásy bohy, kteří „ospravedlňují [...] život lidský tím, že jej sami žijí.“⁶ A podobně působila i tragédie, která poskytovala Řekům metafyzickou útěchu a potěšení z ní nevedlo k rezignaci, nýbrž k přitakání životu.

Ve své práci se budu zabývat tím, jak se někteří čeští dramatikové na počátku 20. století snažili uchránit své současníky před pesimismem tím, že stvořili dramata o národním vůdci. Pesimismus Silénovy moudrosti či pesimismus Schopenhaurův je všepronikající,

¹ Friedrich Nietzsche, *Zrození tragédie*, přel. Otakar Fischer, Praha, Srdce 1923, s. 30.

² Sám Schopenhauer cituje ve druhém svazku svého hlavního díla v podstatě totožnou formulaci jako slova chóru starců ze Sofoklova *Oidipa na Kolónu*: „Nezrodit se vůbec / je moudrost největší; / kdo na svět přijde však, je druhá výhoda / co nejrychleji se vrátit / tam zas, odkud vzešel.“ Účelem bytí je nadto Schopenhauerovi poznání, že by bylo lepší, kdybychom nebyli, což je podle něj ta „nejdůležitější ze všech pravd, která proto musí být vyslovena; jakkoli kontrastuje s dnešním evropským způsobem myšlení.“ Arthur Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, II, přel. Milan Váňa, Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 433 a 446.

³ Arthur Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, I, přel. Milan Váňa, Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s.248–249.

⁴ Ibid., s. 249.

⁵ Ibid., s. 252.

⁶ Nietzsche, *Zrození tragédie*, s. 31.

metafyzický, nebo, jinak řečeno, vyplývá z toho, co Nietzsche později označí jako stanovisko „nadhistorického“ člověka.⁷ Naproti tomu, pesimismus, na nějž hledali lék čeští dramatikové, by se dal pojmenovat jako historický a rezignaci z něj plynoucí je snad možné nazvat defétismem.

Nietzscheho originální teorie potěšení, které tragédie působí, a metafyzické útěchy, již poskytuje, spočívá v pocitu slasti ze zničení individua: „Neboť jednotlivými příklady takového zničení ozřejmuje se nám věčný úkaz dionysického umění: toho, jež vyjadřuje vůli v její všemoci, jakoby za oním principem individuace; toho, jež vyjadřuje věčný život, mimo svět jevů a přes všechno ničení.“ Jinak řečeno, „hrdina, nejvyšší to jev volní, jest popřen k naší rozkoši, protože je přec jen pouhým jevem a že věčný svět vůle není poražen jeho zničením. ‚Věříme ve věčný život‘, volá tragedie, kdežto hudba je bezprostřední ideou tohoto věčného života.“⁸ V základě této teorie o tragickém potěšení, vyplývajícím ze zničení individua je Schopenhauerova filosofie obsažená v názvu jeho díla *Svět jako vůle a představa* a Nietzscheho dvojice dionysického a apollinského, která zhruba odpovídá schopenhauerovskému páru. Podle Schopenhauera nemůže žádný objekt existovat bez subjektu, svět nemůže existovat bez oka, které by se na něj dívalo. Každý objekt je tedy představou subjektu pořádanou formami času, prostoru a kauzality — formami rozvažování a nazírání. Snaha proniknout za tyto představy k věci o sobě způsobem, jakým poznáváme objekty, je marná, neboť vždy dospějeme k nějakému systému představ, který je jako závoj mezi námi a pravou realitou. Odhalit tento závoj lze však v sebevědomí, v němž se setkáváme s něčím, co nemůže být známo jako jev, neboť je to zdroj všech jevů čili subjekt. Kdybychom tento subjekt poznávali jako objekt, za závoj jevů bychom se nedostali. Nicméně podle Schopenhauera se nám otevírá možnost poznat ho zevnitř, bezprostředně, bez pojmů. V tomto bezprostředním poznání poznáváme sebe sama jako vůli, která je onou věcí o sobě a manifestuje se v nás jako chtění.⁹ Na rozdíl od mnohosti jevů je vůle jedna, nezměrná a věčná, ztělesněná v jednotlivých tvorech jako vůle k životu. Vůle sama je nezničitelná a bezčasá, nicméně ve světě představ se manifestuje podle principu individuace v čase a

⁷ Srov. Friedrich Nietzsche, „O užitku a škodlivosti historie pro život“, in *Nečasové úvahy*, I, přel. Jan Krejčí, Praha, Mladá fronta 1992, s. 83–165; 90–93.

⁸ Nietzsche, *Zrození tragédie*, s. 85.

⁹ Srov. například následující: „O sobě sám a vně představy je však i mozek, jako všechno jiné, *vůli*. *Neboť bytí pro jiné je představování, bytí o sobě je chtění*: v tom spočívá to, že čistě *objektivní* cestou nikdy nedospějeme k nitru věci; nýbrž, když se pokoušíme jejich nitro najít z vnějšku a empiricky, stává se nám toto vnitřní pod rukama opět vždy vnějším – dřeň stromu stejně jako jeho listy, srdce zvířete stejně jako jeho srst a zárodek, žloutek vajíčka stejně jako jeho skořápka. Naopak *subjektivní* cestou je nám nitro přístupné každý okamžik: neboť je nejprve nacházíme jako *vůli* v nás samých a musíme být schopni za vodítka analogie se svou vlastní bytostí odhalit i ostatní, čímž dospějeme k náhledu, že bytí o sobě, nezávisle na poznávání, tj. podávání se v intelektu, je myslitelné jen jako *chtění*.“ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, II, s. 200.

prostoru, v němž jsou individua rozlišitelná. Světu jako představě odpovídá Nietzscheův pojem apollinského. Nietzsche jej spojuje s výtvarným uměním a zdáním a Apollon je mu zbožštěním principu individuace, „v němž jediném se uskutečňuje věčný cíl prajednoty, její vykoupění zdáním: ukazuje nám vznešenými posuny, že bylo třeba celého světa muk, aby byl jednotlivec nucen k vytvoření vykupujícího vidění a aby pak, ponořen v pohled na tuto visí, mohl na širém moři sedět ve své zmítané loďce.“¹⁰ To je ozvuk wagnerovské teorie o vykupitelské moci umění, které nás krásou vyvádí z absurdnosti utrpení každodenního života, zbavuje nás hnusu vyvolaného poznáním obsaženým v Silénově moudrosti: „Jen umění dovede onen hnus nad děsem či absurdností života ztlumit v představy, s nimiž lze žít: těmito představami jsou *vznešenost*, tj. umělecké spoutání děsu, a *komika*, tj. umělecké vybití hnusu, jenž byl způsoben absurdností.“¹¹ A s tím není nijak v rozporu, že apollinské obrazy jsou jako vzněcující víze v podstatě snové neboli „zdáním pouhého zdání“. To je důležité pro Nietzscheho pojetí estetické reprezentace. Schopenhauerovskou manifestaci vůle ve světě představ Nietzsche pojímá jako projev jejího „uměleckého pudu“, kterým se (Nietzsche ji nazývá prajednotou či pravým bytím) jako „věčně strádající a rozpolcená“ vykupuje, když vytváří „slastné zdání“ čili naši „empirickou realitu“. Výtvar umělce jako jeho sen je „*zdáním pouhého zdání* a tedy ještě vyšším ukájením prouhy po zdání“. To však neznamena, že by jeho výtvar byl reprodukcí empirické reality, naopak: „Z tohoto zdání [...] podoběn visí, stoupá, jak ambrosijská vůně nový svět zdání, z něhož oni, kdo jsou zakleti ve zdání prvé, nic nevidí — a tento nový svět, toť zářivé vznášení se v nejčistší slasti a v bezbolestném nazírání, sálajícím z očí do široka rozevřených.“¹² Toto částečně odpovídá Schopenhauerovu pojetí uměleckého génia, jehož intelekt je vymaněn ze služby vůli a dosahuje vyššího stupně poznání, když nepoznává jednotlivé jevy nýbrž jejich ideje. Nadto Apollon jako zbožštění principu individuace je strážcem zákona individua čili dodržování míry a vyžaduje sebezpoznaní. Jinak řečeno, vedle krásy je ztělesněním etických požadavků „poznej sebe sama“ a „ničeho nepřilíš“¹³ Dionýské je naopak spojeno s neobrazným uměním hudby a stavem opojení.¹⁴ V dionýském opojení princip individuace zaniká a opojení pronikají za svět

¹⁰ Nietzsche, *Zrození tragedie*, s. 34.

¹¹ *Ibid.*, s. 47.

¹² *Ibid.*, s. 33.

¹³ *Ibid.*, s. 34.

¹⁴ To je založeno na Schopenhauerově filosofii hudby jako bezprostředním obrazu vůle: „Všechna [umění] tedy objektivizují vůli jen nepřímou, totiž prostřednictvím idejí. A jelikož náš svět není nic jiného než jev idejí v mnohosti, prostřednictvím vstupu do principia individuationis (forma možného poznání pro individuum jako takové), tak je hudba, jelikož předchází ideje, také zcela nezávislá na jevícím se světě, naprosto ho ignoruje a mohla by do jisté míry existovat, i kdyby svět už nebyl, což vůbec nelze říci o jiných uměních. Hudba je totiž tak bezprostřední objektivací a odrazem celé *vůle*, jako svět sám, dokonce jako jsou ideje, jejichž znásobeným projevem svět vytváří jednotlivé věci. Hudba tedy vůbec není, jako jiná umění, odrazem idejí, nýbrž *odrazem*

jevů, k vůli: „Teď za toho evangelia světového souladu, cítí se každý s bližním svým nejenom spojen, smířen, stmelěn, ale více splynul s ním v jedno, jako by se roztrhl závoj Májin a jen ještě v cárech se třepetal nad tajuplnou prajednotou.“¹⁵

Dionýský je také tragický chór, v němž individua zanikají a který kromě toho podle Nietzscheho vytváří jakousi hradbu mezi děním tragédie a empirickou realitou. Představované tragické dění jsou apollinské obrazy, v nichž se v jednotlivých maskách, hrdinech představuje proteovský Dionýsos jako vůle, jejíž jednotlivé manifestace vznikají a zanikají, zatímco ona sama je věčná. Nietzsche v tragédii spatřuje daleko spíše přitakávání životu, než jeho popření, čímž se od Schopenhauera výrazně liší, jde vlastně o zřejmý protiklad. Ve *Zrození tragédie* je to patrné spíše jen v náznacích, zřetelně to však formuluje později:

Tragedie je příliš daleka toho, aby dokazovala něco pro pesimismus Hellenů ve smyslu Schopenhauerově, že spíše lze ji pokládati za jeho rozhodné odmítnutí a za *protiinstanci*. Přisvědčování životu dokonce i v jeho nejnezvyklejších a nejtvrdějších problémech, vůle k životu, radující se v *obětování* svých nejvyšších typů z vlastní nevyčerpatelnosti – *toto* zval jsem dionýským, v tom jsem uhodl most ke psychologii *tragického* básníka. Ne aby se zbavil děsu a soucitu, ne aby se očistil od nebezpečného afektu jeho prudkým vybitím – tak tomu rozuměl Aristoteles – : nýbrž aby *sám byl* přes hrůzu a soucit věčnou radostí vzniku – onou radostí, jež tají v sobě ještě i radost zničení.“¹⁶

To se ale patrně daleko více vztahuje k individuálnímu životu jako dionýskému či estetickému, životu jako opakovanému vznikání či stávání se a zanikání. Nicméně takovouto dionýskou radost ze zániku, která je radostí z nového vzniku a trvání najdeme v různých podobách, jak uvidíme, ztělesněnu v některých postavách dramát, jimiž se v této práci budu zabývat. Zmínit tu lze například Hilbertova Falkenštejna či Langerovu a Zavřelovu Drahomíru.

Na česká dramata o národním vůdci se v této práci budu dívat jako na svého druhu apollinské obrazy, sny jejich tvůrců o síle a velikosti a to jak individuální tak kolektivní. Neboť národní vůdce je tu na jedné straně výjimečným individuem, význačným lidským exemplářem a jako takový odpovídá Nietzscheho charakteristice tragického hrdiny jako nejvyššího jevu vůle. Zároveň je však povětšinou jakýmsi národním vychovatelem nebo se jím v průběhu děje stává. Jednotlivá díla nám pak představují různé podoby toho, jak vůdce svůj národ vychovává či povznáší a je-li spíše vychovatelem příkazem či příkladem. Stejně tak jako nám ukazují vůdce, kteří ty, jež vedou, krotí, očišťují, ale také pobízejí k růstu.

vůle samé, jejíž objektitou jsou i ideje. Proto je právě účinek hudby tolik mocnější a pronikavější než účinek jiných umění, neboť ta mluví jen o stínech, kdežto ona o podstatě.“ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, I, s. 210.

¹⁵ Nietzsche, *Zrození tragédie*, s. 26.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Soumrak model čili: jak se filosofuje klavírem*, in *Tak pravil Friedrich Nietzsche. Soumrak model. Duševní aristokratismus. O životě a umění*, přel. Alfons Breska, Olomouc, Votobia 2001, s. 7–86; 84–85.

Představovaly-li podle Nietzscheho řecké tragédie různé podoby téhož, tedy různé masky proteovského Dionýsa, je snad možné česká dramata o národním vůdci analogicky označit za různé obrazy ideje národa a jeho vůdce. Jinak řečeno, jednotlivé obrazy národa a národního vůdce v těchto dramatech jsou reprezentacemi ideje národa a národního vůdce. A takto lze chápat i následující slova Otokara Fischera: „předním hrdinou českých dramatiků je národ; hlavním obsahem sen o svobodě. To neznámá, že umění klesá k politické agitaci: to znamená, že si dramatici uchovali vědomí živé spojitosti s celkem a že drama vyslovuje, čím srdce přetéká.“¹⁷ Ani antické tragédie pochopitelně nebyly hradbou chóru od historie a každodenního života obce odděleny tak silně, jak tvrdí Nietzsche. Odkazovaly k reálným historickým událostem a probíraly se v nich současné politické, filosofické či právní otázky. A to platí i pro dramata o národním vůdci. Ač jsou to dramata historická, nejde v nich však v první řadě o reprezentaci minulosti národa, nýbrž všechna se obracejí k přítomnosti a do minulosti promítají moderní problémy. V dramatické básni Lothara Suchého *David* (1911) tak v dedikaci básníkově ženě čteme: „Co psal jsem, psal jsem. Syn jsem dneška. / I když jsem zašel v minulost, / má hra je problémy dne těžka. Ty chápeš, vid’? A na tom dost.“¹⁸ Vzhledem k tomu, jak důležitou roli hraje v Suchého dramatu erotická láska, se můžeme domnívat, že některé významové nuance byly skutečně plně pochopitelné jen paní Suché, nicméně o tom, že všechna tato historická dramata psali jejich autoři jako synové dneška a tak je bylo třeba chápat, nepochybovala ani dobová kritika.

Otázka vztahu mezi minulostí a současností (nejen) v těchto dramatech je však spleťtější. Jeden z pohledů na ni nám nabízí Pavla Buzková: „Historie totiž docela z povinnosti, třeba leckdy bezděky, odhaluje věčné národní drama i s jeho metafyzickými herci, příčinami a následky. [...] Drama tedy vyplývá zcela přirozeně z národních dějin. Ta typická, základní situace, jež se v nich vždy znovu a znovu opakuje, je zhruba obsahuje. Opakovati se musí temeníc vždy v týchž zásadních, neproměnných podmínkách: v povaze lidu, půdy, podnebí a sousedů. Toť symbolická zkratka národního osudu a poslání.“¹⁹ Historie

¹⁷ Otokar Fischer, „V den divadelního jubilea“, in *K dramatu. Problémy a výhledy*, Praha, Grosman a Svoboda 1919, s. 7–11; 9.

¹⁸ Lotar Suchý, *David. Dramatická báseň o třech dějstvích*, in *Výbor z dramatického díla. David. Červánky svobody. Hrstka věrných. Hamilton a společnost*, ed. Jiří Hájek, Praha, Orbis 1953, s. 7–102; 9.

¹⁹ Pavla Buzková, „Smysl českého dramatu“, in *České drama*, Praha, Melantrich 1932, s. 26–37; 29. Buzkové pohled na české drama a jeho smysl je zřetelně ovlivněn Nietzscheho *Zrozením tragédie*. Srov. například: „Drama totiž vždy a všude vyrůstá z davu a zhmotňuje ideály svého prostředí. Hrdina zastupuje tedy kolektiv. Odhaloval-li Dionysos svým řeckým divákům jejich dionýskou duši, odhaluje naše naivní, prostičké drama dětskou duši probuzeneckých Čech. Nemohlo ukázati vyspělé a světa znalé, když jí nebylo.“ (s. 26). Buzkové jako kritička a feministka se v závěru své práce o českých kritičkách přelomu 19. a 20. století věnuje Libuše Heczkové. Obzvlášť se mi líbí Heczkové postřeh, že Buzková „se dokázala neohroženě a atypicky tázat a také překvapivě odpovídat; problém jejích kritik je však ten, že tehdejší (a o to více dnešní čtenář si nemusel novosti

se podle Buzkové tedy opakuje a příčiny tohoto opakování tkví v určitých konstantách, v podstatě přírodních podmínkách, které utvářejí její věčně přítomný obsah, jenž má sice proměnlivý výraz v různých historických událostech, jeho jádro je však neměnné. Podobně je vlastně založen mýtus. Aby zůstal živý a tedy pravdivý, bude stále znovu vykládán.

Nietzsche psal své *Zrození tragédie* jako přesvědčený wagnerián, nepřekvapí tedy, jak důležitou roli mýtu v národní kultuře přikládá. Wagnerovo pojetí mýtu shrnuje Roger Scruton následovně:

Mýtus pro Wagnera nebyl bajkou nebo náboženskou doktrínou nýbrž nástrojem pro lidské poznání. Mýtus nás seznamuje s námi samými a naším údělem, používá symboly a postavy, které dávají objektivní formu našim vnitřním nutkáním. Mýty se odehrávají v mlhavé minulosti, ve zmizelém světě chtónických sil a chvástavých činů. Ale tato závazná „minulost“ je heuristickou technikou. Klade mýtus a jeho postavy před zaznamenaný čas a tudíž do doby, která je očistěna od historie. Pozvedá příběh z proudu lidského života a dodává mu význam, který je nadčasový. Wagnerův původní podnět, jímž bylo objevit ve starých legendách Germánů živý záznam doby hrdinů, jej tedy přivedl zpět k jeho výchozímu bodu v moderním světě. Čas hrdinů byl mýtickým časem — a mýtický čas je *nyní*. Mýty nemluví o tom, co bylo, nýbrž o tom, co je věčně.²⁰

Nietzsche pojímal mýtus jako zhuštěný obraz světa a zkratku jevové skutečnosti. V mýtu viděl zdravou a tvůrčí přírodní sílu, bez které se kultura neobejde, protože jí dává jednotu. Pro život obce je mýtický základ důležitý, neboť je „zárukou, že stát souvisí s náboženstvím a vyrůstá z mytických představ.“²¹ Moderní posedlost historií a historickým poznáním byla Nietzschemu symptomem nemoci vzniklé ze ztráty tohoto mýtického základu. Mýtus hraje v národní kultuře vůdčí úlohu, jelikož „jen potud má národ — a ostatně i člověk — vnitřní hodnotu, pokud na své prožitky může vtisknouti pečeť věčna: neboť teprve tak se mu dostává jakéhosi odsvětštění, teprve tak ukazuje své podvědomé vnitřní přesvědčení o relativnosti času a pravém, t. j. metafysickém významu života.“²² Jinak řečeno, to co se prožívání v čase může jevit jako nahodilé, výsledek souhry historických okolností, spleti různých kauzálních řetězců, se v zorném úhlu mýtu jeví jako nevyhnutelné a zákonité. Také přístup českých dramatiků v jejich dramatech o národním vůdci byl v zásadě mýtopoetický. Ke svým

jejích otázek vůbec povšimnout.“ Libuše Hečzková, *Píšící Minervy. Vybrané kapitoly z dějin české literární kritiky*, Praha, FFUK 2009, s. 267.

²⁰ Roger Scruton, *Death–Devoted Heart. Sex and the Sacred in Wagner’s Tristan and Isolde*, New York, Oxford University Press 2004, s. 5.

²¹ Nietzsche, *Zrození tragédie*, s. 113.

²² *Ibid.*, s. 115. K tomu srov následující Fischerova slova charakterizující české drama: „Ať národní, ať sociální problém (a namnoze u nás obojí splývá), je to spolu otázka po nejvyšších vztazích řádu světového. Nejvýznačnější ukázky dramatického stylu, ať jako celek, ať ve vynikajících svých složkách, mohly by mít nadpis: ‚o boha‘. Toť metafysika českého dramatu. [...] i čeští dramatici jsou z těch, kdož hledají boha; kdož hledají svého boha: Necht’ se vmýšlejí do psychologie ‚božích bojovníků‘ nebo vytvářejí moderní analogie k typu Husovu, necht’ se noří do evangelia Bratří a do blouznění tisícíhlavého davu, necht’ vytvářejí jedince v boji o novou, nechápanou víru nebo v boji proti neúprosnému fatu: Tucha nadpozemské reality, výhled do zászvěti, víra ve věčnost a věčnou spojitost všeho života chví se jako zákmit vyšších oblastí nad duchem českého dramatu.“ Fischer, „V den divadelního jubilea“, s. 10–11.

námětům přistupovali jako synové dneška nikoli v tom smyslu, že by psali alegorie, kde postavy z mýtů, legend či historie zastupují jejich současníky. Jistě, někdy se ve větší či menší míře nevyhýbají aktuálním narážkám, nicméně minulost a přítomnost je u nich spojena právě prostřednictvím mýtu, onoho věčně přítomného i věčně se měnícího, skrz nějž se na obě dívají a jímž obě vykládají. Původ jejich námětů tu přitom nehraje určující roli. Ať již je čerpali ze Starého zákona, mýtu o vzniku přemyslovské dynastie, svatováclavských legend (a svatováclavské tradice) nebo ze středověkých či novověkých dějin přistupovali k nim podobně. Jejich díla jsou příspěvky k utváření a přetváření národní mytologie, jinými slovy, smyslu existence národa či národního údělu.²³ A proto je také příznačné, že se tato dramata týkají jak nových začátků tak také katastrof. Někdy je obojí dokonce spojeno. A jako taková jsou tato díla v dialogu či polemice zejména s jednou tehdy budovanou národní mytologií, tou Masarykovou, jak ji formuloval zejména v *České otázce* (1895), *Naší nynější krizi* (1895) a *Janu Husovi* (1896).

Podobně jako Nietzsche byl také Masaryk nespokojen se současným pozitivistickým historismem a poukazoval na jeho nedostatečnost pro založení národního života: „V historismu upřílišeném, tj. v historickém empirismu není pro nás spásy.“ Naopak, šlo mu především o poznání přítomnosti: „Musíme pochopovat přítomnost, přítomnost vlastní a cizí, musíme poznat naše postavení ve světě nynějším a budoucnost utvářet na základě tohoto poznání.“ A minulost pak má být chápána a poznávána z hlediska přítomných potřeb, přičemž veškeré poznání má pak hlavní cíl, kterým je „postihnout v té přítomnosti a minulosti empiricky dané, *smysl našeho života a našeho povolání*.“ Tento smysl pak plní funkci, kterou Nietzsche připisoval mýtu – je regulativem, jenž Čechy nabádá „neztrácet se v historickém denním empirismu, ale pohlížet na svět a život sub specie aeterni.“²⁴ Masaryk se po vzoru Kollára (ale najdeme to i u Palackého) domnívá, že „historie národů není nahodilá, nýbrž se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti a že tedy je úkolem historikův a filosofův, úkolem každého národa, ten plán světový postihnout, místo své v něm poznat a určit a podle toho poznání co možná s nejuplnějším a nejjasnějším vědomím postupovat při vší práci, i politické.“²⁵ Masaryk si sice uvědomoval, že odhalit plán Prozřetelnosti, se nemůže podařit

²³ Srov. Buzkovou: „A naši Dykové, Fischerové, Hilbertové, Lomové, Šaldové a ostatní ustavičně sahají lidem do svědomí, pořád pronikají až na nejcitlivější nerv, věčně kárají, věčně pobodávají k vzmachu. [...] Pořád se jenom starají o smysl českých dějin, pořád si lámou hlavu národním posláním a pořád by rádi celému lidstvu vynalezli pravý cíl života. Ti věru nezaprou husitského dědictví! V nich pořád ještě plane kacířská duše, třeba se jí někteří tisíckrát zříkali a v sobě ji přemáhali! Pochopitelně – vždyť české kacířství a česká tvořivost již od staletí jedno jsou.“ Buzková, „Smysl českého dramatu“, s. 35–36.

²⁴ T. G. Masaryk, *Naše nynější krize*, in *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus. Spisy TGM 6*, ed. Jiří Brabec, Praha, Masarykův ústav AV ČR 2000, s. 173–304; 180.

²⁵ T. G. Masaryk, *Česká otázka*, in *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, s. 9–163; 11.

„rozumu sebe pronikavějšímu“, nicméně „řídít se předpisem Kollárovým“ je podle něj povinností každého myslícího člověka. Reflexi a kritiku těchto Masarykových myšlenek, najdeme, jak uvidíme, hned v několika dramatech, kterými se v této práci budu zabývat. Z ideje poznání plánu Prozřetelnosti, které má určovat a ospravedlňovat přítomné jednání, se vlastně může stát celkem nebezpečná myšlenka. Historik, filosof či především politik, který se pokouší tento plán poznat a jím se řídit, se totiž pochybuje na podobně nejistém terénu jako hrdina antické tragédie snažící se z různých těžko čitelných znamení či potemnělých věštek odhalit vůli bohů, přičemž je v permanentním nebezpečí, že pochybí a překročí svou mez, upadne do hybris. Nebo jinak, může se stát omezcem podobným Jobovým přátelům, kteří se ho snaží přesvědčit o tom, že znají Boží vůli, přičemž se mýlí. Anebo může být dokonce falešným prorokem. V tomto kontextu se snad dá říct, že pýcha uvedeného historika, filosofa či politika spočívá především v tom, že zapomene, že v každém takovém případě jde především o otevřenou interpretační aktivitu, kterou rozprava o smyslu je, a vydává ji za pravdu podobnou pravdě vědecké či za pravdu, která se otevírá jedině jemu jako vyvolenému a jejíž autoritou jako takový disponuje. Masaryk se této pýchy dopustil jen částečně. Češi podle něj sice mají národní poslání, nicméně toto poslání je univerzální pro všechny národy: „Mravnost — lidskost musejí být cílem každého jednotlivce a národa. Zvláštní národní etiky není.“²⁶ Masaryk tento cíl nazýval herderovsky humanitním ideálem, jímž byla vedena česká reformace i národní obrození. Jeho jazyk je tu vlastně teologický a národ a jeho historie se tak stává jakýmsi mystériem: „Humanitní ideál, hlásaný Dobrovským a Kolářem, náš ideál obrodni má pro nás Čechy hluboký smysl národní a historický — humanitou, plně a opravdově pojatou, navážeme na nejlepší svou dobu v minulosti, humanitou překleneme duchovní a mravní spánek několika století, humanitou kráčet máme v hlavě lidského pokroku. Humanita znamená nám náš národní úkol vypracovaný a odkázaný nám naším bratrstvím: humanitní ideál je všecek smysl našeho národního života.“ Humanita mu nepředstavovala jen cíl, nýbrž měla být i základem taktiky, kterou se malý národ udrží. Masaryk viděl i praktický význam tohoto cíle, tedy přežití „malého národa“ mezi silnějšími sousedy: „Tento praktický dosah humanitního úsilí dobře pochopil Palacký, zakládaje na humanitním ideálu naši národní a politickou rovnoprávnost. Jakým jiným než tímto ‚přirozeným právem‘ hájit mohl a měl

²⁶ Masaryk, *Česká otázka*, s. 54. Masaryk jinde přímo odmítl představu o vyvolenosti (jakéhokoli) národa: „Myslit, že národ můj je vyvolený, pokládal bych za hřích. Žádný národ není vyvolený, každý má svůj úkol, a ten má svým způsobem provádět. To je dělba práce v lidstvu. Sebe menší národ má a může mít svůj ideál a svým způsobem postupuje, aby ho dosáhl. [...] Když nepokládám svého národa za vyvolený, nebudu uznávat vyvolenosti národa druhého.“ T. G. Masaryk, *Problém malého národa*, Kroměříž 1937, s. 27. Stenografický záznam přednášky pronesené 15. a 16. dubna 1905 byl poprvé otištěn ve 4. ročníku časopisu *Tyrš*.

Palacký naší národnosti proti přesile sousedů? Jaké jiné záštity je slabšímu a menšímu národu proti silnějším a větším?²⁷ Hned v několika dílech, která budou předmětem rozboru v následujících kapitolách, najdeme ozvuky této myšlenky i polemiku s ní. A to platí ještě výrazněji pro následující Masarykovy názory.

Humanitní úsilí totiž implikuje podle Masaryka jistý vztah mezi účely a prostředky, přesněji nutnost jejich souladu. A tedy: „humanity se dobude jen humanitními prostředky — osvícenou hlavou a teplým srdcem.“ Proto také Masaryk (stejně jako Palacký a vlastně i Havlíček) zdůrazňoval spojení humanitního ideálu s osvětovým programem čili cestu k tomuto ideálu spočívající ve vzdělání. A stejný důraz (jako Havlíček) pak kladl na význam práce jako smírného prostředku: „Ne násilím ale smírně, ne mečem ale pluhem, ne krví ale prací, ne smrtí ale životem k životu — toť odpověď českého genia, toť smysl našich dějin a odkaz velikých předků.“²⁸ Postoj k boji a násilí vyplývající z křesťansky založeného humanitního ideálu, Masaryk vysvětlil, když se bránil, že hlásá Chelčického a tolstojovské neodpírání zlu:

To není učení, že zlému se nemá odpírat, naopak, má se mu odpírat pořád a všude, ale důsledně a hned od samých jeho zárodků. Kdyby lidé takzvaní hodní a dobří nebyli vlastně lenoši, zlých by již nebylo. Může každému člověku nastat doba, že proti násilí musí se bránit železem, netoliko prací a rozumem.²⁹ I národ český by tak učinil, kdyby se mu sahalo na život. Ale tomu tak není — mluvení o hrobu atd. je směšnou a ponižující frází. Národ náš, jako každý, má v konstitucionalismu třeba nedokonalém tolik svobody, že příčin k násilné taktice nemá. Proto dnes volání po práci drobné je tak oprávněné — přičinme se sami a nečekejme, že pro nás a za nás začne pracovat vídeňská vláda a jiní.³⁰

²⁷ Masaryk, *Česká otázka*, s. 148. Srov. následující Palackého slova z „Doslovu“ k *Radhostu* „Pokrok humanity, ač nenáhlý, leží tu na bíledni, a nelze ho nespátřiti ani zapírati. Protož i s ohledem na nynější trudné postavení národu mého nepřestávám volati: ať nebesa kalí se nad námi sebe chmurněji, ať neznabohové (třebas i klečící u oltářův a žehnající se křížem) vymýšlejí na potlačení, hanění a týrání nás prostředky a cesty sebe ošemetnější: já odvolávám se, ne k násilí za násilí, ale k budoucnosti nedaleké, ve kteréž již i dávní pohané předvídali a těšili se neuprositelnou Nemesis. Ovšem pak nepřestávám také napomínati a prositi, ba zaklínati každého dobrého, aby neoddával se nečinnosti, ale vzdělával se, pracoval a přičiňoval se ze vsí síly, kudyby pomohl rozšířiti a upevniti na zemi říši pravdy a spravedlivosti. [...] Každý to uzná, že násilím nedodělali bychom se ničeho dobrého. Jest nás 5 millionův, obklíčených nepřátely téměř odevšad; kdyby nás bylo 50 mill. a to svorných, nesměl bych ovšem tak mluvit.“ František Palacký, *Radhost. Sbírká spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky*, III, Praha, Tempský 1873, s. 299–300.

²⁸ Masaryk, *Česká otázka*, s. 105.

²⁹ V *Otázce sociální* to formuloval (s ozvuky sv. Pavla) následovně: „Láska odpírá zlu, stále a důsledně a již v zárodcích, láska brání a zabraňuje, láska v nejkrajnějším případě neštítí se ani železa. Ale jen brání a obhájuje, násilí nového se nedopouští. Láska se nerozčiluje. Láska se vůbec nedopouští násilí.“ T. G. Masaryk, *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické* [1898], II, 7. vyd, Praha, Čin 1948, s. 233.

³⁰ Masaryk, *Česká otázka*, s. 119. Přímou kritiku Tolstého (Chelčického) učení o neodpírání zlu a odmítání jakéhokoli násilí podal Masaryk později ve *Světové revoluci*: „Tolstoj neuznával psychologický a tudíž ani mravní rozdíl obrany a násilí útočného. Nesprávně; motiv je tu i tam různý a motiv rozhoduje o mravnosti: střílí jeden i druhý, ale rozdíl je právě v útoku a obraně. Když dva dělají stejné, není to totéž; mechanický čin je stejný, ale nestejný je úmysl, cíl, mravnost. Tolstoj jednou argumentoval arithmeticky: že prý nepadne více lidí, když se napadení nebudou protivit, naopak méně, než když se budou protivit; bojem prý se lidé na obou stranách rozjařují a proto jich padá více; nenarazí-li útočník na odpor, ochabne a přestane zabíjet. Postavme se také na stanovisko praktické: musí-li být zabit jeden, tedy ať je zabit útočník! Proč má být zabit člověk neútočící, nic zlého nepodnikající a ne člověk, který chce zlé a vraždí? Jsem si toho vědom, že člověk z obrany snadno přejde v útok; je pravda, že držet se proti útoku přesně jen

Kromě toho, že tu jde o umírněnou manifestaci Masarykovy verze „pokrokového“ optimismu, který byl tak odporný Nietzschemu, je to jedno z hlavních míst *České otázky*, na něž reagovali ve svých dramatech o národním vůdci čeští spisovatelé. Masarykův spis utvářel jejich témata, výběr námětů i dramatické konflikty. Také v těchto dramatech se jedná především o otázkách mravních a náboženských, vztahu účelů a prostředků k jejich dosažení, výchově národa a národní mytologii, například o českém mučednickém komplexu, vrozené demokratičnosti Čechů a také nakolik je přijatelné Masarykovo přesvědčení, že politika je toliko prostředkem k cíli, který je mravní. Jejich autoři s Masarykem často polemizují, přičemž se ve větší či menší míře opírají mimo jiné o Nietzscheho filosofii. Týká se to pochopitelně spíše Nietzscheho pozdějšího díla než *Zrození tragedie*. Zaujalo je především Nietzscheho hodnocení křesťanství a křesťanské morálky, pojem člověka (ať již vzešlý z křesťanství či Kantovy filosofie a dále přítomný v liberalismu, ideálech francouzské revoluce a socialismu) jako stádního zvířete a stejně tak je inspirovalo Nietzscheho pojetí velikosti či vznešenosti (i když mu někteří rozuměli jen velmi povrchně), kterou filosof vymezil jako „chtít být pro sebe, umět být jiný, stát v ústraní a muset žít na vlastní pěst.“³¹ A mottem přinejmenším některých těchto dramát by do jisté míry mohla být třeba následující Nietzscheho slova:

Učit člověka jeho vlastní budoucnosti jako *vůli* člověka, jako budoucnosti závislé na vůli člověka, a připravovat velké odvážné činy a globální pokusy výchovy a pěstění, aby se tak učinil konec onomu otřesnému panství nesmyslu a náhody, které se dosud nazývalo „historií“ — nesmysl „nejvyššího počtu“ je jen jeho poslední formou — k tomu bude někdy v budoucnu zapotřebí nového druhu filosofů a poroučejících, vedle jejichž obrazu se budou všichni skrytí, strašliví i přízniví duchové, kteří kdy na zemi byli, vyjímát bledě a zakrsle. Obraz takových vůdců je tím, co tane před *naším* zrakem: [...] přehodnocení hodnot, pod jejichž novým tlakem a kladivem by se zocelilo svědomí, srdce proměnilo v kov, aby uneslo tíhu takové zodpovědnosti; na druhé straně nutnost takových vůdců, hrozné nebezpečí, že by mohli nepřijít nebo se nevydařit a zvrhnout — to jsou *naše* vlastní starosti a temnoty, víte to, vy svobodní duchové? [...] kdo uhodne fatálnost, jež leží skryta v blbě bezelstnosti a důvěřivosti „moderních idejí“, a ještě více v celé křesťanskoevropské morálce: ten trpí úzkostí, s níž se žádná jiná nedá srovnat — vždyť jedním pohledem přehlédne, co vše by se ještě dalo, za příznivého nahromadění a vystupňování sil a úkolů, z *člověka vypěstovat*, ví vším vědomím svého svědomí, jak nevyčerpán je ještě člověk pro největší možnosti a jak často už stál typus člověka před tajemnými rozhodnutími a novými cestami: — ví ještě lépe, ze své nejbolestnější vzpomínky, o jak ubohé věci se doposud obvykle slibný růst něčeho vzácného rozbil, zarazil, poklesl do ubohosti. *Celkový úpadek člověka*, až k tomu, co se dnes socialistickým nemehlům a mělkým hlavám jeví jako jejich „člověk budoucnosti“ — jako jejich ideál! —, toto upadnutí a zmenšení člověka na dokonalé stádní zvíře (nebo, jak říkají oni, na člověka „svobodné společnosti“), toto zevzvířectění člověka v trpasličího tvora rovných práv a nároků je *možné*, o tom není pochyb! Kdo tuto možnost jednou domyslel do konce, zná o ošklivost víc než ostatní lidé — a možná i o nový úkol!...“³²

obranu je těžké, ale není a nemůže být proti Chelčickému a Tolstému jiného mravního pravidla.“ T. G. Masaryk, *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, Praha, Orbis a Čin 1925, s. 76. Vidíme, že Masaryk tu přemýšlí víceméně podobně jako ti, kdož vymezovali podmínky „spravedlivé války“.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, přel. Věra Koubová, Praha, Aurora 1996, s. 117.

³² *Ibid.*, s. 100–101.

Čeští dramatici neměli ve svých vůdcovských figurách takovéto globální ambice, šlo jim přece jen o vůdce a vychovatele národa. Jejich postavy, byť třeba nebyly Nietzscheovými filosofy budoucnosti, však byly podle nietzscheovského vzoru modelovány. A jako takoví nesou tito vůdcové rysy nietzscheovského nadčlověka a tvrdosti poroučejících filosofů a přehodnocovatelů hodnot. Všechna tato dramata se nějakým způsobem dotýkají „fatálnosti“ ukryté v křesťanské morálce a tedy i v Masarykově národním programu a jejich tvůrci podávají různé podoby úspěchu, pádu či „zvrhnutí se“ těchto vůdců. Ty kromě toho, že jsou omezeny mýty či historií jako látkou, z níž jsou dramata stavěna, závisí na tom, jak jejich autoři Nietzscheho četli, nakolik byla jejich četba doslovná, jak si vykládali jeho metafory a jak rozuměli jeho ústředním pojmům jako například „vůle k moci“. A také na tom, jak rozuměli Masarykovi, nakolik ho přijímali a odmítali a jak se pokoušeli jeho učení smířit s učením Nietzscheovým. Což platí nejen pro dramatiky samotné, ale i pro jejich dobové kritiky.

Někteří z vůdců, s nimiž se setkáme v této práci, nesou rysy, jak nietzscheovské tak masarykovské. Zdá se tedy, že někteří z dramatiků nestavěli učení obou mužů proti sobě, ale všimli si naopak příbuznosti mezi nimi, jako to v jedné ze svých úvah učinil Emanuel Rádl.³³ Podle něj příbuznost mezi Nietzschem a Masarykem vychází mimo jiné z toho, že oba reagovali na stejnou situaci, kdy „důvěra v lidstvo a ve všeobecný nutný pokrok, snižovala jedince na pouhé číslo, svazovala ruce jeho energii a zbavovala odpovědnosti za jeho činy. Demokracie plodila demagii, stranicství, nepěkné zjevy v žurnalismu; kult rozumu vedl k potlačování a zneužívání citových vzpruh jednání a suchopárnosti.“³⁴ I přes odlišný původ obou myslitelů odlišnost jejich cest a vkusu nachází Rádl v jejich reakci na uvedenou situaci celou řadu shodných rysů. Zmiňuje se tak například o jejich podobném poměru k historii, o kterém již vlastně byla řeč. Rádl poukazuje na to, jak Masarykův realismus s jeho zájmem o žitou skutečnost představuje „protivu přeceňování minulosti, jako víru v sebe a nikoli konservativní spoléhání na slávu, nabytou minulostí, jako odpor proti staroromantické rekopectě.“ Nietzsche, jak Rádl připomíná, „se vyslovil proti historii osm let před Masarykem a měl proti tomu tytéž důvody: ve výchově moderního člověka se dává historii příliš mnoho místa a z energických lidí dělají se tak jen epigoni s nesvojí osobitostí, s oslabenou iniciativou.“³⁵ Rádl však neopomíná zdůraznit, že ani Masaryk ani Nietzsche historií

³³ K tomu srov. Jan Patočka, „Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar“, in *Češi, I, Sebrané spisy*, 12, ed. Karel Palek a Ivan Chvatík, Praha, Oikúmené 2006, s. 341–365; 351–354.

³⁴ Emanuel Rádl, „Masaryk a Nietzsche“, in *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha, Grosman a Svoboda 1914, s. 98–128; 101.

³⁵ *Ibid.*, s. 113.

nepohrdali. *Česká otázka* je sice polemikou s vlasteneckým historismem, je však nakonec dílem historickým, Masarykovou interpretací vývoje češství zejména v devatenáctém století. A zrovna tak „Nietzsche docela důsledně podal ke své nové protihistorické morálce odůvodnění historické ve spise *Zur Genealogie der Moral*.“³⁶ Autoři dramát o národním vůdci Masarykům a Nietzscheho poměr k historii sdíleli, ve svých dílech rozhodně nechtěli evokovat slavnou českou minulost ani nechtěli svým současníkům brát víru v sebe sama, tlumit jejich iniciativu a vyzývat je k epigonství historických hrdinů. Ba naopak, tito vůdcové jsou často příklady iniciativy, energičnosti, sebevědomí a vědomí vlastní odpovědnosti, kterou spisovatelé chtěli probudit ve svých současníkch. Pokud jde o Masaryka, rozcházel se s ním však často v jeho interpretaci českých dějin a jejich smyslu a tedy i v tom, kde hledali ony pozitivní příklady.

Další paralelu mezi Masarykem a Nietzschem spatřuje Rádl v jejich odporu k trpnosti a naopak oceňování aktivity: „Podobný rozdíl, jaký Nietzsche mezi aktivním Starým a titěrným prý Novým Zákonem, Masaryk dělá mezi Dobrovským a Jungmannem; také Masarykovi se líbí lidé silní, energičtí pozitivní. Proto se obdivuje Husovu odporu proti autoritě a tradici a líče přednosti Dobrovského, srovnává jej dokonce s vojákem.“³⁷ A u obou nachází Rádl podobný odpor k obchodnické mentalitě. Autoři dramát o národních vůdcích to viděli podobně, kramaření, utilitární prospěchářství a neochota přinášet jakékoli oběti byla podle nich jednou z důležitých příčin některých českých historických proher a zdrojem jejich frustrací ze současného stavu věcí. O tom, že dramatici souhlasili s Nietzscheho názorem na odlišnost mezi Starým a Novým Zákonem svědčí již to, že dva z nich si zvolili za protagonisty starozákonní postavy a ozvuky tohoto názoru najdeme i v dalších dílech. Pokud jde o sílu, energičnost a pozitivitu, která se líbila Masarykovi, s tou je to trochu složitější. Autorům vůdčovských dramát nešlo vlastně o nic jiného než představit vzory síly a energičnosti, s jistou nedůvěrou se však dívali na příklady uváděné Masarykem. A někteří z nich se snad domnívali, že Masarykova filosofie smyslu českých dějin silné a energické Čechy krotí. Jinak řečeno, s Masarykem se neshodovali v tom, kam má být síla a energie namířena a jak se má projevovat.

S oceňováním aktivity, které Rádl našel u obou myslitelů, souvisí i jejich další dva společné rysy, které s nimi také sdíleli i autoři dramát o národním vůdci. Tím prvním je Nietzscheho odpor k asketickým ideálům, o němž bude ještě řeč, a jehož obdobu nachází Rádl v Masarykově kritice české náklonnosti k mučednictví a také v jeho zájmu o sebevražednost,

³⁶ *Ibid.*, s. 114.

³⁷ *Ibid.*, s. 105–106.

kteřá je podle Rádla jen „užším projevem asketických ideálů Nietzscheových.“³⁸ Tím druhým je jejich poměr k demokracii či přesněji k jejímu vývoji a některým jejím slabinám. Rádl to shrnuje následovně: „Víra v moc lidu vyjádřena byla ve velké revoluci, pak v liberalismu, potom nabyla formy měšťanské demokracie, potom vyvrcholila v demokracii sociální. Čím více se rozvíjela, tím zřetelnější byly její temné stránky; ubíjení jednotlivce massou, demagogie, strachy před iniciativou, svalování zodpovědnosti na celek. Viděti tyto slabiny, pocítiti jejich význam pro sebevědomého člověka, to jest pochopiti skoro celého Nietzscheho a pochopiti velmi mnoho na Masarykovi.“³⁹ Nietzscheho a Masarykovu reakci na tento stav, Rádl shrnuje v jejich individualismu a poměru ke státu a také Masarykovu poměru k lidu: „Znázorňuje-li Nietzsche svůj individualistický ideál na smělých slovech Ludvíka XIV. ‚stát jsem já,‘ liší se Masaryk od něho nikoli naukou, že státem jest lid, nýbrž praví: ‚také já jsem stát‘; v těchto slovech jest jeho příbuznost i odchylnost od Nietzscheho dobře vyslovena.“ Podle Rádla tedy Masarykovi nejde o vládu lidu, nýbrž o „vládu individualit, vzdělaných lidí, odborníků.“⁴⁰ K tomu lze jen dodat, že dramata o národních vůdcích, jimiž se tato práce zabývá, nám, jak uvidíme, předkládají celou řadu možností mezi individualismem Nietzscheovým a Masarykovým. Snad ani nepřekvapí, že většina z nich se blíží k pólu Masarykovu. Národní vůdce se tedy často snaží lidi přivést právě k tomu, aby pochopili a vzali vážně to, že také oni jsou státem. Přičemž jim k tomu ukazuje cestu, kterou oni mají napodobit. Nakonec tu vlastně nejde o nic jiného než o svobodu a odpovědnost. Právě odpovědnost, její převzetí a výzva tomu, aby ji převzali druzí, je jedním z hlavních úkolů pro vůdce v dílech, které jsou v této práci analyzovány. Jejich autoři jako by tedy došli ke stejnému poznání, k němuž dospěl studiem vůdců v Tóře britský rabín Jonathan Sacks: „Jestliže vůdcovství je řešením, co je problémem? Pokud jde o to, Tóra nemůže být určitější. Je to selhání odpovědnosti.“⁴¹

Druhem odpovědnosti je také odpovědnost za druhé, v tomto ohledu je pozoruhodné Rádlovo srovnání Masarykova a Nietzscheho poměru k bližním:

³⁸ Ibid., s. 104.

³⁹ Ibid., s. 107.

⁴⁰ Ibid., s. 110.

⁴¹ Jonathan Sacks, *Lessons in Leadership. A Weekly Reading of the Jewish Bible*, New Milford, CT, Maggid Books a The Orthodox Union 2015, s. 3. Vyhýbání se odpovědnosti pak Sacks ukazuje na prvotním hříchu, kdy Adam svaloval vinu na Evu a ta zas na hada. Oba tak odmítali přijmout „osobní odpovědnost“. Kain po vraždě Abela zase odmítal „mravní odpovědnost“, když se na otázku Boha, kde je jeho bratr, odpovídal ve smyslu, že to není jeho starost. Podle Sackse je: „Židovství Božím voláním po lidské odpovědnosti. Největším úspěchem je stát se Božím partnerem na díle stvoření“ (s. 4) A právě nejlepší Vůdci z Tóry jako Abrahám a Mojžíš se tak vyznačují převzetím nejen osobní a mravní, nýbrž i „kolektivní“ odpovědnosti – tedy odpovědnosti za selhání těch, které vedou.

Morálkou panskou a otrockou se [...] Masaryk a Nietzsche neliší, nýbrž prováděním panství: oba vidí na bližním špatné i dobré vlastnosti, oba špatné nenávidí a dobrým přejí, ale Nietzsche se domnívá, že má právo, protože jej špatnost uráží, vzdáliti od sebe bližního, vůbec užití své moci proti němu; Masaryk také chce, co jest špatné, zničiti, ale hledí dbáti sebeurčení druhého; proto mu nezbyvá než pomáhati od případu k případu, specialisovati způsob boje proti zlému. Masaryk a Nietzsche si přejí např., aby přestaly sebevraždy, nemoci atd.; kdežto však Masaryk slabé chce zachraňovati, aby se stali silnějšími, Nietzsche jest prostěji u cíle: „Odešad volá hlas těch, kteří káží smrt: a země jest plna těch, kterým smrt kázána býti musí.“⁴²

Otázka nakolik a jak může člověk či přesněji vůdce použít moc proti bližnímu je jednou z hlavních otázek většiny dramát, kterými se v této práci zabývám. A na tuto otázku dramata také dávají odpověď, která má povětšinou blíže k Nietzschemu, tedy přesněji tomu, jak mu dramatici rozuměli. Asi nepřekvapí, že tato otázka se týká použití násilí v té nejradikálnější formě, tedy zabití.⁴³ Důležité je i to, co se považuje za slabost, nemoc či „špatnost“, proti níž lze použít násilí, a, jak uvidíme, nejde jen o Masarykovu humanitu nebo radikální křesťanství (českobratrství či tolstojovství), které se však objevují ve většině z analyzovaných děl.

Polemika, ať již explicitní či implicitní, s některými Masarykovými myšlenkami, která se se objevuje v dílech, jimiž se tato práce zabývá, má množství příbuzných bodů s polemikou, kterou s Masarykem vedli Lev Borský a Ladislav Klíma. Jejich námitky vůči Masarykovu národnímu programu pocházejí ze stejné doby jako díla dramatiků a oba také důkladně studovali Nietzscheho filosofii. Podle Borského, stejně jako podle autorů dramát o národním vůdci, Češi čekají na vůdce, „jenž pozvedne nás opět, jenž osvobodí nás znovu; jenž prohlásí, že malý národ má jedinou otázku, že jediným problémem ‚malého‘ národa jest státi se národem velkým.“⁴⁴ Masaryk vlastně ve své přednášce v Kroměříži v roce 1905 tvrdil něco podobného: „To není ještě zlo, být národem malým. Malost je v tom, že člověk neprohlédne a nehledá prostředků k odstranění své malosti.“⁴⁵ Podle Masaryka mají malé stejně jako velké národy své problémy a boje, přičemž „v tom boji se musí pořád myslit a běda národu, který se stane pohodlným a pyšným.“⁴⁶ Tento boj nemá být podle Masaryka násilný, nýbrž se má bojovat prací. Masaryk trvá na tom, že humanitní program nevede k pasivitě, nýbrž „učí bránit se prací.“⁴⁷ A k tomuto boji má být „národ Komenského“ veden

⁴² Rádl, „Masaryk a Nietzsche“, s. 126.

⁴³ K tomu srov. Fischera, podle nějž celá řada českých dramát, mezi něž patří například Dykův Posel či Langerův Svatý Václav svědčí o tom, „jak intesivně se pociťovala potřeba vyrovnat se básnicky i myslitelsky s ethickým problémem, jenž záležel ve spojování lásky k bližnímu s hrdou, mužnou nebojácnou myslí, která nesnese ani křivdy osobní ani – zvláště – příkoří národního.“ Otokar Fischer, „K smyslu českého dramatu“, in *K dramatu*, s. 153–159; 155–156.

⁴⁴ Lev Borský, „Pohádka o ‚malém‘ národu“, *Z civilního generálního štábu. Sbírká memorand, manifestů, článků a letáků z politického zápasu za čsl. samostatnost*, Praha, Památník odboje 1924, s. 25–30; 30. Původně otištěno in *Pokroková revue* 5, 1908/09, č. 1.

⁴⁵ T. G. Masaryk, *Problém malého národa*, s. 32.

⁴⁶ Ibid., s. 33.

⁴⁷ Ibid., s. 38.

výchovou a vzděláváním. Borský však právě ve výchově humanitními ideály viděl příčinu toho, že Češi jsou národ malý „svou odvahou a statečností.“⁴⁸ Podle Borského tomu však tak nebylo vždy. Připomíná obrazy velké české minulosti, jak ji ztělesňoval kníže Svatopluk, Přemyslovci, kteří založili stát v době, kdy okolní země byli ještě rozdrobeny, a poukazuje na vznik českého království a osobnost Přemysla Otakara II. a jeho úsilí. Všechny uvedené příklady mu svědčí o tom, že Češi byli bojovným národem. A z téhož důvodu také staví proti Masarykově Husovi, Chelčickému a Komenskému, Žižku a Prokopa:

Žižkův geniální plán ležení jest podnes v platnosti u armád evropských, jeho taktika a strategie byly něčím zcela novým, epochálním. Čech to byl, jenž ve válčnictví světa razil nové dráhy, takže se můžeme chlubit, že jsme světu nedali jen Husa, Chelčického a Komenského, nýbrž také Žižku a Prokopa, což u nás váží daleko více, což však naši filosofové dějin tak rádi zapominají. Byli to jejich podvůdčové, kteří pak nesli jeho umění válečné po celé Evropě, takže jsme také jednou byli apoštoly důležitějších věcí než bible. Ještě za Jiřího Poděbradského jsme bojovali a vítězili pamětlivi své minulosti!⁴⁹

Borský se ptá, kde byli husité, když došlo na Bílou Horu. Tedy přesněji, co se stalo s bojovnými Čechy. Vínou za zmizení tohoto ducha dává Chelčickému a Českým Bratřím (podobné myšlenky najdeme zdramatizovány nejen v Dykovu *Poslovi* ale také v dramatech, které se bělohorské porážky přímo nedotýkají):

Z národa bojovného a statečného se stal působením Chelčického a bible národ lhostejný k věcem světského státu, národ, jehož životním cílem bylo číst bibli a hloubat o slovu Božím. Nesměle nadhazuje tuto odpověď také Denis ve svých „Čechách po Bílé Hoře“. „Tato podivná nauka (českobratrská) by byla málem přivedla národ do hrobu!“ tak zní slova Denisova, památná a výstražná v době, kdy dvě generace v Čechách jsou podlomeny a otráveny ve své národní a životní energii učením, hlásajícím, že máme být národem Chelčického! ...⁵⁰

Borský odmítá představu o Češích jako malém národě a to v různých ohledech. Češi nejsou národem malým, pokud jde o počet. To ostatně uznával i Masaryk: „Číselně patříme k národům prostředním, ale máme jiné postavení světové než jiní národové menší.“ Podle Masaryka, stejně jako předtím pro Palackého, však nevýhodou pro Čechy představuje poloha, čili, „že jsme v srdci Evropy obklopeni národem nepřátelským a že jsem bez moře.“⁵¹ Stejně tak je podle Masaryka nemožná politická samostatnost bez hospodářské nezávislosti. A s tím souvisí také infrastruktura, zejména železnice. Borský se domnívá, že nic ze zmíněného nesvědčí o Češích jako malém národě, ba naopak: „Pohádka o ‚malém‘ národu jest prozatím u konce. – Možno nyní ještě pochybovati o tom, že jsme skutečně malým národem? Jest národ s takovou minulostí malým národem? Jest národ s takovou přítomností malým národem? Jest

⁴⁸ Borský, „Pohádka o malém národu“, s. 25.

⁴⁹ Ibid., s. 26.

⁵⁰ Ibid., s. 27.

⁵¹ Masaryk, *Problém malého národa*, s. 28:

národ s takovým počtem obyvatelstva, držitel nejbohatší země ve střední Evropě, jest národ hospodářsky tak zkvétající malým národem?“ O malosti českého národa tak lze podle Borského mluvit „jenom ve smyslu malosti ducha, malosti odvahy, malosti energie.“ A právě ta „zplodila prokletý problém ‚malého národa‘, ta to byla jež otrávila veškeru duši národa. Její původcové a proroci to byli, kteří hlásali, že úkolem malého národa není honit se za ideály státní velikosti, nýbrž že jest jeho úkolem vyniknouti v kultuře, v humanitě, ve vzdělání atd.“⁵² To je přímá polemika s Masarykem (ale vlastně i s Kollárem, Palackým atd.). Borský ji ještě rozvedl, když psal o druhém vydání Masarykovy *České otázky* (v říjnu 1908) a zejména o Masarykově částečné změně názoru na revoluci, jak ho formuloval v jednom dodatku. V prvním vydání svého spisu Masaryk revoluci zcela odmítl. Revoluční taktiku označil za šosáctví, „realism a revoluce (násilná) jsou naprosté protivy. Kdo věří v revoluci, neběře života doopravdy. Vím, že revoluce je dnes přežitkem starého regimu – politika demokratická a lidová revoluce ‚nepřipouští‘.“ Ve druhém vydání Masaryk svůj názor korigoval: „dodávám, že ovšem revoluce reformní má oprávnění: bez revolucí by se všechny dobré pokroky nebyly staly. Psal jsem proti zahrávání si s revolucí.“⁵³ To snad zní jen jako hra se slovy, jde však především o ozvuk Havlíčkových myšlenek o revoluci.⁵⁴ Borský, který *Českou otázkou* považuje za mrtvou a mnohými z těch, jimž byla novou filosofií a novým politickým programem za překonanou, interpretuje tento posun jako posun v Masarykovu poměru k násilí. Podle Borského byla celá Masarykova politická filosofie založená na odmítnutí politiky násilí, proti níž postavil svou humanitní politiku:

Proti „politice velké, zahraniční, mezinárodní“, tj. proti politice „násilí“, stavěl svou politiku malou, politiku vnitřní, politiku „drobné práce“. Proti politice, jež vidí „smysl historie“ každého národa v tom, aby byl svobodný, samostatný, aby byl co nejmocnější, co největší, co nejobávanější, stavěl politiku (smí-li se ještě tak nazvat), jež vidí smysl české historie v tom, aby byl český národ národem Chelčického, národem česko-bratrským, národem věčného míru, národem „nenásilí“. Proti politice státnické staročechů za vedení Clama-Martinice a proti politice už jen liberální mladočechů, jež obě

⁵² Borský, „Pohádka o malém národu“, s. 29. V jeho pozdějším spisu *Vůdcové lidstva a jeho svědci* (1935) je Borskému vzrůstající kulturnost národa dokonce jedním ze symptomů jeho úpadku. Naopak bojovnost je symptomem vitality a růstu.

⁵³ Lev Borský, „Po čtrnácti letech“, in *Z civilního generálního štábu*, s. 30–33; 31. Původně otištěno in *Pokroková revue* 5, č. 2.

⁵⁴ Masaryk ze dvou Havlíčkových článků o revoluci z prvního ročníku *Slovana* cituje v *Naší nynější krizi*. Důležitý je pro něj zejména Havlíčkův názor, „že revoluce sama sebou nepostačuje k dosažení a udržení svobody, nýbrž že ještě jiné věci jsou k tomu potřebné, a že bez těchto jiných [...] věcí jest revoluce marná a škodlivá.“ Stejně tak je pro Masaryka podstatné Havlíčkově vymezení podmínek revoluce (analogické vymezení podmínek „spravedlivé války“): „Kdo tedy chce dělat revoluce, musí dvě věci napřed povážít: *předně* má-li pevnou naději vyhrát, *za druhé* má-li naději po výhře zavést lepší svobodu a lepší vládu než byla ta, proti které revoluci způsobil. Když tedy je národ utišen, buď pod vládou cizího národa, buď pod vládou libovolně jednajících s osobami a s jménem občanů, nemá ještě zásluhu ten, kdo národ takový k povstání přivede, neboť není nic snadnějšího než způsobit revoluci u národa utlačovaného; ale ten má zásluhu, kdo přivede onen národ do takového stavu, ve kterém schopen jest cizí libovůli se sprostiti a svobodu pravou si zaříditi.“ Masaryk, *Naše nynější krize*, s. 254.

prohlašoval za katastrofální, za radikální, stavěl politiku sociální, politiku reforem mírných, reforem duchem a vzděláním a ne násilím.⁵⁵

Borský se domnívá, že Masaryka přiměla k tomu, aby připustil, že některých věcí nelze dosáhnout než násilím, ruská revoluce roku 1905. Význam přívlastku reformní pak Borský vykládá tak, že Masaryk schvaluje použití násilí k vynucení sociálních reforem jako například všeobecného hlasovacího práva. Podle Borského však Masaryk stále odmítá politickou revoluci čili násilí k dobytí národní svobody, samostatnosti a svéprávnosti. Právě v tom se však Borský od Masaryka nejvíce liší. Poukazuje na to, že mnohé ze sociálních reforem již bylo uskutečněno, na prvním místě však podle něj nestojí otázky sociální či otázky hospodářské, nýbrž otázka národní: „Jsme prostě pozadu o těch 50–100 let, kdy většina potlačených národů dosáhla své samostatnosti, a proto musíme dělat politiku tak zv. státnickou.“ Což pro něj znamená především, že „musíme stále ještě býti prodchnuti duchem bojovným, odhodlaným ke všemu třeba by to nebyl duch tzv. pokrokový.“⁵⁶ Česká politika musí být založena na boji s Vídní, „zápas na život až do vybojování naší věci.“⁵⁷ „Naší věci“, tedy cílem této bojovné politiky nebo jinak politiky po zlém má být dosažení samostatnosti.⁵⁸ Překážku v tomto boji spatřuje Borský v tom, že národ byl veden od obrození vůdci, kteří „vedli jej stále jen za hodnotami dobra a nikdy ne za těmi hodnotami, jimiž národové jedinečně žijí, jimiž se národové nesvobodní jedinečně mohou státí svobodnými, za hodnotami síly a moci.“⁵⁹ Na jiném místě o tom Borský (jako ctitel Nietzscheho i Machiavelliho) píše jako o protikladu hodnot etických a hodnot politických, které jsou v Čechách stigmatizovány, což považuje za perverzi české politiky: „Hodnoty politické, jež jsou všude základem národního života, na němž teprve vyrůstá a kvete vše ostatní, ty se u nás musí krčiti a chouliti, aby bujeli a všechno zarůstí mohly hodnoty vyšší, jež nejsou z tohoto světa, hodnoty etické. Hodnocení politické jest u nás proskribováno a vykřičeno, jest u nás stigmatizováno jako hodnocení nedůstojné snad vůbec člověka XX. století, člověka, jenž chce činiti nárok na nejvyšší atribut, ‚člověka vyššího‘.“⁶⁰ Převaha etického hodnocení se pak podle Borského projevuje v celé

⁵⁵ Borský, „Po čtrnácti letech“, s. 31–32.

⁵⁶ Ibid., s. 33.

⁵⁷ Lev Borský, „Psychologické předpoklady české politiky“, *Z civilního generálního štábu*, s. 45–49; 45. Původně otištěno in *Pokroková revue* 5, č. 4.

⁵⁸ Masaryk naproti tomu odmítal vidět v samostatnosti cíl (tím je mu mravnost a kultura), nýbrž mu byla toliko prostředkem: „Samostatnost neudrží a nespasí žádného národa, národ si musí udržet samostatnost – spasí nás mravnost a vzdělanost; i politická samostatnost je jen prostředkem pravého života národního – pozbyli jsme ji, když jsme přestali jako národ mravně žít.“ Masaryk, *Česká otázka*, s. 134.

⁵⁹ Lev Borský, „Nutnost zahraniční politiky české“, *Z civilního generálního štábu*, s. 49–52; 50. Původně otištěno in *Pokroková revue* 5, č. 4.

⁶⁰ Lev Borský, „Politické hodnocení“, *Z civilního generálního štábu*, s. 65–68; 66. Původně otištěno in *Časopis pokrokového studentstva* 13, č. 3.

řadě „perverzí“ soudobého politického hodnocení: ponižování se před Vídní namísto snahy o samostatnost, sloužení v rakouské armádě namísto chtění být vojákem vlastního státu, nechat si vládnout namísto snahy vládnout si sám atd. A v tomto duchu je navíc vychovávána mládež. Naopak národ vychovávaný k politickému hodnocení, tedy vychovávaný hodnotami „síly a moci“,

byl by si vedl jinak v takové příhodné době! Národ, jehož jádro jest tak zdravé, národ, jenž dodává armádě rakouské nejlepší vojáky, národ, jenž ve svém nádherném Sokolstvu – jehož slavné dny leckterého filosofa českých dějin vyléčily z jeho bludů česko-bratrských – nedočkavě předbíhá utvoření vlastního vojska, takový národ potřebuje jen jiných vůdců, aby tu stál v té své přirozené pevnosti Čech jako nezdolný, nezničitelný pán svého osudu, vlastní strůjce své budoucnosti, aby tu – jako kdysi – opět sídlil Nerudův „národ lev“.⁶¹

Zdravé jádro národa, které tu Borský vidí ztělesněno v Sokole (Tyrše Borský později přímo označí za „daleko vidoucího vůdce národa“⁶²) jako jakési české protoarmádě, našel Borský o několik později ztělesněno v čs. legiích, jimiž vládl husitský duch, a vysoko vyzvedli „českou statečnost, českou bojovnost a českou schopnost i české smýšlení.“⁶³ A stejným duchem měla být podle Borského vedena i Státoprávně pokroková strana, jejíž politikou bylo dosažení samostatnosti: „Duch – Husitů musí vésti každou myšlenku a každý čin českého národa! Duch bojovnosti – a ne duch míru! Duch odvahy – a ne duch humanity! Duch energie – a ne duch kontemplace!“⁶⁴ (Ozvuk těchto slov najdeme v této práci zejména u Boleslavů v obou svatováclavských dramatech) K tomu aby národ samostatnosti dosáhl a udržel ji, není potřeba mravnosti a kultury, jak to tvrdil Masaryk, nýbrž „musí jeho většina býti zdravá, výbojná, vojenská, musí jeho politikové býti typu vojenského.“⁶⁵

Ladislav Klíma se s Borským v mnohém shodoval. Josef Kodíček poznamenal, že Klímova filosofie směřuje „k úžasné pádnému a temperamentnímu hlásání národního nadšení (za vrcholný zjev český považuje husitské války a Žižku), egoismu a činu.“⁶⁶ V závěrečném

⁶¹ Borský, „Nutnost zahraniční politiky české“, s. 50:

⁶² Lev Borský, *Vůdcové lidstva a jeho svůdci. Základy biopolitiky*, Praha, Skýpal 1935, s. 74. Borský cituje mimo jiné následující Tyršova slova o zdravém a branném národě: „Na zdraví a statečnosti tělesné závisí především dělnost národa, jeho síla pracovní, věk jednotlivce, a tím vším mnohost a zvláště též jakost výroby hmotné a duševní, souvisí s tím též neoblomnost, vytrvalost a zdatnost mravní, vlastnosti, které pro každý národ jen tím důležitější jsou, čím menší je počet členů k němu náležejících. Jen národ zdravý též národ branný jest. Zbroj v každé pěsti. Zřízení válečné! Stokrát, tisíckrát to budiž řečeno! [...] Čítám to a čítati budu povždy za nejkrásnější okamžik v životě svém, když s nadšeným souhlasem přijali jste návrh můj, by na místo obecných silovíků našich nastoupilo cvičení branné a již již viděli jsme se s bratrskými spolky sokolskými v horách a lesích, vlast naši jako mohutná hráz kol kolem obklopující, a v duchu vracely se nám doby Břetislavů, Žižků a Prokopů našich.“ (s. 73–74)

⁶³ Lev Borský, „Leták Dohodě“, *Z civilního generálního štábu*, s. 103–120; 110.

⁶⁴ Lev Borský, „K duchu strany“, *Z civilního generálního štábu*, s. 61–65; 61. Původně otištěno in *Pokroková revue* 5, č. 8.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 63.

⁶⁶ Josef Kodíček, „Autor knihy, jež nebyla čtena“, *Stopa* 1, 1910/11, č. 24, s. 711–712; 711.

oddílu spisu *Svět jako vědomí a nic* (1904) Klíma píše, že podstatou národů je „bezohledný, všeho ‚altruismu‘ prázdný egoismus: radit národu k moralnosti znamená radit mu k sebevraždě.“ Naopak: „Nejkratší cestou k povznášení národu je podporování jeho sebedůvěry, hrdosti, pýchy, domýšlivosti, zpupnosti.“⁶⁷ To je polemika s Masarykem podobná té Borského. Masaryk přece nabádal národ k morálnosti, humanitní ideál byl podle něj dosažitelný toliko humánními čili mravními prostředky. Na druhé straně však Masarykova „národní filosofie“ byla snahou podporovat sebedůvěru Čechů a snad v nich vzbudit i jistou pýchu, když jim připisal vůdčí úlohu ve všelidském snažení. Pokud jde o „problém malého národa“ Klíma celou věc provokativně převrací. „*Velcí národové jsou nutně malí* –: vznešený duch, který je naplňuje, nemůže se roztáhnout jako plyn... – zřídne-li, přestal být, čím byl. [...] národ stavší se četným, stane se ordinárním; nad pět milionů vystoupivší národ přestane být národem a stane se *stádem*.“⁶⁸ Naopak být malým národem je podle Klímy výhodou. Malý národ se lépe sjednocuje ke stejnému cíli, dosahuje jednoty v myšlení a jednání a lépe se v něm vzbuzuje nadšení. Nebo jinak řečeno, malý národ může mít vyhraněnější charakter, což podle Klímy znamená, že všechny jeho pudy musí být podřízeny jedné ideji, přičemž „národ s velmi ostrým vlastním charakterem a národ znamenitý je skoro totéž.“⁶⁹ Podobně jako Borský, byl Klíma přesvědčen, že národ, aby za něco stál, musí usilovat o samostatnost. Patrné je to například, v jeho odporu k federaci národů. Národ, který má nějakou hrdost, podle něj radši zahyne, než aby se nechal ve federaci zotročit: „Federační státy jsou jen konglomeráty otrockých národů. Tyto koupily si za odvislost sice skrytou, ale mnohem horší; podobají se lidem, kteří ze strachu před nemocemi učinili životním cílem pečování o zdraví.“⁷⁰ Národ se musí spoléhat sám na sebe a jeho hlavní ctností, která určuje jeho cenu, je statečnost a odhodlání přinášet oběti: „Národ, který není hotov ztratit polovici svých mužů a celé své jmění, jen aby ušel hanbě porážky, nestojí za halěr.“⁷¹

Snažil-li se Borský o rehabilitaci politického hodnocení, aby národ byl veden hodnotami moci a síly, pléduje Klíma za totéž. Zřejmé je to například v jeho hodnocení Karla Havlíčka. V něm viděl velkého muže, genia, kterému na rozdíl od „nedopečených moralistů“, tedy ostatních politiků před I. světovou válkou nechyběla „žíla machiavelismu, nepoleonismu, id est immoralismu.“⁷² Tedy, jak o tom bude řeč v kapitole o Hilbertovu *Falkenštejnovi*,

⁶⁷ Ladislav Klíma, *Svět jako vědomí a nic*, s. 1., Súvislosti [1991], s. 43.

⁶⁸ Ibid., s. 42.

⁶⁹ Ibid., s. 41.

⁷⁰ Ibid., s. 45.

⁷¹ Ibid., s. 48.

⁷² Ladislav Klíma, *Sebrané spisy*, II., *Hominibus*, ed. Erika Abrams, Praha, Torst 2006, s. 64. Dopis Antonínu Pavlovi z dubna 1914.

presvědčení, že politika je především bojem o moc, její získání a udržení.

Klíma byl podobně „militaristický“ jako Borský, když ten volal po politicích vojenského typu a propagoval krátce před válkou tzv. katastrofální politiku, tedy využití války, k níž se schylovalo, pro českou věc. Klíma považoval (pod vlivem Nietzscheho) boj o moc za „zákon přírody“ a války mu nadto byly „duší dějin“ a viděl v nich „největší projev největšího života“.⁷³ To ovšem bylo před válkou, po ní své stanovisko částečně korigoval: „Válka je tím nejzohovadilejším, nejsmrdučejším, nejbezectnějším, nejotročtějším, nejklukovštějším v lidstvu.“ To jde však ruku v ruce s jeho pohledem na politiku a boj o moc, neboť „mírové“ projevy politického, sociálního života jsou o málo lepší, často ještě odpornější, protože malichernější a zbabělejší.“⁷⁴ Také proto je Klíma skeptický ke všem mezinárodním smlouvám. Mezinárodní politika funguje stejně jako politika vůbec, je určována „prasobeckými zájmy jednotlivých národů, které své závazky dodržují, když neodporují jejich zájmům, avšak „okamžitě jsou odhozeny na hnůj, odporují-li jim jen o chlup.“⁷⁵ Když tedy psal Klíma o většině českých politiků jako nedopečených moralistech, mínil tím, že si toto odmítají připusit, nicméně ani ve svém morálním pojetí politiky nejsou důslední, mravní hesla, o něž se opírá jejich politika, jsou příliš všeobecná a jejich politika je tak neúčinná. Naopak, když o Havlíčkovi psal, že ten byl „jediná trochu scelerantní natura, tj. předpoklad volného ducha“,⁷⁶ oceňoval tím jeho charakter, ale také taktické schopnosti plynoucí z poznání politiky. V tom se mimo jiné odráží Klímovy myšlenky o tom, že člověk, který se chce stát svobodným duchem (tedy směřuje k božství), musí projít imoralistickým stádiem, kdy se oprošťuje ode všech intelektuálních a morálních konvencí, které mu byly vštípeny. Dosavadním vůdcům českého národa naopak vytýká:

V hloubi chtěli z národa vychovat jen hodné a způsobné dítě, pilné, učenlivé, mravné, bravné; ovce ku lvu, slepice k orlu má blíže než tento ideál ku Vznešenosti. Mravnost, humanita, bratrství, rovnost atd. mohou být za okolností též vznešeny, – ale jen potud, pokud obráží se v nich kuriózně Vznešenost jim cizí... Kde hlásím vám sílu – Havlíčkem, Tyršem, básníky –, zavinuta byla vždy v takovou spoustu morálních houní, že stala se bezsilnou. „Osvěta“, „pokrok“, „práce“, i „láska k vlasti“ jsou v dobrém případě prostředky a nástroje Vznešenosti, v nejlepším jejími vedlejšími formami a deriváty – jádrem, kmenem jejím ne!... Jste přesvědčeni, že máte v heslech těch všech cíl, pevnou půdu, věčnou pravdu, – a podobní jste spícímu, jenž maje sen, že svírá v hrsti krabici s diamanty, drží v ní vzduch. Živočišné

⁷³ Klíma, *Svět jako vědomí a nic*, s. 46 a 45.

⁷⁴ Ladislav Klíma, „Smiřovačky mezi velmocemi“, *Vteřina a věčnost*, Praha, Pohořelý 1946, s. 118–122; 121. Masaryk v posudku knihy Bertranda Russela *Principles of Social Reconstruction* v roce 1917 vlastně tvrdil něco podobného: „Válka není největším zlem, ačkoliv je zlem. Otevřený boj na bojišti není největším zlem, horší je onen chronický stav společnosti, který umožňuje násilí silnějšího vůči slabšímu; horší než válka je neupřímnost a faleš; horší je onen egotismus, skrývající se pod maskou lidskosti a ušlechtilosti ducha; horší je zbabělost, která se vydává za statečnost; horší je sofistika, která klame rozumné a moudré. Smrt není horší než nečestný život, který ničí vlastní duši, jakož i duši bližního.“ Citováno z *Vůdcové a tradice. Výbor z F. Palackého, K. Havlíčka, T. G. Masaryka*, ed. Josef Fischer, Praha, Státní nakladatelství 1932, s. 121.

⁷⁵ Klíma, „Smiřovačky mezi velmocemi“, s. 119.

⁷⁶ Klíma, *Hominibus*, s. 64.

pudy jen vedly vás a přivedly tam, kde jste, – hesla vaše byla jen zbytečným, tedy škodným balastem. Sdílette je se všemi kulturními národy: všichni chtějí jen „světlo“, jen „ušlechtilost“, a všichni hníjí přitom svorně a neměnně v noci a bestialitě. [...] Již proto jsou nutně bezúčinný, protože všeobecný, a již proto nízký. [...] ale Vznešenost je vzácnost [...]. Jen to heslo a ten národ je Vznešeností, které a který přináší lidstvu novou pravdu a velký dar.⁷⁷

Jinak řečeno, tito vůdci nevychovávali sebevědomá a autonomní (tj. vznešená) individua, která pak berou jednotlivá hesla za svá, přičemž je nepovažují za absolutní. Naopak vychovávají stádo slepě vedené hesly, k nimž se jednotlivci upínají jako k poslednímu cíli a pro upínání se k těmto heslům pak vlastně zanedbávají sebe samé tedy cestu k vlastní (a národní) „Vznešenosti“. Ve shodě s tím má Klíma těmto vůdcům také za zlé, že lidi vedli „k nízkosti, materialismu, kramářství, otroctví, rakušáctví, nemožnosti, opatrnosti, mrzkosti, prázdnoty, sebouopovržení.“⁷⁸

Klíma přemýšlí o národu podobně jako o jednotlivci. Stejně tak jako jde u jednotlivce především o vůli a práci na sobě, stávání se „Sebou“ (u těch nejvznešenějších), tak je národ především vůlí a prací k národu⁷⁹. Stejně tak jako pro jednotlivce je také pro národ nejdůležitější idea, čím je nebo čím by se mohl stát. A stejně tak jako jednatel se národ vyznačuje jistou pohodlností, pokud jde o přemýšlení o těch nejdůležitějších otázkách. Klíma jízlivě poznamenává: „Otázky ‚proč jsem?‘, ‚co jsem‘ si český národ energicky vůbec nepředložil. Nemá podnes Cíle.“⁸⁰ Je zřejmé, že Klíma tu přemýšlí podobně jako Masaryk, nicméně jeho položení těchto otázek i odpovědi na ně provokativně ignoruje. Masarykovy cíle mu nepřišli dostatečně vznešené. Podle Klímy musí být národ „buď slepým nástrojem silné ruky, nebo nadšením zaslepen, má-li něco velkého vykonat.“⁸¹ Proto si také Klíma stýská, že Čechům se již tak dlouho nedostává silného vůdce:

Český národ je národem v nejvyšším stupni uctívajícím, protože nejvíce k nadšení inklinujícím; nešťasten a rozerván, nemá-li důstojných předmětů kultu, dojemně hledaje za ně všelijaké náhražky, do všech pekel šel by za vskutku velkým vůdcem; a jeho „anarchičnost“ jest jen ušlechtilým, zdravým vzepřením se lepšího proti poslušnosti k horšímu. [...] Je strašným neštěstím Čechů, že od Žižky neměli jediného génia činu ni caesarského génia myšlenky. Ale tím vše řečeno: kde schází velký, silný muž, vše nutně hníje a páchne... A jen silní, velcí mužové mohou Vznešenost v Češích doutnající rozdmýchat v plamen.⁸²

Silný vůdce svůj národ posiluje tím, že ho, když sám představuje příklad velké síly čili vůle, sjednocuje a povznáší, přivádí ho k uvědomění si toho, po čem touží, a svou odvahou opovídá

⁷⁷ Ladislav Klíma, „Rozhodnutí se k vznešenosti“, in *Traktáty a diktáty*, Olomouc, Votobia 1995, s. 97–109; 104–105.

⁷⁸ Ibid., s. 106.

⁷⁹ Ibid., s. 100.

⁸⁰ Ibid., s. 101.

⁸¹ Ladislav Klíma, „Sentence“, in *ibid.*, s. 126–150; 130.

⁸² Klíma, „Rozhodnutí se k vznešenosti“, s. 107.

na touhu národa po hrdinovi a spasiteli. „Národ pod geniálním vůdcem stává se geniální... [...] Kdo jednou stal se účastným vznešenosti, obětí její se stal; užřev ji jedenkrát, nemá více volby.“⁸³ Klíma považuje český národ za latentně geniální, čímž míní, že ten je schopen se povznést nad pouhé přežívání. V historii mu pro to představují příklad Žižka⁸⁴ a táborité, třebaže současnost je s tím v rozporu. Národu tedy (ve dvacátých letech) klade cíl: „zažhnouti *Neohussitismus*. Jehožto Ideou a podstatou mohlo by však být jediné: Vznešená Síla. Za jejíž vítězství v lidstvu by Čech vědomě, pomocí jí, bojoval, jako Tábor za Boha [...], jež byla by proměnou způsobilé ovečky ve volného, souverainního Lva, generosního; jež, nadřímská, je opakem všeho, co dnes lidstvu vládne; jež bude naprostým převrácením veškeré dosavadní axiologie.“⁸⁵ Klíma tu nepíše žádný politický program v obvyklém slova smyslu. Nejde mu o husitské ideály a jejich vzkříšení. Myslí však do jisté míry analogicky jako Masaryk, jen na místo ideje humanity klade Vznešenou Sílu, která (vlastně jako idea humanity) není prostředkem k realizaci nějakých ideálů, nýbrž je sama o sobě cílem. Proto Klíma u táboritů oceňuje odhodlání a heroismus. Proto považuje za důležitější než údajnou svornost husitů (která je podle něj toliko druhotným jevem a navíc neodpovídá skutečnosti, že husité byli rozštěpeni na jednotlivé tábory) jejich mužnost. Mužnost je pro Klímu, který se při jejím výkladu (stejně jako Nietzsche) opírá mimo jiné o latinskou etymologii slova virtus, nejvyšší či jedinou ctností a nejvyšším ideálem: „Co způsobilo husitský zázrak? [...] *Mužnost*: hrdá, tvrdá, vysoká, světelná, vždy vítězná síla! která je už spočínutím v Cíli, jsouc jím sama. Není prostředkem k dosažení nějakých jiných ideálů –např. rovnosti, bratrství, volnosti... sama je ideálem nejvyšším, vše, co cenu má v sobě zahrnujícím; stačí navždy pro vše.“⁸⁶ „Mužná síla“ je také jednou ze tří hlavních ctností (vlastenectví a bratrství jsou ty další dvě), k nimž Čechy vychovává Sokol. Klíma ho oceňuje podobně, jako to činil Borský. Sokol má podle něj Čechům dopomoci „k vlastnímu vojsku: vojsku ne v metaforickém, ale obvyklém smyslu! K tomu cíli bylo založeno – a kdyby tomu ta nebylo, málo by na tom záleželo: mělo tomu tak být!“⁸⁷ A právě v tom spočívá skrytý cíl hnutí, které se navenek tváří jako hnutí tělocvičné.

⁸³ Ladislav Klíma, „Unum necessarium“, in *Vteřina a věčnost*, s. 107–117; 116.

⁸⁴ Žižka byl podle Klímy „polobožským mužem“, jednoho z „nejúžasnějších lidí“, „mužem mužů“, jenž by měl být nazýván „Otcem vlasti. Význam Žižky jako vůdce národa pak shrnuje podobně, jako to činil Borský: „Téměř z ničeho stvořil Žižka brannou moc, malou, ale tím strašnější, „div žasně, světoborné síly“ (S Čech), – zkul národ v nejnutnější jednotu, – vedl jej s nesmírnou rozvahou všemi úskalími; spojuje v sobě úžasně led s ohněm, prodchl jej s nadšením z víry v jeho vždy vítěznou sílu, – dal mu Ideu ideí, – ne pouze slovy, i skutky: – Mužnou, Vznešenou Sílu, – dal mu Cíl! [...] Nejen však Čechy spasil – i nejvýše je při tom povznesl: z cyklonu, zkázou hroziícího, učinil nástroj k povzletnutí jejich k největší slávě a velikosti.“ Ladislav Klíma, „Po oslavách Žižkových“, in *ibid.*, s. 92–96; 93.

⁸⁵ Ladislav Klíma, „Moje filosofická konfese a dodatky k ní“, in *ibid.*, s. 181–188; 188.

⁸⁶ Ladislav Klíma, „Různá pozorování“, in *ibid.*, s. 9–28; 27–28.

⁸⁷ Ladislav Klíma, „Sokol“, in *ibid.*, s. 97–106; 97.

Rozvinutí tohoto skrytého účelu ve struktuře a činnosti hnutí Klíma popisuje:

Účel: stvořit Čechům tajně vojsko, jež by jim jednou svobodu vybojovalo... Prostředky: výcvik ve zbrani, tělocvik, výchova povahy: vlastenectví: samozřejmo; i mužná síla: neobyčejně napjatá energie, nadšení, hrdinství jsou malému národu nezbytny, má-li zvítězit...; bratrství: je svorem svornosti, stimulem vlastenectví, zápalu, ingrediens boje za osvobození – společné nebezpečí a tíseň těsně sdružuje – národ s nadšením se vzbouřivší je vždy nejvyš demokratický“. Tělocvik: jím zabity krásně tři mouchy: předně sám o sobě je prospěšný; dále je tělesná otužilost a zdatnost nejnutnější po statečnosti vlastností dobrého vojáka – Římané a Sparťané zabývali se většinu času svého prázdného času tělocvikem; konečně stvořena jím pro nebezpečné novorozeně nevinná maska, jež mu spolu s korybantským hřmotem frasí a hesel umožnit život a která jej – udusila: bylo s vodou z vany vylito, že dnes mimo několik veteránů skoro žádný Sokol neví, co Sokol vlastně je...⁸⁸

Je tedy zřejmé, že stejně tak jako Borský považuje Klíma Sokoly za dědice husitů, nicméně problém Sokola podle něj spočívá v tom, že Sokol „zmorálněl“, když se hesla, která měla být pomůckou či maskou, stala cílem. Dramata o národních vůdcích k Sokolu explicitě nepoukazují, jisté narážky však můžeme nalézt právě v poukazech na ctnosti, které Sokol, jak Klímovi tak i Borskému představoval: mužnost, bratrství a vlastenectví. Stejně tak se v nich tak či onak objevují ostatní myšlenky, které jsme viděli u Borského i Klímy tedy: bojovnost Čechů a jejich husitský duch; Žižka, který stojí proti Chelčickému a českobratrskému ideálu; úsilí o politickou samostatnost; kritika morálního pojetí politiky, hodnoty moci a síly, které stojí proti hodnotám etickým; statečnost a odhodlání přinášet oběti; vznešenost vůdce, který činí vznešeným celý národ.

⁸⁸ Ibid., s. 101–102.

Nietzsche

Pro Klímu i Borského, stejně jako pro autory dramát o národním vůdci byl podstatný Nietzscheho pojem vůle k moci. Původ tohoto pojmu je schopenhauerovský. Najdeme to zejména tam, kde Nietzsche píše, že ve veškerém mechanickém dění, kde je činná nějaká síla, jde o účinek vůle. A jako „rozvětvení a rozčlenění“ jedné základní formy čili vůle k moci vysvětluje Nietzsche veškerý pudový život a všechny organické funkce. Od Schopenhauera se Nietzsche liší tím, že později odmítá veškeré rozlišení světa jako vůle (věci o sobě) tedy pravé reality a světa jako představy tedy jevu či zdání. Nicméně tvrdí: „Svět viděný zvnitřku, svět určený a označený ve svém ‚inteligibilním charakteru‘ — takový svět by byl právě ‚vůlí k moci‘ a ničím jiným.“⁸⁹ Mezi projevy této vůle k moci patří stejně tak poznávání jako myšlení, filosofie, náboženství stejně jako veškeré jednání ve světě. Ve své důmyslné a subtilní analýze Nietzscheho pojmu vychází Pavel Kouba z filosofova tvrzení, že „vůle k moci se může projevit pouze na odpor.“⁹⁰ Moc vždycky působí na něco, co klade odpor anebo naopak působení něčeho vzdoruje. Moc není totožná s nasazenou silou a její velikost se nekryje s prostým stupňováním síly. Moc je naopak tím větší, čím větší je odpor, s kterým se setkává. Proto podle Kouby každá vůle musí chtít nejen to, co chce, ale také protiklad, „vůči němuž to *může* chtít“. A to je důvod, proč je podle Nietzscheho důležité mít silné nepřátele: „Konkrétním osvědčením vůle k moci a jejího stupně je tedy potřeba silného protivníka, touha po velkém nepříteli. Proto není vůle k moci pojmem ‚morálním‘, proto nemůže mít za cíl neomezené stupňování jedné (vlastní) síly. Neboť tam, kde slábne protivník, nastává úbytek moci. Projevem slabosti není tedy jen neschopnost dostatečný odpor klást, nýbrž i neschopnost dostatečný odpor připustit.“ A proto také není možné vůli k moci ztotožňovat ani jen s vůlí k jednotě ani jen s vůlí k mnohosti, nýbrž „je *vůlí k jednotě* a totožnosti tam, kde je třeba zvládnout naléhající odlišnost a rozmanitost, a *vůlí k mnohosti* tam, kde jednota vládne, kde je třeba se otevřít jinému.“⁹¹ Což platí jak pro válku, kterou vede individuum ve světě, tedy ovládání druhých, tak pro válku jednotlivých pudů, která se odehrává v jeho nitru, tedy sebeovládání. Vůle k moci podle Kouby také není ani jen snahou podmanit si druhé ani jen sebepřekonáváním a otevřeností, nýbrž chce obojí: „zvládnout rozmanitost i otevírat se jí, prosazovat se i přijímat.“⁹² A konečně, vůli k moci nelze ztotožnit ani s vůlí k životu tedy vůlí

⁸⁹ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 43.

⁹⁰ Pavel Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha, Český spisovatel 1995, s. 242.

⁹¹ *Ibid.*, s. 244.

⁹² *Ibid.*, s. 245.

přežít za každou cenu:

Úsilí uchovat sebe sama může být pro Nietzscheho projevem silné vůle k moci, ale jen ve stavu nouze, kdy je třeba čelit přesile jiných působících sil. Rozhodně však nelze vůli k sebeuchování a vůli k moci prostě ztotožnit: Nietzsche naopak podtrhuje, že vůle k moci je primárně vůlí k růstu, rozšíření, sebepřekročení. Růst vždy znamená, že se vystavujeme cizímu, neznámému, že jsme připraveni k riziku, které se může stát i zánikem. Vůle k moci se tak v situaci zajištění ukazuje jako schopnost *nechtít* se uchovat. [...] Vůle k moci nesmí být tedy v žádném případě zaměňována s vůlí k životu ve smyslu pouhého uchování života. Vůle k moci není vůle k životu, nýbrž *vůle života*, protože život by nebyl sám sebou, kdyby se nechtěl jak uchovat, tak vydat.“⁹³ (N, 246, zvýraznil P. K.)

Jak ukáží pozdější analýzy, autoři dramát o národním vůdci zřídka dosahovali v interpretaci Nietzscheho pojmu Koubovy subtilnosti. Většinou kladli důraz na jeden z jeho aspektů. Hilbertovu živelnému, ctižádostivému a kořistnickému naturelu a také jeho materialismu imponovalo, jak je to patrné na postavách a ději jeho dramatu, zejména následující: „život je *bytostně* přisvojováním, zraňováním, přemáháním cizího a slabšího, potlačováním, tvrdostí, vnučováním vlastních forem, vtělováním a přinejmenším, při nejmírnějším výrazu — vykořisťováním; [...] ‚Vykořisťování‘ nepatří ke společnosti zkažené nebo nedokonalé a primitivní: patří k *podstatě* všeho živého jako základní organická funkce, je následkem vlastní vůle k moci, která je právě vůlí života.“⁹⁴ Předmětem Nietzscheho kritiky je tu především to, že by se jisté ctnosti a morální principy (zdržování se vzájemného zraňování, násilí, vykořisťování a jednání s druhými jako rovný s rovnými) měly stát „*základním principem společnosti*“.⁹⁵ Takovéto dobré mravy mohou podle Nietzscheho fungovat a fungují jen mezi individui uvnitř určitého uzavřeného „tělesa“, jakým je například „zdravá aristokracie“. Ale takové těleso pak bude uplatňovat svoji výbojnost navenek vůči jiným tělesům, „bude muset být ztělesněnou vůlí k moci, bude růst, rozpráhat se kolem sebe, přitahovat k sobě, chtít získávat převahu — ne z nějaké morálnosti nebo amorálnosti, nýbrž proto, že *žije*, a protože život *jest* právě vůlí k moci.“⁹⁶ Nietzscheho kritika tu v podstatě platí stejně tak křesťanství a jeho principu křesťanské lásky a představě království božího na zemi, Kantovu mravnímu zákonu a jeho myšlence království účelů, ale také například socialismu a jeho ideji sociální spravedlnosti/rovnosti. Ty mají ambici stát se základními principy společnosti a podle Nietzscheho jsou jako takové vůlí k popření života, jež vede k rozkladu a úpadku. (Borskému, Klímovi a některým českým dramatikům se takto jevila i Masarykova humanita.) Podobně kritizuje Nietzsche také Schopenhauera. Ten stanovil za základ etiky, na kterém se podle něj všichni filosofové v zásadě shodnou, ačkoliv jej různě formulují, který je však obtížné

⁹³ Ibid., s. 246.

⁹⁴ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 169.

⁹⁵ Ibid., s. 168.

⁹⁶ Ibid., s. 169.

odůvodnit, zásadu: „Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva.“ (Nikomu neškod, naopak všem, nakolik můžeš, pomáhej.)⁹⁷ Podle Nietzscheho je tato věta „nevkusně falešná a sentimentální [...], ve světě, jehož esencí je vůle k moci“ Schopenhauera pak kvůli tomu nepřímou označí za krysaře a pozastavuje se nad tím, zdali byl, když se takto „zastavil před morálkou“, opravdu pesimista.⁹⁸ Nietzscheho námitka je tu tedy dvojitá. Za prvé se týká nevhodnosti Schopenhauerem formulovaného principu jako univerzálního principu jednání. Za druhé tu jde o samo hledání základu morálky, její odůvodnění. Podle Nietzscheho je takové snažení marné a vlastně i zbytečné. Morálka je problémem, nejde o to najít její základ, její odůvodnění, nýbrž o popis různých morálek s ohledem na to, co vypovídají o jejich původcích.

Navzdory své morálce spravedlnosti a soucitu byl Schopenhauer skutečně pesimista, i když se opravdu před morálkou „zastavil“. Ale co to znamená? Morální zkoumání považoval za důležitější než kterákoli jiná, protože se po vzoru Kanta domníval, že se bezprostředně týkají věci o sobě a nadto: „pozorování světa z fyzické stránky, jakkoli daleko a šťastně ji lze sledovat, pro nás ve svých výsledcích zůstává bezúčelné: jedině v morální stránce lze najít útěchu, neboť zde je předmětem pozorování hloubka našeho vlastního nitra.“⁹⁹ Ačkoliv Schopenhauer svou etiku a také metafyziku částečně buduje podle Kantova modelu, podstatně se od něj liší. Nezakládá morálku na rozumu, ten je podle něj jen nástrojem vůle. Rozum je toliko schopností abstraktních představ, pojmů, které podmiňují řeč a odlišují člověka od zvířete, které je schopno pouze názorného chápání. Ctnostné a rozumné jednání navíc není totéž, rozumné jednání může být neřestné a šlechetné jednání může být nerozumné (například když někomu pomůžu, ale sám sobě tím znatelně uškodím). Schopenhauer jde ještě dál, když tvrdí, že Kantův kategorický imperativ je založený na egoismu: „V Kantově nejvyšší zásadě [tj. v první formulaci Kantova kategorického imperativu] obsažený odkaz k nalezení vlastního principu spočívá totiž na mlčenlivém předpokladu, že mohu chtít jen *to*, v čem si stojím nejlépe.“¹⁰⁰ Morální závaznost Kantova kategorického imperativu je kromě toho podle Schopenhauera egoistická, protože spočívá na reciprocitě. Nespravedlnost či nemilosrdnost nemohu jako obecný morální zákon chtít, protože bych se mohl stát jejím příjemcem, jinak řečeno mohl bych jí sám trpět. Právě kvůli této podmínce, která „mlčky spočívá“ v jeho

⁹⁷ Arthur Schopenhauer, „O základu morálky“, in *O vůli v přírodě a jiné práce. O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu, O vůli v přírodě. Dva základní problémy etiky*, přel. Milan Váňa, Praha, Academia 2007, s. 421–561; 445.

⁹⁸ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 84.

⁹⁹ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, II, s. 434.

¹⁰⁰ Schopenhauer, „O základu morálky“, s. 461.

základě, není Kantův imperativ kategorický, nýbrž hypotetický. Schopenhauerova kritika Kantova racionálního založení morálky jako převrácené teologie (v teologii náboženství odůvodňuje morálku, u Kanta je tomu naopak) se týká i pojmů jako „účel o sobě“ či „absolutní hodnota“. Každý účel se vždy vztahuje k někomu, pro nějž je účelem, zaniká-li tento vztah, ztratí podle Schopenhauera pojem účelu smysl, což je případ „účelu o sobě“. S absolutní hodnotou je to podobné také tento pojem je *contradictio in adjecto*: „Každá hodnota je srovnávací veličinou, a tudíž je nutně v dvojí relaci. Za prvé je *relativní*, neboť je pro někoho, a za druhé je *komparativní*, neboť je ve srovnání s něčím jiným, podle čeho se odhaduje. Mimo těchto dvou relací pojem hodnoty ztrácí veškerý smysl a význam.“¹⁰¹

Třebaže Schopenhauer odmítá Kantův základ etiky jako příliš spekulativní, nepřijímá ani skeptický názor (který rozhodně zastává Nietzsche), že morálka je jen „artefaktem, prostředkem, vynalezeným k lepšímu spoutání sobeckého a zlého lidského pokolení, a že by bez opory pozitivních náboženství upadla. Protože nemá žádné vnitřní ověření a žádný přirozený základ.“¹⁰² To si Schopenhauer nemyslí, i když, jak podotýká, veškeré spravedlivé a zákonné jednání nemá morální původ. Může totiž být vynuceno zvnějšku jednak zákonným řádem, jímž moc chrání práva jednotlivců a jednak veřejným míněním, které dohlíží na občanskou čest. Představa zrušení státní moci naplňuje Schopenhauera úděsem a jeho slova jsou blízka výše citovaným Nietzscheho slovům o vykořisťování jako základu života: „Tisíce lidí, kteří se před našima očima v mírovém styku tlačí jeden přes druhého, je třeba nahlížet jako právě tolik tygrů a vlků, jejichž zuby jsou zajištěny silným náhubkem. Proto, když si lidé myslí, že jednou státní moc zruší, tj. odstraní onen náhubek, každý prozíravý člověk ucouvne před divadlem, které potom lze očekávat.“¹⁰³ Základní pružinou lidského ale i zvířecího jednání je podle něj egoismus čili „puzení k existenci a blahobytu“.¹⁰⁴ Člověk chce být pokud možno osvobozen od všech bolestí a chce co největší množství blaha (což je vlastně základ všech utilitaristických morálek), všechno co se staví proti jeho úsilí, v něm vyvolává odpor a pokouší se to odstranit. Protože svět je představou subjektu, dělá ze sebe každé já jeho střed. Zatímco sebe zná v sebevědomí bezprostředně, druhé zná jen zprostředkovaně jako své představy o nich: „Právě proto si je každý ve všem vším. Shledává se majitelem veškeré reality a nemůže mu být nic důležitějšího než on sám. [...] Smrt tedy má pro něj stejný význam jako zánik světa.“¹⁰⁵ Kdyby tento egoismus nebyl brzděn mocí ať již pozemskou

¹⁰¹ Ibid., s. 466.

¹⁰² Ibid., s. 486.

¹⁰³ Ibid., s. 493.

¹⁰⁴ Ibid., s. 495.

¹⁰⁵ Ibid., s. 495–496.

(státem) či nadpozemskou (náboženstvím) a strachem z ní, vyústil by ve válku všech proti všem.

Za kritérium morálně hodnotného jednání pokládá Schopenhauer absenci „jakékoli egoistické motivace“.¹⁰⁶ Mravně hodnotné jednání je tedy nezištné, čili není vedeno představou odměny a trestu ať již na tomto či onom světě. Potíž při posuzování morální hodnoty jednání se skrývá v tom, že u jiných vidíme většinou jen jeho výsledky a nemusíme dobře znát jeho motivaci, a proto nelze vyloučit, že i dobré či spravedlivé jednání vycházelo ze sobeckých pohnutek. U sebe samých naopak máme jako kritérium mravního jednání pocit uspokojení, pochvalu svědomí. Mravně hodnotné jednání se děje s ohledem na blaho a bolest druhého, vychází ze soucitu jako určitého druhu ztotožnění s druhým a tedy omezení či zrušení egoismu, proto je právě soucit podle Schopenhauera základem morálky. Soucit je podle něj faktem lidského vědomí a z něj vycházejí obě hlavní morální ctnosti obsažené v jeho formulaci základního principu morálky. První z nich je ctnost spravedlnosti, zdržení se toho, abychom způsobovali utrpení, ta je obsažena v první polovině formulace morálního principu, maximě: „Nikomu neškod“.¹⁰⁷ Druhá je lidumilnost, láska (jako *caritas* či *agapé*) čili aktivní pomoc trpícím, které se týká druhá polovina Schopenhauereovy mravní zásady, maxima: „pokud můžeš, pomáhej.“ Spravedlnost se dá vynutit, jelikož je negativní povahy, spočívá v tom, že se zdržíme toho, abychom činili bezpráví. Donucovacím zařízením k tomu je stát. Pokud jde o lidumilnost, která tu sice podle Schopenhauera byla vždy, ale jako ctnost ji stanovilo teprve křesťanství, ta se vlastně vynutit nedá. Je jakožto soucit bezprostřední účastí na cizím utrpení a „tento proces je [...] *mysteriózní*, neboť je něčím, o čem rozum nemůže dít žádný bezprostřední počet a jehož důvody cestou poznání nelze zprostředkovat.“¹⁰⁷ Tento proces je stejně *mysteriózní* jako v posledku celá Schopenhauerova metafyzika. Schopenhauer však oceňuje křesťanství za to, že hlásá *caritas*. Lidumilnost je podle něj hlavně obsažena v Novém Zákoně, zatímco spravedlnosti se týká Starý Zákon. Často anti-judaistický Schopenhauer pravděpodobně zapomíná na to, že když Ježíš mluví o přikázání lásky k Bohu a bližním, opírá se o Tóru.

Ačkoliv Schopenhauer tvrdí, že soucit jako základ morálky je zřejmý z každodenní zkušenosti, a toto založení morálky je příhodnější než Kantovy abstrakce, vykládá ho rovněž ze své metafyziky. Soucit jako metafyzický základ etiky plyne z poznání, že jakožto individua v jevovém světě (tedy ve světě jakožto představě) jsme jeden od druhého úplně odlišný, ale pokud jde o naši podstatu, o nás jako věc o sobě tedy vůli, jsme totožní, jsme jedno. Mnohost

¹⁰⁶ Ibid., s. 501.

¹⁰⁷ Ibid., s. 523.

je jen zdánlivá, podstata je jen jedna. Soucit tedy spočívá na tom, že „jedno individuum v druhém bezprostředně poznává sebe samo, svou vlastní pravou podstatu.“¹⁰⁸ Výrazné ozvuky těchto myšlenek najdeme například u Zavřelova Václava.

Snad je už patrné, že Schopenhauer se skutečně zastavil před morálkou a proč se před ní zastavil; nyní je třeba dovysvětlit, proč i přesto nebyl krysařem, a byl pesimistou. Týká se to zejména jeho pojetí svobody. Svoboda je, v tom jak se tento pojem běžně užívá, podle Schopenhauera pojem negativní, znamená tedy absenci všeho, co nám brání. Proto rozlišuje tři druhy svobody podle trojího druhu zábran: svobodu fyzickou, intelektuální a morální. Fyzická svoboda je taková, kdy individuu nebrání žádné materiální překážky a jedinec může jednat podle své vůle. Pod tuto svobodu patří také svoboda politická. Intelektuální svoboda je jednáním podle rozumu, když poznávací schopnosti nejsou narušeny ať již trvale či přechodně například šílenstvím, deliriem, různými afekty či opilostí atd. Morální svoboda se týká samotného chtění tedy svobody samotné vůle. Jestliže mi fyzická svoboda umožňuje dělat to, co chci, čili svobodně jednat, morální svoboda je otázkou, která spočívá v tom, zdali můžu chtít to, co chci. Takový pojem svobody podle Schopenhauera vyžaduje „absenci veškeré nutnosti“. Nutné je to, „co vyplývá z nějakého daného dostatečného důvodu.“¹⁰⁹ A „svobodná vůle by tedy byla taková, která není určena ani důvody, ani ničím jiným (cokoli, co určuje, musí být důvodem, u reálných věcí reálným důvodem, tj. příčinou). Jednotlivé projevy vůle (volní akty) by tedy naprosto a zcela původně vycházely z ní samé, bez nutných předběžných podmínek, tedy bez toho, aby byly čímkoli určovány, nějakým pravidlem.“¹¹⁰ Takový pojem svobody se podle Schopenhauera běžně označuje jako *liberum arbitrium indifferantiae* a pro individuum, které jí disponuje, by za konkrétních vnějších okolností bylo možné dvojí protikladné jednání. Schopenhauer však možnost takovéto svobody popírá. Jádrem jeho rozpravy o svobodě vůle je vlastně obsaženo v následujícím: „Můžeš *dělat*, co *chceš*, ale v každém daném okamžiku svého života můžeš *chtít* jen jedno určité a vůbec ne jiné než toto jedno.“¹¹¹

Konečné rozhodnutí k jednání je výsledkem působení protikladných motivů na charakter člověka, a právě ten je příčinou, proč samo chtění člověka je svobodné jen relativně.

Charakter člověka je individuální, morální rozdíly mezi individui jsou stejně pestré jako rozdíly mezi jejich intelektuálními schopnostmi. Z toho, že je charakter individuální, plyne, že

¹⁰⁸ Ibid., s. 556. Snad je možné tvrdit, že toto je poznání, k němuž se prostřednictvím utrpení mají dopracovat některé postavy Ladislava Klímy a někdy je jim k tomu třeba i několika životů.

¹⁰⁹ Arthur Schopenhauer, „O svobodě vůle“, in *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 337–420; 340.

¹¹⁰ Ibid., s. 341.

¹¹¹ Ibid., s. 353.

různé motivy působí na různé jedince odlišně. Charakter člověka je empirický. Jak sebe sama tak druhé poznáváme jedině ze zkušenosti. Sebe sama na rozdíl od druhých poznáváme bezprostředně, v sebepoznání. Člověk, který dosáhne dobrého poznání svého empirického charakteru, disponuje tím, co Schopenhauer nazývá „získaným charakterem“: „Má ho ten, který přesně zná své vlastnosti, dobré i špatné, a tím bezpečně ví, v čem si může důvěřovat, čeho se smí odvážit a čeho ne.“ Nadto je charakter podle Schopenhauera konstantní. Individuální charakter se nemění a jak určitý člověk „jednal v jednom případě, tak za zcela stejných okolností (k nimž však patří i správná znalost těchto okolností) bude jednat vždy.“¹¹² To má pochopitelně důsledky pro pojetí výchovy. Charakter člověka nelze zlepšit či přesněji jakkoli přetvářet, lze jen opravit jeho poznání. Charakter je nadto vrozený: „Není to žádné dílo umění nebo náhodných okolností, ale dílo přírody samé.“¹¹³ Že se individuum, pokud jde o jeho charakter, nerodí jako nepopsaný list je neslučitelné „s postulátem svobody vůle spočívající v tom, že pro každého člověka v každé situaci má být stejně možné protikladné jednání.“¹¹⁴ Naproti tomu, kdyby charakter byl produktem nahodilých vnějších okolností, odpadla by tím veškerá morální odpovědnost za jednání.

V Schopenhauerově pojetí je tedy každé jednání nevyhnutelným výsledkem motivů a individuálního charakteru a „každý čin by také bylo možno s jistotou předpovědět, ba vypočítat, kdyby jednak nebylo těžké vyzkoumat charakter a jednak kdyby motiv často nebyl skrytý a nebyl vždy blokován protipůsobením jiných motivů, ležících jedině v myšlenkové sféře člověka, jiným lidem nepřístupné.“¹¹⁵ Jednotlivé činy člověka a „tedy celá role, kterou má ve světě hrát“ nejsou jen výsledkem interakce motivů, vnějších okolností a individuálního charakteru, nýbrž je určuje i to jak individuum rozumí vnějším okolnostem, což závisí na jeho rozumových schopnostech a jejich vzdělání. Toto vše vede Schopenhauera k následujícím závěru. Pro daného člověka je za daných okolností možné jen jedno jednání. Jelikož charakter člověka je neměnně daný a vnější okolnosti, jež na něj působí, jsou články řetězu příčin a následků, každá událost v životě člověka mohla vždy dopadnout jen tak, jak dopadla. To je podle Schopenhauera obsaženo ve starověkém náhledu na fátum, ve fatalismu muslimů i v učení o predestinaci.

Přes všechno tento determinismus, který ruší svobodu lidského jednání, přesto podle Schopenhauera morální svoboda existuje. A poznáváme ji skrze vědomí odpovědnosti za to,

¹¹² Ibid., s. 375.

¹¹³ Ibid., s. 377.

¹¹⁴ Ibid., s. 379.

¹¹⁵ Ibid., s. 380.

co děláme, která spočívá „na neotřesitelné jistotě, že my sami jsme *pachateli svých činů*.“¹¹⁶ Naše skutky jsou skutečně naše, protože „podstatou člověka je jeho vlastní *vůle*, tedy v nejužším smyslu je jeho vlastním dílem.“ Kdyby tomu tak nebylo a člověk by byl například dílem nějaké jiné bytosti či nahodilých okolností nebyl by za své činy odpovědný a jeho vina by padala na jeho původce.¹¹⁷ Člověk si uvědomuje, že v určité situaci mohl jednat jinak, dokonce protikladně, jen kdyby však byl někým jiným. Proto jsme sice podle Schopenhauera bezprostředně odpovědní za své činy, v zásadě však za náš charakter. Čin je toliko svědectvím „o charakteru pachatele.“ A svědomí podle něj není nic jiného než stále bližší a důvěrnější obeznámenost individua se sebou samým. Svoboda tedy nespočívá v tom, co děláme, nýbrž v tom, čím jsme, z čehož a z motivů (vnějších okolností) nutně vychází naše jednání: „Mým výkladem tedy *svoboda* není zrušena, ale pouze posunuta, totiž z oblasti jednotlivých jednání, kde ji prokazatelně nenajdeme do oblasti vyšší, našemu poznání ne tak snadno přístupné.“¹¹⁸ Tato vyšší a nesnadno přístupná oblast je doménou Schopenhauerovy metafyziky. Filosof podotýká, že ti, kdož kvůli neexistenci mravní svobody (ve smyslu jak ji popírá i on čili, že by člověk mohl v určité situaci stejně dobře jednat dvěma protikladnými způsoby) tvrdí, že zločinec by tedy neměl být trestán, vycházejí z falešného náhledu na trest. Ten totiž není odplatou za provinění, trestáním zla zlem z morálních důvodů. Trest se od msty liší v tom, že není zaměřen do minulosti, nýbrž do budoucna a zákon má tedy především působit jako hrozba před zločiny, které by se mohly stát. Na jiném místě, když Schopenhauer popírá názory, že by výchova a vzdělání mohly člověka přetvářet, tedy, že by se člověk mohl změnit na základě poznání, které se mu v průběhu života dostává, píše, že člověk „je svým dílem, před vším poznáním. To k němu pouze přistupuje, aby ho osvítilo. Proto se nemůže rozhodnout být takový či onaký ani se nemůže stát jiným, nýbrž jen jednou provždy a postupně poznává, *co je*.“¹¹⁹ To čím člověk je a co tedy poznává, Schopenhauer označuje, vycházejí z Kanta, jako jeho inteligibilní charakter. Podle Schopenhauera, pokud jsme vůlí, je náš inteligibilní charakter naším dílem, zato v jevovém světě je náš charakter vrozený a původ rozdílů mezi jednotlivými charaktery, můžeme, jak poznamenává, prokázat ve vlastnostech rodičů. Jejichž „setkání a spojení je však zjevně dílem nejvyšš náhodných okolností.“ To je pochopitelně problém rozdílu mezi jevem a podstatou, věcí o sobě, vůlí, z níž jev vychází, a Schopenhauer obtížnost jeho řešení nijak nepopírá, píše, že když je „promyšlíme, octneme se

¹¹⁶ Ibid., s. 409.

¹¹⁷ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, II, s. 434.

¹¹⁸ Schopenhauer, „O svobodě vůle“, s. 413–414.

¹¹⁹ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, I, s. 236.

v propasti myšlenek, přesně tak, jak říká Hamlet, *thoughts beyond the reaches of our souls.*“

¹²⁰ V tom vlastně spočívá hlavní problém a možná i kritické místo Schopenhauerovy filosofie, dostáváme se tu totiž k místu, kdy můžeme jen věřit či nevěřit, těžko však k tomu můžeme cokoli dodat.

V určitém případě, tedy při jistém poznání, se podle Schopenhauera svoboda vůle může v člověku projevit a dokonce může dojít k proměně, nebo přesněji ke zrušení, individuálního charakteru. To se stává tehdy,

když vůle dosáhla poznání své podstaty o sobě, z toho získá *kvietiv* a právě tím odejme účinnost *motivům*, které leží v oblasti jakého způsobu poznání, jehož objekty jsou jen jevy. – Možnost takto se projevující svobody je největší přednost člověka, která zvířeti věčně uniká, protože její podmínkou je osvícenost rozumu, který, nezávisle na dojmu přítomnosti, umožňuje přehlédnout celek života. Zvíře je bez veškeré možnosti svobody, jako je vůbec bez možnosti vlastní, tedy uvážené volby rozhodování po předchozím úplném konfliktu motivů, které k tomu musí být abstraktními představami. Proto se stejnou nutností, s jakou kámen padá k zemi, zarývá hladový vlk své zuby do masa zvěře, bez možnosti poznání, že je právě tak zakusovaným jako zakusujícím. *Nutnost je řeší přírody; svoboda je řeší milosti.*¹²¹

Konečná svoboda vůle tedy spočívá v jejím sebezpopření, jež je důsledkem sebezpoznání. To se vůli dostává až v člověku, který je její manifestací vybavenou nejvyššími poznávacími schopnostmi a slouží jí tedy jako dokonalé zrcadlo. Člověk tak „dosahuje stavu dobrovolného odříkání, rezignace, pravé umírněnosti a úplného oprostění od vůle.“¹²² To je askese, která je podle Schopenhauera dalším stupněm ctnosti. Tomu, kdo prohlédne princip individuace a vydá se cestou askese, již nestačí jen láska k druhým, nýbrž v něm vzniká odpor vůli k životu, přestává cokoli chtít a pěstuje v sobě lhostejnost ke všem věcem. Vůle je vyjádřena tělem a ohniskem vůle v těle jsou pohlavní orgány. Rozumí se tedy, že popření vůle k životu je především popřením pohlavního pudu. A kdyby se tedy ze zrušení vůle, které Schopenhauer také označuje za absolutní dobro, stal obecný princip, svět by zanikl. Tomu však brání především lidská ješitnost. Jak přesně člověk dospívá k onomu poznání, které ho přivádí k rezignaci, není u Schopenhauera zcela jasné. Nicméně o jednom způsobu mluví konkrétně, jedná se o utrpení, kterým je vůle zlomena, po čemž následuje její sebezpopření. A to dokonce může přinést změnu charakteru, která je podle Schopenhauera jinak nemožná. To je, jak poukazuje, pozorovatelné na případu „obrácení“ v biografích světců.

Pozoruhodný je způsob, jakým Schopenhauer vztahuje svoji metafyziku ke Starému a Novému Zákonu či přesněji k Adamovi a Ježíšovi, k mýtu prvotního hříchu a oběti a vykoupení. Adam mu představuje přitakání vůli k životu, dědičný hřích jako pohlavnost

¹²⁰ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, II, s. 442.

¹²¹ *Ibid.*, s. 320.

¹²² Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, I, s. 301.

(plození), která „nás všechny učinila účastným utrpení a věčné smrti.“ Proto jsou podle Schopenhauera také pohlavnost a plození zahaleny studem. Naproti tomu Ježíš je spojen s milostí, popřením vůle, vykoupením v Bohu, „který se stal člověkem a jako svobodný od vší hříšnosti, tj. od vší životní vůle nemůže být jako my vzešlý z nejrozhodnějšího přitakání vůli, ani nemůže mít tělo jako my, které je naskrz jen konkrétní vůlí, jevem vůle, nýbrž narozem z panny, má také jen zdánlivé tělo.“¹²³ Učení o dědičném hříchu podle Schopenhauera dobře vystihuje podstatu provinění lidského pokolení již samotnou svou existencí, nikoli tedy jednáním. „Člověk byl jen jako Adam před upadnutím do hříchu bez viny a měl svobodnou vůli, jež ho však zavedla do nutnosti hříchu.“ Bytí je „pomýlení, z něhož nás vrací spása.“¹²⁴ A účelem bytí je poznání, že by bylo lepší abychom nebyli. Adam a Kristus pak Schopenhauerovi představují věčnou ideu člověka, a také jeho dvě možnosti: „Každý člověk je tedy jako takový a potenciálně, Adam i Ježíš, podle toho, jak se pochopí, a jak ho určí jeho vůle; v důsledku toho je pak proklet a propadá smrti, nebo spasen a dospěje k věčnému životu.“¹²⁵ Zdá se tedy, že ona konečná svoboda je alespoň potenciálně přístupna každému.¹²⁶

Vůle je podle Nietzscheho něčím daleko komplikovanějším, než jak ji podal Schopenhauer a jako „psycholog“, jak sám sebe často nazývá, navrhuje něco jiného. Chtění zahrnuje cítění a myšlení, především však obsahuje „afekt komanda“: „To, čemu se říká ‚svoboda vůle‘, je bytostně afekt převahy nad tím, kdo musí poslouchat: ‚já jsem volný, on musí poslouchat‘ – toto vědomí tkví v každé vůli.“¹²⁷ A tento důraz na vůli jako ovládání a sebeovládání je pro Nietzscheho pojetí vůle zásadní. Člověk, který chce, je zároveň rozkazujícím a poslouchajícím, „rozkazuje ‚něčemu‘ v sobě, co poslouchá, nebo o čem věří, že poslouchá.“¹²⁸ Podle Schopenhauera bylo chtění neodlučitelné od jednání a volní akt v nejužším smyslu slova byl ten, který byl dotvrzen skutkem. Ostatní byly pouhými předsevzetími. Nietzsche takto vymezené pojetí volního aktu problematizuje. Tedy přesněji: „Nietzsche vytrvale popírá existenci vůle samotné. Vůle jako chtění, žádost či úmysl, tzn. jako příčina, podle Nietzscheových opakovaných tvrzení vůbec neexistuje a její hypotéza nic neobjasňuje.“¹²⁹ To souvisí s tím, že Nietzsche explicitně popírá existenci duše, subjektu či

¹²³ Ibid., s. 320.

¹²⁴ Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, II, s. 446.

¹²⁵ Ibid., s. 464.

¹²⁶ Schopenhauerovo „zrušení“ individuálního charakteru a dosažení konečné svobody je vlastně analogické ideji křesťanského znovuzrození, nebo jinak řečeno přijetí Boží milosti ve křtu. Jako když například v Janově Evangelii čteme: „Kteříž pak koli přijali jej, dal jim moc syny Božími býti, těm, kteříž věří ve jméno jeho, kteříž ne ze krve, ani z vůle těla, ani z vůle muže, ale z Boha zplodeni jsou.“ (Jan 1, 12–13)

¹²⁷ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 23–24.

¹²⁸ Ibid., s. 24.

¹²⁹ Kouba, *Nietzsche*, s. 271–272. K tomu srov.: „Kdysi dávali člověku věnem z vyššího řádu ‚svobodnou vůli‘: dnes jsme mu vzali i vůli v tom smyslu, že se tím už nesmí rozumět žádná mohutnost. Staré slovo ‚vůle‘ je

vědomého já a v různých dílech přináší argumenty proti karteziánskému subjektu, kantovskému transcendentálnímu subjektu či schopenhauerovskému já. Svou skepsi formuluje například následovně:

Stále ještě najdeme bezelstné sebe-pozorovatele, kteří věří, že existují „bezprostřední jistoty“, například „myslím“, nebo – což byla Schopenhauerova pověra – „chci“: jako by se tu poznání nabízel jeho předmět ve vší čistotě a nahotě, jako „věc o sobě“, a ani ze strany subjektu, ani ze strany objektu by nedocházelo k žádnému falšování. [...] Ať si lid věří, že poznání může být dokonalá znalost, avšak filosof si musí říci: „Rozložím-li proces, jenž je vyjádřen ve větě „myslím“, dostanu řadu opovážlivých tvrzení, jež zdůvodnit je těžké, ba snad nemožné – například, že jsem to *já*, kdo myslí, že to vůbec musí být nějaké něco, jež myslí, že myšlení je činnost a působení nějaké bytosti, která je myšlena jako příčina, že ‚já‘ existuje, a konečně, že už je pevně určeno, co se označuje myšlením – že *vím*, co myšlení je. Neboť kdybych se byl o tom nerozhodl již sám u sebe, podle čeho bych měl změřit, že to, co se právě děje, není snad ‚chtění‘ nebo ‚cítění‘? [...]“ Místo oné „bezprostřední jistoty“, v níž lid v daném případě snad věří, dostává tak filosof do ruky řadu metafyzických otázek, vskutku právě otázky intelektuálního svědomí, jež znějí: „Odkud beru pojem myšlení? Proč věřím v příčinu a následek? Co mi dává právo mluvit o nějakém ‚já‘, dokonce o ‚já‘ jako příčině, a konečně ještě i o ‚já‘ jako příčině myšlení?“¹³⁰

Nietzsche je tedy skeptický ke vší bezprostřednosti našich vnitřních stavů, „vylučuje jakoukoli vnitřní evidenci, přímou bezprostřední danost našich myšlenkových aktů a přisuzuje, vnitřnímu světu stejnou fenomenalitu jako vnějšímu.“¹³¹ Zrovna tak je skeptický ke kauzálnímu stavu mezi subjektem jako původcem/příčinou myšlení a myšlení jako následku: „myšlenka přichází, když chce ‚ona‘ a ne když chci ‚já‘; takže je *falšováním* faktického stavu věci, řekne-li se: subjekt ‚já‘ je podmínkou predikátu ‚myslím‘. Ono myslí: že je však ‚ono‘ právě tím starým slavným ‚já‘, je mírně řečeno pouhá domněnka, tvrzení, především tedy žádná ‚bezprostřední jistota‘.“ Tato domněnka je podle Nietzscheho založena na gramatické zvyklosti: „Myšlení je činnost, ke každé činnosti patří někdo, kdo je činný a proto –“¹³²

U Nietzscheho však zrovna tak najdeme skepsi k jednotě vědomí a jednotě ‚já‘. „Subjekt se jako jednota pouze jeví, ale v pravém slova smyslu jí *není*.“¹³³ To má také významné důsledky pro Nietzscheho pojetí chtění a jednání. Naše tělo je totiž podle Nietzscheho „společenstvím mnoha duší“. Chtějící tyto duše ovládne, přiměje je k poslušnosti a účinkem je jeho jednání čili jeho ‚já‘: „L'effect c'est moi: děje se zde to, co co v každé

pouze k tomu, aby označovalo výslednici, jistý způsob individuální reakce, která následuje nutně na množství popudů částečně protichůdných, částečně souhlasných: – už neplatí, že vůle ‚působí‘, ‚pohybuje‘...“ Friedrich Nietzsche, *Antikrist*, přel. Josef Fischer, Praha, Srdce 1929, s. 23.

¹³⁰ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 21–22.

¹³¹ Kouba, *Nietzsche*, s. 272. Srov. také například: „Vnitřní svět‘ je samý prelud a bludička: vůle je z těchto bludiček. Vůle nehýbe již ničím, nevysvětluje tedy také nic – doprovází jen události, může též chybět. Tak zvaný ‚motiv‘: jiný blud. Pouhý povrchový fenomen vědomí, cosi vedle činu, co spíše zakrývá antecedenie nějakého činu, než je znázorňuje. A dokonce já! Stalo se bajkou, fikcí, slovní hříčkou: naprosto přestalo myslít, cítit a chtít!... Co z toho plyne? Není vůbec duševních příčin! Celá domnělá empirie proto šla k d'asu! To z toho plyne! A hezky jsme zneužívali oné ‚empirie‘, svět jsme na ní *zbuodovali* jako svět příčin, jako svět vůle, jako svět duchů.“ Nietzsche, *Soumrak model*, s. 33.

¹³² Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 22.

¹³³ Kouba, *Nietzsche*, s. 272.

dobře vybudované a šťastné obci, že se totiž vládnoucí třída identifikuje s úspěchy obce.“¹³⁴ Jednotlivé duše v konkrétním individuu (nebo jinak jednotlivé pudy, které v něm vedou válku) by se vztaženy k Schopenhauerovskému pojetí vůle daly chápat jako různé vlastnosti a vášně individuálního charakteru (jako individuální manifestace vůle) a mocenský boj mezi nimi by tak popisoval obtíže v našem rozhodování (naopak sama možnost se rozhodnout je tím, co Nietzsche označuje jako svobodu vůle). Nicméně člověk, který by se pojímal jako člověk mnoha duší, by možná mohl být obzvláště komplikovaným charakterem, anebo by se podle Schopenhauera vlastně neznal, či by se znal jen málo. Navíc u Schopenhauera „já“ není účinkem, v jednání se sice subjekt může poznávat, to je však výsledkem působení motivů na individuální charakter, který už má, a dále toho, jak ono individuum zná sebe a svět. Proto se individuum v tomto pojetí nemůže zmnožovat. Zkrátka řečeno, podle Schopenhauera někým jsme (inteligibilní charakter) a v jednání se poznáváme (empirický charakter, nebo když se již dobře známe a svým jednáním nejsme překvapeni: získaný charakter), zatímco podle Nietzscheho se v jednání jako volným aktu („afektu komanda“, sebeovládání či vůli k moci) vlastně teprve někým stáváme. Mohlo by se zdát, že Nietzsche Schopenhauerovu perspektivu obrací. To však není tak docela pravda. Jeho pojetí volního aktu neznamená, že by se individuum mohlo stát kýmkoli, to by předpokládalo svobodu vůle, kterou, jak uvidíme, Nietzsche stejně jako Schopenhauer popírá. Jednotlivé pudy (různé duše) individua jsou víceméně dány, jde spíše o onu dynamiku, který z nich bude tím nejsilnějším, oním vládcem, který si podřídí všechny ostatní, proto Nietzsche odmítá mluvit o vůli svobodné či nesvobodné a namísto toho staví vůli silnou či slabou. Nietzsche to jasně vyjádřil podtitulem své „autobiografie“ *Ecce homo*, který zní „Jak se staneme – čím jsme.“ Důraz na dané individuální „fyziologické“ (to samozřejmě zahrnuje i psychologické) ustrojení je položen ještě silněji, když Nietzsche útočí na eudaimonickou myšlenku, že ctnost vede ke štěstí, označuje ji za blud záměny příčiny a následku a převrací ji:

Nejvšeobecnější formule, která je podkladem každého náboženství a morálky, zní: „Čiň to a to, nech toho a toho – pak budeš šťasten! Jinak...“ Každá morálka, každé náboženství je tímto imperativem – zvu jej velkým dědičným hříchem rozumu, *nesmrtelným nerozumem*. V mých ústech mění se ona formule v její opak – první příklad mého „přehodnocení všech hodnot“: člověk zdařilý, „šťastný“, musí jistě skutky konati a chránit se instinktivně jiných činů; vnáší pořádek, jež fyziologicky znázorňuje, do svých vztahů k lidem a věcem. Ve formulí: jeho ctnost je *následek* jeho štěstí...¹³⁵

Jinak řečeno, člověk, který má silné a zdravé instinkty či vášně (Nietzscheho slovníkem: není „fyziologicky degenerovaný“) a dokáže je dobře ovládat (má silnou vůli), to ovšem vůbec

¹³⁴ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 24.

¹³⁵ Nietzsche, *Soumrak model*, s. 31–32.

neznamená je popírat (silná vůle není sebezapření) – ba naopak, je „zdravý“, šťastný a v důsledku toho jedná ctnostně tedy veden vůlí k moci. Naproti tomu: „Každá chyba v každém smyslu je následek zvrhlosti pudu, disgregace vůle: tím skoro je definováno *špatné*. Vše *dobré* je pud – a tudíž lehké, nutné, svobodné. Námaha je námitkou, bůh různí se typem od hrdiny (v mé řeči: *lehké* nohy prvním přívlastkem božství).“¹³⁶

Nietzsche odmítá otázku svobody vůle jako neřešitelnou a vlastně zbytečnou. Svoboda vůle (v zásadě to, co Schopenhauer kritizoval jako *liberum arbitrium indifferentie*) založená na pojmu vůle jako *causa sua*, který je protimluvem, je podle něj výrazem prostoduchosti a pýchy: „žádostivost nést sám veškerou a poslední zodpovědnost za své jednání a sejmut jich z boha, světa, předků, náhody i společnosti není totiž nic menšího než právě touha být onou *causa sua* a s opovržlivostí předčící barona Prášila vytáhnout sama sebe za vlasy z bažin nicoty do bytí.“ Pojem nesvobodné vůle je pro Nietzscheho však zavrženíhodný zrovna tak, ba ještě víc. Vychází totiž ze „zvěčnění“ kauzality, které je podle něj jen konvenční fikcí a nikoli vysvětlením. Důležitý je Nietzscheho závěr: „My sami jsme si vybásnili, příčiny, následnost, vzájemnost, relativitu, nutnost čísla, zákon, svobodu, důvod, účel; a pokud tento znakový svět vbásňujeme, vměšujeme do věci jako nějaké ‚o sobě‘, pak postupujeme znovu tak jako už vždy, totiž – mytologicky. ‚Nesvobodná vůle‘ je mytologie: ve skutečném životě jde jen o *silnou* a *slabou* vůli.“¹³⁷ Pojem svobodné vůle je podle Nietzscheho především mocenským nástrojem teologů:

aby učinili lidstvo ‚zodpovědným‘ v jejich duchu, to jest, aby je *učinili závislým na nich*... Podávám zde jen psychologii veškerého činění zodpovědným. Všude, kde se hledají zodpovědnosti, bývá to pud *restání a souzení*, který hledá. Vývoj zbaví se jeho nevinosti, převede-li se to a to bytí na vůli, na úmysly, na akty zodpovědnosti: nauka o vůli je vynalezena hlavně pro rest, tj. pro *snahu shledávati vinným*. [...] Lidé byli pokládáni za ‚svobodné‘, aby mohli být souzeni, restání – aby mohli být *vinni*: *musilo* tedy každé konání být pokládáno za chtěné, původ každého konání za tkvící ve vědomí [...] Dnes, kdy jsme se dostali do *opačného* proudu, kdy my immoralisté čas od času snažíme se vši mocí odstraniti opět se světa pojem viny a pojem restu a očistiti od nich psychologii, dějiny přírodu, společenské instituce a sankce, není v našich očích radikálnějších odpůrců nad bohoslovce, kteří pokračují v tom, že s pojmem mravního světového řádu ‚otravují nevinost vývoje ‚restem‘ a ‚vinou‘ Křesťanství je metafyzikou katovou...“¹³⁸

Byť je tu Nietzscheho hrot namířen především proti křesťanství, stejně tak odmítá i metafyziku Kantovu a implicity i Schopenhauerovu. Ty všechny jsou v určitém smyslu katovou metafyzikou tím, jak definují důstojnost, svobodu a odpovědnost osoby. Nietzsche proti tomu staví své učení, „že nikdo nedává člověku jeho vlastnosti, ni bůh, ni společnost, ni jeho rodiče a předkové, ni on *sám* (– nesmysl této představy, nejposléz odmítnuté, byl jako

¹³⁶ Ibid., s. 32.

¹³⁷ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 26.

¹³⁸ Nietzsche, *Soumrak model*, s. 36.

„inteligibilní svoboda“ hlásán Kantem, snad již i Platonem).“ Člověk není ani odpovědný za vlastnosti, které má a za okolnosti, do nichž se narodil a v nichž žije. „Osud jeho bytosti nelze odloučiti od osudu všeho, co bylo a bude. Člověk *není* následkem vlastního úmyslu, vůle, účele, s ním se *nedělá* pokus, aby bylo dosaženo ‚ideálu člověka‘ nebo ‚ideálu mravnosti‘ – jest absurdné, chce-li kdo *odvaliti* jeho bytost do nějakého účele.“ Účel je lidským vynálezem a žádný účel o sobě není. Člověk je však „nutný, je částí osudu, náleží k celku – není, co by mohlo naše bytí souditi, měřiti srovnávati, odsuzovati, neboť to by znamenalo celek souditi, měřiti, srovnávati, odsuzovati... *Vždyť není ničeho mimo celek!*“ Osvobození a obnovení „nevinnosti vývoje“ pak podle Nietzscheho spočívá v tom, že „není již nikdo činěn zodpovědným, že bytí nesmí být převedeno na nějakou *causam primam*, že svět není jednotou ani jako sensorium, ani jako ‚duch‘“. A dále: „Pojem ‚boha‘ byl dosud největší *námitkou* proti bytí... Popíráme boha, popíráme zodpovědnost v bohu: *tím* teprve osvobozujeme svět.“¹³⁹

Co tedy je Nietzscheho naukou? Člověk podle něj není stvořen Bohem, není produktem prostředí ani dědičnosti. Člověk pochopitelně nedisponuje ani svobodou, kterou mu dával Kant, tedy schopností jednat podle univerzálních principů mravního zákona a není také svým dílem („inteligibilním činem“) ve smyslu Schopenhauerově. Člověk není sám odpovědný za to, kdy, kde a jakým rodičům se narodil a že se vůbec narodil. Člověk je nutnou částí celku a stejnou částí celku jsou například jeho předkové či prostředí, do něž se narodil. Proto i když Nietzsche tvrdí, že rodiče, předkové či společnost člověku nedávají jeho vlastnosti, nemusí to znamenat, že by popíral dědičnost či vliv kultury na jeho utváření. Ty jsou však toliko perspektivami, interpretacemi nikoli konečným vysvětlením, stejně jako vůle nemohou být absolutizovány. Interpretace v Nietzscheho pojetí pak podle Kouby znamená „jedinečné tvořivé kladení, jehož je subjekt součástí a dílčím produktem, a pouze interpretování – jakožto forma vůle k moci – existuje.“¹⁴⁰ Člověk je stejně tak určeným jako (se) sám určuje. Nietzsche tvrdí, že soudit bytí člověka, znamená soudit celek. To je však nemožné, protože ho jako takový neznáme („svět není jednotou ani jako sensorium“ tedy v jevu, jak ho vnímáme našimi smysly) a asi ani nemůžeme myslet („ani jako duch“ tedy podstatou, či v našem vědomí). Nietzsche asi navíc souhlasí s Kantovou kritikou ontologického a kosmologického důkazu Boží existence („bytí nesmí být převedeno na nějakou *causam primam*“), odmítá však pravděpodobně jeho morální teologii (s člověkem se „nedělá pokus, aby bylo dosaženo ‚ideálu člověka‘ nebo ‚ideálu mravnosti‘“ i když

¹³⁹ Ibid., s. 36–37.

¹⁴⁰ Kouba, *Nietzsche*, s. 275.

pochopitelně to nebylo Kantovým záměrem, „ideál mravnosti“ vedl jeho snahu o odůvodnění morálky). Rozumí se, že Nietzscheho kritika se tu vztahuje i na Schopenhauerův vynalezený účel existence čili poznání, že by bylo lepší abychom nebyli, a na jeho výklad prvotního hříchu čili, že jsme vinni již naší existencí a výklad naší existence jako dluhu kontrahovaném pohlavní rozkoší, kterou naši rodiče prožili při našem plození. Důsledky jaké toto Nietzscheho obnovení nevinnosti vývoje, popření boha a osvobození světa má zejména v oblasti etiky uvidíme později.

Viděli jsme, že podle Nietzscheho nejde o svobodnou či nesvobodnou vůli nýbrž především o vůli slabou a silnou. Právě zde se také rozchází se Schopenhauerem. Osvětlit to je možné na příkladu světce. Jak jsme viděli, Schopenhauerovi byl světec výrazem konečné svobody vůle, jejího sebezpopření vycházejícího ze sebezpoznání (jako poznání vlastní podstaty), získání kvietivu, jež ústí v rezignaci, dobrovolné odříkání, odvrácení od života, umírněnost, absenci jakéhokoli chtění a upevňování lhostejnosti k věcem. Nietzsche v tomto „nestvůrném popírání“ a „proti-přirozenosti“ naopak spatřuje „sílu vůle [...] a slast z panování.“¹⁴¹ Právě to je podle něj zdrojem úcty k světcům: „mocní tohoto světa se od něho naučili nové bázi, vytušili novou moc cizího, ještě nepřemoženého nepřítele: – ,vůle k moci‘ to byla, jež je přiměla stanout před světcem. Museli se ho zeptat - -.“¹⁴² Úcta, kterou Nietzscheho mocní projevují světcům, patří jeho silné vůli čili sebeovládání vlastně sebezapření (které je ale podle Schopenhauera vzdáním se vlastní individuality). Nepřítelem je pro ně proto, že je popíračem života a vůle k moci nechce popírat (a také nechce dosáhnout žádného ideálního, [ne]konečného stavu vykoupení), nýbrž přemáhat a tak život zmnožovat. Na příkladu světce se tak ukazuje důležitý rozdíl mezi schopenhauerovskými a nietzscheovskými ctnostmi (a také vůlí a vůlí k moci a rovněž Schopenhauerovou metafyzikou a Nietzscheho „psychologií“), na jedné straně tedy soucit a s ním spojená umírněnost a měkkost k druhým, na straně druhé ovládání, sebeovládání, trénink vůle a dokonce i svědomí¹⁴³, tvrdost k sobě i k druhým (které se objevují v celé řadě Nietzscheho zlidovělých sentencí). A to je zřejmé i v Nietzscheho pojetí svobody a morálky.

Schopenhauer vymezil svobodu fyzickou a také svobodu politickou negativně: jako možnost člověka dělat, co chce, čili jako svobodu jako absenci překážek. Viděli jsme však, že

¹⁴¹ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 56.

¹⁴² *Ibid.*, s. 57.

¹⁴³ Srov. například: „Jak mnoho hrýzti mělo dříve svědomí! Jaké dobré zuby mělo! – A dnes? Čeho se nedostává?“ – Otázka zubního lékaře.“ Nietzsche, *Soumrak model*, s. 12. Nebo: „Když podrobíme své svědomí drezúře, políbí nás vždy, kdykoli bude hrýzt.“ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 71. Anebo také: „Našemu nejsilnějšímu pudu, tyranu v nás, se podrobujeme nejen náš rozum, nýbrž i naše svědomí.“ *Ibid.*, s. 79.

jisté překážky byly pro Schopenhauera nezbytné, aby byl omezen egoismus, který je podle něj základní pružinou lidského jednání a nenastal stav boje, jaký známe z přírody. To je úkolem a ospravedlněním moci státu, zákonů a společenských institucí. Hegel instituce, zákony a omezení spojuje se svobodou ještě daleko těsněji, podle něj nejsou protivníkem svobody nýbrž její částí. Ničím neomezené chtění (možnost dělat, co chci), které nakonec vždy povede k „boji na život a na smrt“, k tomu, že jeden si podmaní druhého (ve vztahu pán a otrok), není svobodou (a pochopitelně tomu tak není, byť z jiných důvodů, ani podle Schopenhauera):

Pravá svoboda nespočívá toliko v možnosti dělat, co chceš, ale také v oceňování toho, co dostaneš. Zahnuje plánování, rozvahu, jednání z určitých důvodů, a dosahování toho, co jsme chtěli dokázat. A Hegelovou vůdčí myšlenkou je, že všechny tyto rysy jsou nutně *společenskými* rysy vůle: závisí na lidských vztazích, v nichž jsou zakořeněny naše činy a emoce, a nejsou k dispozici mimo kontext daný pravidly a zvyky společenství používajícího jazyk, a vzájemně uznávajícího omezení, skrze něž nejen naše touhy následujeme, ale také se jich vzdáváme.¹⁴⁴

Taková svoboda vyrůstá z respektu, který k sobě jednotliví členové společenství navzájem mají, a vyrůstá z hodnoty, kterou si navzájem přikládají. A taková úcta pochopitelně nemůže existovat ve vztahu pán a otrok. Otrok ji nemá, protože je svým pánem považován za pouhý nástroj. Pán ji ale také nemá. Může respekt otrokovi nařídít, ale nařízený respekt není skutečným respektem. Skutečný respekt a skutečná svoboda se objeví pouze tehdy:

když se přesáhne „Já“ a konflikt je rozřešen ve stavu vzájemného uznání. [...] Cena této svobody je cenou reciprocity. Musím uznat práva a nároky druhých, abych mohl mít práva a nároky vlastní. A jako svobodná bytost se zodpovídám druhým a mohu být vyzván k tomu, abych ospravedlnil, co dělám. Zodpovědnost a reciprocita prostupují celou lidskou společností a jsou základy, na nichž se buduje štěstí a pokoj. Když toto uznáme, musíme však také uznat, že zákony, zvyky, instituce a omezení spočívají v samé povaze svobody.¹⁴⁵

Nietzscheho pojem svobody je také úzce spjat s omezením, překážkou či přesněji s odporem, který je třeba zdolat. Také u něj se objevuje vztah pán a otrok, třebaže jeho rozřešení, jak ho navrhol Hegel, odmítá. Jeho pojem svobody vychází z následujícího: „Hodnota nějaké věci není mnohdy v tom, co se jí získá, nýbrž v tom, co se za ni zaplatí – co nás *stojí*.“¹⁴⁶ Svoboda (jako vůle k moci) se tedy projevuje a roste překážkami, které chtění musí překonávat. A to platí samozřejmě jak pro případ, kdy něčeho chci dosáhnout, tak pro případ, kdy se něčeho zříkám, abych mohl dosáhnout něčeho jiného. Proto Nietzsche považuje liberální instituce za „škůdce svobody“: „Liberální instituce přestanou ihned býti liberálními, jakmile jsou dosaženy [...]. Jeť známo, co dovedou: podryjí vůli k moci, jsou nivelováním hor a údolí, povýšeným na morálku, činí malým, zbabělým a požitkářským – jimi vždy vítězí stádné zvíře.

¹⁴⁴ Roger Scruton, *The Uses of Pessimism And the Danger of False Hope*, London, Atlantic Books, 2010, s. 46.

¹⁴⁵ Ibid., s. 48–49.

¹⁴⁶ Nietzsche, *Soumrak model*, s. 68.

Liberalismus: [...] *stádné zhovadění*...“¹⁴⁷ Svoboda je i podle Nietzscheho těsně spjata s institucemi, které jsou jejím výrazem i oporou, i když trochu jinak než to pojímal Hegel. Liberální instituce svobodu podporují, „pokud se ještě vydobývají.“ Svoboda v Nietzscheho pojetí však rozhodně není založena na jakémkoli rozřešení konfliktu ve vzájemném uznání a reciprocitě. Naopak svoboda je právě na konfliktu či boji založena a zodpovědnost v ní hraje důležitou roli ne však jako zodpovědnost k druhým nýbrž spíše k sobě samému. Pro téma mé práce je důležité, že se Nietzscheho slova týkají jak svobody jednotlivce tak také svobody národa (echo těchto slov najdeme u Hilberta, Dyka, Dvořáka či Zavřela a vzpomeneme si tu také na slova Borského a Klímy o malých národech):

Přihlédneme-li bedlivěji, je to boj, jenž vyvolává tyto [svobodu podporující] účinky, boj o liberální instituce, jenž jako boj udržuje *neliberální* pudy. A boj vychovává ke svobodě. Neboť co je svoboda? Že máme vůli ke vlastní zodpovědnosti. Že udržujeme distanci, jež nás dělí. Že staneme se lhostejnějšími k útrapě, tvrdosti, strádání, ba i k životu. Že jsme odhodláni obětovati své věci lidí, sebe nevýmáhajíc. Svoboda znamená, že mužské bojovné a vítězné pudy vládnou nad jinými pudy, například nad pudy „štěstí“. *Osvobozený* člověk, jakž teprve osvobozený duch, šlape po opovrhlivém blahobytu, o kterém sní kramáři, křesťané, krávy, ženy, Angličané a jiní demokraté. Svobodný člověk je *bojovník*. – Čím se měří svoboda u jednotlivců i u národů? Odporem, jež třeba překonati, námahou, kterou stojí udržeti se *nahoře*. Nejvyššího typu svobodných lidí bylo by hledati tam, kde se neustále překonává největší odpor: pět kroků od tyranie, na samém prahu hroziícího zotročení. [...] Národové, kteří měli nějakou hodnotu, kteří *nabyli* hodnoty, nenabyli ji za liberálních institucí: *velké nebezpečí* vytvořilo z nich něco, co zasluhuje úcty, nebezpečí, jež nás teprve učí znáti naše prostředky, naše ctnosti, naši výzbroj, našeho *ducha* – jež nás *nutí*, abychom byli silní... První zásada: je nezbytno, abychom měli potřebí býti silnými; jinak nebudeme silnými nikdy. – Ona velká pařeníště pro silný, pro nejsilnější druh člověka, který dosud existoval, aristokratické společnosti po způsobu Říma a Benátek, chápala svobodu právě v tom smyslu, v jakém slovo svoboda chápu já: jako něco, co máme a *nemáme*, co chceme, čeho *dobýváme*...“¹⁴⁸

Možná je jen trochu překvapivé, že podobné spojení svobody, boje a vznešenosti (tu Nietzsche vymezuje právě jako udržování distance) najdeme u Kanta, když píše o vznešenosti bojovníka ba dokonce války, která, pokud je „vedena podle pravidel a s posvátnou úctou před občanskými právy, má v sobě něco vznešeného a zároveň činí způsob myšlení národa, který ji vede tímto způsobem, tím vznešenějším, čím větším nebezpečím byl vystaven a mohl se v nich odvážně prosadit.“ Dlouhý mír naproti tomu podle Kanta „nechává vládnout pouhého obchodního ducha, a s ním pak i nízkou ziskuchtivost, zbabělost a změkčilost, a způsob myšlení národa obyčejně činí nízkým.“¹⁴⁹ Shody jsou tu zjevné: kladné hodnocení mužnosti, nezaleknutí se nebezpečí, vznešená síla jako výraz svobody postavená proti nízkým pudům k blahobytu, zbabělosti a změkčilosti. Zrovna tak důležité jsou však rozdíly, které vycházejí z Kantova pojetí vznešenosti, jež se od Nietzscheho odlišuje a jež je úzce spjaté s jeho

¹⁴⁷ Ibid., s. 68–69.

¹⁴⁸ Ibid., s. 69.

¹⁴⁹ Immanuel Kant, *Kritika soudnosti*, přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel, Praha, Oikúmené 2015, s. 100–101.

pojetím svobody a morálky.

Podle Kanta jsme, zjednodušeně řečeno, vznešení tehdy, když si uvědomíme, že nejsme toliko přírodními, tedy smyslovými bytostmi, nýbrž také bytostmi rozumovými tedy svobodnými čili morálními. Nad přírodu jsme povzneseni tím, že jsme schopni jednat podle příkazů rozumu, které si sami stanovujeme a také se jim podřizujeme. Jednáme-li mravně, zapomínáme na naše blaho a naše jednání se řídí povinností, mravním zákonem. Válka je vznešená podobně jako rozbouřená příroda, která nás ohrožuje. Ohrožení v člověku vyvolává sílu, kterou překračuje „přírodu“, když se nestará v první řadě o svou blaženost. Tato síla je také zdrojem vojevůdci pevnosti. Barbarsky vedená válka ovšem vznešená být nemůže, protože je v rozporu s mravností. Nietzsche nechápal vznešenost v tomto smyslu; člověka chtěl přesadit zpátky do přírody¹⁵⁰ a kategorický imperativ odmítal mimo jiné právě pro jeho požadavek obecnosti: „Ctnost“, „povinnost“, „dobro o sobě“, dobro vyznačující se neosobností a obecnou platností – výplody mozku, jimiž se vyžaduje úpadek, poslední vysílení života, královecké číňanství. Nejhlubší zákony zachování a vzrůstu příkazují opak toho: aby si každý vynalezl *svoji* ctnost, *svůj* kategorický imperativ. Zahyne národ, splete-li si svoji povinnost s pojmem povinnosti vůbec.“¹⁵¹ Nietzsche, jak uvidíme později, nezakládá etiku jako Kant na osobě nýbrž na individu a jeho vůli k moci a takto je třeba chápat jeho výhrady proti kategorickému imperativu. Nakonec i jedním ze znaků Nietzscheova pojetí vznešenosti je: „nikdy nepomyslet na to, abychom své povinnosti snížili na povinnosti pro každého; nechtít se zbavit vlastní zodpovědnosti, nechtít se o ni dělit; své výsady a jejich naplňování počítat ke svým *povinnostem*.“¹⁵² Kant dával povinnostem k sobě samému podobně univerzální charakter jako všem jiným, podle Nietzscheho jsou to pravděpodobně jediné povinnosti, které člověk má, a jejich plnění může chtít jen pro sebe sama. Z podobného důvodu odmítá všechny ty morálky, které se obracejí na jednotlivce a chtějí mu nabídnout návod, jak dosáhnout štěstí a dávají mu recepty proti jeho vášním, dobrým a zlým sklonům, přičemž to, co mu na nich vadí, je, že „se obracejí ke ‚všem‘, protože generalizují, kde se generalizovat nesmí –, všechny hovoří bezpodmínečně, sebe samy chápou bezpodmínečně.“¹⁵³

¹⁵⁰ „Přesadit tedy zpět člověka do přírody; nedat se zmást mnoha ješitnými a blouznivými výklady a vedlejšími smysly, které byly dosud přes onen věčný základní text homo natura naškrabány a namalovány; způsobit, aby člověk stál nadále před člověkem, jako už dnes, zocelený kázní vědy, stojí před druhou přírodou, s nebojácnými očima Oidipovými a zalepenými ušima Odysseovými, hluchý k vábničkám starých metafyzických ptáčníků, kteří mu až příliš dlouho hudli do uší: „Tys víc! Tys vyšší! Tys jiného původu!“ – možná je to zvláštní a šílený úkol, ale je to úkol – kdo by to chtěl popírat!“ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 136.

¹⁵¹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 20.

¹⁵² Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 184.

¹⁵³ *Ibid.*, s. 93–94.

Svoje pojetí vznešenosti, jakož i svoji verzi vztahu pán a otrok, která se odlišuje od té Hegelovy, Nietzsche podává souvisleji především v prvním pojednání *Genealogie morálky*. Vznešení, z kterých se stali páni, byli na počátku „barbaři“, „dravci“, „vlastníci ještě nenalomenou sílu vůle a žádost moci“. A ti se „vrhli na rasy slabší, mravnější, pokojnější, oddávající se snad obchodu či chovu dobytka, nebo na staré křehké kultury, v nichž právě plápolala poslední životní síla v nádherných ohňostrojích ducha a zkaženosti.“ Přičemž převaha těchto barbarů, nespočívala ani tak v jejich fyzické síle, jako spíše „v síle duševní – byli to celistvější lidé (což na každém stupni znamená též ‚celistvější bestie‘).“¹⁵⁴ Vznešenost vládnoucích vychází z „pathosu distance“, tedy z „aristokratického“ oddělení se od toho, co je jimi ovládáno a tedy pod nimi. Distance zakládá právo tvořit hodnoty a dává moc, která je především jazyková, čili „právo dávat jména [...] říkají ‚toto jest to a to‘, každou věc a každé dění pečeti zvukem a zároveň si je tím jakoby přivlastňují.“¹⁵⁵ Z toho pak vyrůstá jejich hodnotové rozlišení mezi dobrým a špatným. Dobrý v Nietzscheho filologické analýze znamenal nejprve vznešený, ušlechtilý, ve stavovském smyslu, z čehož se později stalo duševně vznešený, šlechtitný, privilegovaný. Protikladem k dobrému bylo špatný ve smyslu prostý, plebejský a nízký. Vznešení se cítili jako „lidé vyššího řádu“, nejprve ve smyslu politické (mocenské) nadřazenosti a později duševní nadřazenosti, přičemž nejvyšší kastou se stali kněží. To znamenalo zvrát v hodnocení. Což Nietzsche formuluje na protikladu rytíře a kněze. Zatímco hodnotové soudy toho prvního předpokládaly „mocnou tělesnou konstituci, kvetoucí, všestranné a překypující zdraví“ a oddávání se aktivitám, které tyto charakteristiky podporovaly a utužovaly: „válčení, dobrodružství, hon tanec, zápasy, hry a vůbec vše, co obsahuje silné, svobodné, radostné jednání.“ Kněz má odlišné dispozice a proto „je pro něj vskutku špatné, jde-li o válku.“ Poměřován s rytířem je bezmocný, o to záluďnější je však podle Nietzscheho jako nepřítel, přičemž jeho hlavní zbraní je nenávisť a mstivost.¹⁵⁶

Ztělesněním této kněžské mstivosti, byli podle Nietzscheho židé, kteří aristokratickou rovnici hodnot „dobrý=vznešený=mocný=krásný=šťastný=bohulibý“ převrátili: „pouze ubozí jsou dobří, pouze chudí, bezmocní, nízcí jsou dobří, pouze trpící, strádající, nemocní, oškliví jsou zároveň jediní zbožní, jediní blažení v bohu, [...] – naproti tomu vy, vy vznešení a mocní, vy jste na věky věků zlí, krutí, hříšní, nenasytní, bezbožní, vy také budete navěky nešťastní, prokletí a zatracení!“¹⁵⁷ Nietzsche kněžskou mstivost, která nejen přehodnocuje, ale

¹⁵⁴ Ibid., s. 167.

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Genealogie morálky. Polemika*, přel. Věra Koubová, Praha, Aurora 2002, s. 17.

¹⁵⁶ Ibid., s. 22.

¹⁵⁷ Ibid., s. 23.

je zároveň tvořivá a plodí hodnoty, nazývá *resentimentem*. Zatímco pro morálku vznešených je příznačné, že vyrůstá spontánně, je aktivní, pozitivní, životu a vlastním vášním přitakávající, přičemž vznešený se ve všem protikladném radostně potvrzuje (projevuje vůli k moci), morálka resentimentu je reaktivní, vymezuje se proti tomu, co otrok vidí u pánů, tím že to popírá a z popírání se tvoří hodnoty otrocké morálky. A nadto, protože otrok je slabý a proti vznešenému bezmocný, a nemůže se tedy pánovi postavit akcí, konejší se „imaginární pomstou“ čili představou trestajícího či odměňujícího boha. Odlišný je také jejich postoj k nepřítelům, zatímco vznešený člověk svého nepřítele buď ctí, je pro něj vyznamenáním, že se s ním může poměřit anebo je pro něj nezbytný proto, aby mohl být dobrým přítelem čili má nepřítele „jako odvodní stoku pro afekty závisti, hádavosti, rozpustilosti“¹⁵⁸; člověk resentimentu „koncipoval ‚zlého nepřítele‘, ‚zlého o sobě‘, a sice jako základní pojem, k němuž si jako napodobeninu a doplněk vymyslel ještě i ‚dobrého‘ – sebe sama!...“¹⁵⁹ Mohlo by se namítnout, že člověk resentimentu ať již jde o žida či křesťana vlastně nepřítele proto, aby mohl být dobrým přítelem, nepotřebuje, protože tuto „odvodní stoku“ mu vlastně poskytuje jeho náboženská praxe (u křesťana je to obnova a očista dosahovaná opakovaně zpřítomňovanou účastí na Kristově vykupitelské oběti).

Avšak právě rozdíl mezi dobrým a špatným v panské morálce a rozdíl mezi dobrým a zlým v morálce otrocké je pro Nietzscheho zásadní. V protikladu dobrý a špatný u panské morálky znamená tato dvojice „vznešený“ a „opovrženímhodný“, přičemž Nietzsche podotýká, že „morální hodnotová označení byla všude nejprve spojována s *lidmi*, a teprve odvozeně a pozdě s *jednáním*.“ Ačkoliv se o tom Nietzsche přímo nezmiňuje, křesťanství, které podle něj představuje jednu z verzí otrocké morálky, je naopak na jistém oddělení člověka a jeho jednání založeno. Vyrůstá to mimo jiné z toho, že člověk je zároveň dobrý, jako veškeré Boží stvoření, ale také hříšný. Z tohoto oddělení nakonec vyrůstá i požadavek odpouštění a lásky k nepřítelům. Naproti tomu Nietzscheho vznešený „cítí *sebe* jako toho, kdo určuje hodnoty, nemá zapotřebí nechat se schvalovat, soudí ‚co je škodlivé mně, to je škodlivé o sobě‘, chápe sebe jako to, co vůbec teprve propůjčuje věcem čest, je tím, kdo hodnoty tvoří. Vše, co u sebe zná, ctí: taková morálka je oslavou sebe sama.“¹⁶⁰ Vznešený člověk ctí zejména přísnost a tvrdost, a pakliže pomáhá slabším je to z nadbytku moci a nikoli ze soucitu. Otroci jako utlačovaní vyznávají jiné ctnosti a k těm panským je skeptický a nedůvěřivý. Vyznávají ctnosti, které jsou pro něj užitečné: „soucit, laskavá pomocná ruka, vřelé srdce, trpělivost, píle,

¹⁵⁸ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 171.

¹⁵⁹ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 28.

¹⁶⁰ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 170.

pokora, přívětivost – neboť to zde jsou nejprospěšnější vlastnosti a téměř jediné prostředky, jak vydržet tíži bytí.“¹⁶¹ Otrocká morálka je vzhledem k ctnostem, které vyznává, i kvůli tomu, jak se dívá na podle panské morálky dobrého jako na zlého, morálkou stádní. Podle Nietzscheho je pohled otroka na pána jako zlého oprávněný, protože vznešení „nejsou směrem ven, kde začíná cizí, *jim* cizí, o mnoho lepší než z dravci vypuštění z klece.“¹⁶² Stejně tak nelze proti otrocké morálce nic namítat, pakliže existuje vedle morálky panské. Potíž přichází tehdy, když se z otrocké morálky stává morálka univerzální a „silní“ se jí mají podříditi. A toto Nietzsche nevidí toliko v židovství a křesťanství nýbrž i ve veškerých demokratických a socialistických hnutích. To však vede k nivelizaci, poklesu, nihilismu a k tomu, co Nietzsche nazývá únavou „člověkem“. Trikem, který používá otrocká morálka tedy resentment, je svobodná vůle. Tu otroci připisují, jak sobě tak pánům. Ti podle nich takto mají na výběr, jestli budou jednat jako dobří či jako zlí (z hlediska otrocké morálky). Přičemž: „Požadovat od síly, aby se neprojevovala jako síla, aby nebyla vůlí přemáhat, vůlí porážet, vůlí panovat, žízni po nepřátelích a odporu a triumfech, je stejně pošetilé jako žádat od slabosti, aby se projevovala jako síla.“¹⁶³ Stejně tak otrok nebere svou slabost za slabost, nýbrž za svobodnou volbu a tedy za zásluhu. Obě morálky panská i otrocká a s nimi spjaté protikladné hodnotové dvojice spolu urputně bojovali. A tento boj probíhá i uvnitř některých individuí. Souboj těchto protikladů Nietzsche formuluje jako protiklad aristokratického Říma a kněžské Judey. Klasický ideál procitnul v renesanci, byl však pak znovu zatlačen reformací, která je triumfem Judey. Z francouzské revoluce, kterou Nietzsche s jejími univerzálními ideály vidí jako triumf resentimentu (na rozdíl od Kanta, který ji viděl jako vznešenou, byť musel trochu přivírat oči nad její brutalitou), se však objevil Napoleon, „tato syntéza *nelidského a nadlidského*...“¹⁶⁴

Z hlediska obou morálek Nietzsche popisuje i pojem odpovědnosti. Ta má podle něj původ ve snaze vypěstovat z člověka „slibující zvíře“. Člověk se musel stát vypočitatelným, aby za sebe mohl ručit, mohl být činěn v čase za své činy odpovědným. A člověk byl učiněn vypočitatelným především prostřednictvím univerzální morálky (tedy tomu, co Nietzsche nazývá „mravností mravů“) a společenských konvencí. Na tom podle Nietzscheho vlastně není nic špatného, pokud je to pouze prostředkem ve výchově svrchovaného individua:

Tam, kde strom konečně vydává ovoce, kde společnost se svou mravností mravů konečně ukáže to, *k čemu* byla jen prostředkem, pak nalezneme jako nejzralejší plod na jejím stromu *suverénní*

¹⁶¹ Ibid., s. 172.

¹⁶² Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 28.

¹⁶³ Ibid., s. 32.

¹⁶⁴ Ibid., s. 39.

individuum, individuum rovné jen sobě samému, mravnosti mravů se opět vymanivší, autonomní a mravnost převyšující (neboť „autonomní“ a „mravní“ se vylučují), zkrátka člověka vlastní nezávislé dlouhé vůle, který *smí* slibovat – a v něm hrdé, všemi svaly prochvívající vědomí toho, *co* zde bylo konečně vydobyto a jím ztělesněno, opravdové vědomí moci a svobody, pocit vyvrcholení člověka vůbec. Tento osvobozený, který skutečně slibovat *smí*, tento pán *svobodné* vůle, tento suverén – jak by nevěděl, čím je nadřazen všemu, co slibovat a ručit za sebe nesmí, kolik důvěry, kolik bázně, kolik úcty vzbuzuje – on si to trojí „*zasloužit*“ – a jak nutně je jemu, s touto vládou nad sebou samým, vložena do rukou i vláda nad okolnostmi nad přírodou a všemi tvory s kratší vůlí a menší spolehlivostí?¹⁶⁵

Jinak řečeno, aby se člověk mohl stát tímto svrchovaným jedincem, musí se nejprve naučit poslouchat; hodnocení již nemůže brát tak nevině a spontánně ze sebe, jako tomu bylo u nietzscheovských pánů. Proto nakonec Nietzsche také píše o „osvobozeném“, namísto jaksi původně svobodném. Přesně to postihl Pavel Kouba: „Imoralismus může fungovat jako překonání morálky pouze tam, kde morálka *vládne*; jenom člověk, který už se morálce podrobil a osvojil si ji, smí na ni za určitých okolností pohlížet jako na iluzi – aniž by se ji tím prostě zbavil.“ Kouba k tomu cituje Nietzscheho oblíbenou nekanonizovanou variantu z Lukášova evangelia: „Téhož dne viděl, jak kdosi v sobotu pracuje. Řekl mu: ‚Človče, víš-li, co činíš, jsi blahoslavený; nevíš-li, jsi prokletý a přestupník Zákona‘.“¹⁶⁶ Nietzscheho provokativní tvrzení o tom, že mravnost a autonomie se vylučují je znovu polemika s Kantem, jehož kategorický imperativ je Nietzscheových očích jen variací na křesťanskou „mravnost mravů“. Kant založil princip mravní autonomie na ideji „*vůle každé rozumné bytosti jako obecné zákonodárné vůle*.“¹⁶⁷ Vůle tedy není zákonu jen podřízena, nýbrž si jej sama ukládá, což podle něj dosud unikalo všem, kdož se pokoušeli vypátrat princip mravnosti: „Bylo sice vidno, že člověk je vázán svou povinností na zákony, nikoho ale nenapadlo, že je podřízen jen svému vlastnímu, a přesto obecnému zákonodárství a že je pouze zavázán jednat přiměřeně své vlastní – co od účelu přírody však obecně zákonodárné – vůli.“¹⁶⁸ Spojení autonomních bytostí, které si dávají mravní zákony, Kant nazývá říší účelů. Každá rozumná bytost je členem této říše, neboť je jejím zákonům podřízená, zároveň je však hlavou této říše, jelikož je sama zákonodárná a nepodřizuje se tedy vůli někoho druhého: „Toto zákonodárství se však musí vyskytovat v každé rozumné bytosti samé a musí pocházet z její vůle, jejímž principem tedy je: nekonat žádné jednání podle jiné maximy leč podle té, s níž je slučitelné, *aby byla obecným zákonem, a tudíž pouze tak, aby vůle mohla sebe samu ve svých maximách považovat zároveň za obecně zákonodárnou*.“¹⁶⁹ Mravní autonomie je pak základem

¹⁶⁵ Ibid., s. 42–43.

¹⁶⁶ Kouba, *Nietzsche*, s. 99–100.

¹⁶⁷ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. Ladislav Menzel, ed. Marina Barabas a Pavel Kouba, Praha, Oikúmené 2014, s. 55.

¹⁶⁸ Ibid., s. 51.

¹⁶⁹ Ibid., s. 53.

důstojnosti čili „nepodmíněné a nesrovnatelné“ tj. absolutní „hodnoty“ osoby. A z toho vychází i vznešenost a důstojnost osoby, která plní všechny své povinnosti: „Není na ní totiž nic vznešeného, pokud je morálnímu zákonu pouze podřízena, lze ji však shledat vznešenou pokud je ve vztahu k němu zároveň zákonodárná, a jen proto jemu podřízená.“¹⁷⁰

Nietzsche ne náhodou píše o autonomii individua tedy o suverénním individuu a nikoli o osobě. Suverénní individuum se neodvolává na vůli, která je zákonodárná každé rozumné bytosti, nežije ani nechce žít v království účelů. To by odporovalo jeho autonomii. V druhých nevidí osoby, které mají „absolutní“ hodnotu, nýbrž je posuzuje skrze „své hodnotové měřítko.“ A pakliže je uzná za nižší než je on sám, může je ovládat. U Schopenhauera jsme viděli, že svoboda se pozná skrze odpovědnost. A proto se Nietzscheho suverén vyznačuje právě privilegiem odpovědnosti: „Hrdé vědění o mimořádném privilegiu *zodpovědnosti*, vědomí této vzácné svobody, této moci nad sebou a nad osudem proniklo u něho až do nejspodnějších hlubin a stalo se instinktem, dominantním instinktem: – jak jej nazve ten dominantní instinkt, má-li pro něj vůbec zapotřebí slov? Není o tom pochyb: tento suverénní člověk ho nazývá svým *svědomím*.“¹⁷¹

Křesťan je do jisté míry osvobozen od mechanického osudu, protože se může spoléhat na Boží milost a milosrdenství; jinak řečeno důvěřuje Bohu, což však neznamená, že by mu otročil. Na vše, co se mu děje a co má případně tak či onak snášet a vůbec na to, jak má v té které situaci jednat, se takřikajíc dívá spolu s Ním, což je nakonec i základ jeho svobody. Křesťanovo svědomí je určováno snahou jednat v souladu s vůlí Boží, přičemž si samozřejmě nikdy nemůže být zcela jist, zda-li jí dobře rozumí (byť k ní má samozřejmě přístup v Zákonu) či dokonce pyšně nevydává vlastní vůli za vůli Boží. Je tu odkázán na Boží milost čili dary Ducha Svatého. Nicméně to, jak rozumí Boží vůli, určuje jeho svědomí a Bohu je také za své jednání odpovědný. Nietzscheho suverén naproti tomu stojí sám, osud si podřizuje svojí vůlí, to, co se mu děje zvládá svým postojem k tomu a ve svém jednání potvrzuje sebe sama, je za ně odpovědný. Nietzsche jeho svědomí označuje za vyšší formu (než je to křesťanské i třeba kantovské) a shrnuje ho následovně: „Moci za sebe ručit – s hrdostí, a proto si také *moci přitakat* – toť, jak řečeno, zralý plod, avšak i pozdní plod: – jak dlouho musel tento plod viset na stromě trpký a kyselý!“¹⁷² Problém svědomí byl podle Nietzscheho problémem toho, jak udělat s člověka „zvíře s pamětí“ a vždy to bylo spjato s jistým násilím a utrpením.

¹⁷⁰ Ibid., s. 59.

¹⁷¹ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 43.

¹⁷² Ibid., s. 44.

Špatné svědomí označuje za „těžkou nemoc“, kterou podle něj člověk onemocněl, když jej spoutala „moc společnosti a míru“.¹⁷³ Ta způsobila, „že se všechny instinkty divokého toulavého člověka obrátily zpět, *proti člověku samému*. Nepřátelství, krutost, radost z pronásledování, z přepadání, ze změny, z ničení – to vše obráceno proti vlastníkům takových instinktů: právě *to* je původ „špatného svědomí“.“¹⁷⁴ Člověk tak onemocněl sebou samým, když byl násilím odtržen od své „zvířecí minulosti“. To se stalo především vznikem státu, který podle Nietzscheho nebyl založen na společenské smlouvě, nýbrž byl dílem smečky silných pánů. Tím byl podle Nietzscheho potlačen instinkt svobody, což je právě počátek špatného svědomí. A ze špatného svědomí pak vyrůstají ideály jako je „*nesobečtí, sebezpopření, sebeobětování*“ a slast, kterou „pocítuje člověk nesobecký, sebe sama popírající, sebeobětavý: tato slast patří ke krutosti [...] teprve špatné svědomí, teprve vůle k sebetryznění tvoří předpoklad toho, aby nesobeckost byla hodnotou.“¹⁷⁵ To, co se v křesťanství vykládá jako výraz lásky k Bohu a druhým, tedy darování sebe sama, Nietzsche vykládá jako svého druhu masochismus. Špatné svědomí spojuje s pojmem dluhu či viny. Různé podoby působení tohoto vědomí dluhu ústí do představ o jeho nesplacitelnosti tj. „věčném trestu“, kletbě dědičného hříchu, demonizaci přírody jako zlého principu, z nějž člověk povstal, touze po odvratu od bytí a jeho protikladu (tj. nicotě). S „geniálním tahem“ však podle něj přišlo křesťanství. Sám Bůh se obětuje za vinu člověka, neboť jen On může z lásky k člověku vykoupit jeho vinu, čehož člověk sám není schopen. Nietzsche pochopitelně nebere učení Ježíše Krista a Jeho vykupitelskou obět tak, jak tomu rozumí křesťan, tedy jako osvobození a svého druhu uzdravení, nýbrž v tom, že si člověk stvořil Boha, kterému se koří, vidí výraz nemoci člověka:

Ach, tato šíleně smutná bestie člověk! Jaké to nápady, jaká protipřirozenost, jaké paroxysmy nesmyslu, jaká *bestiálnost ideje* vyvrhne ihned, jakmile se mu jen trochu zabrání být *bestií činu!* [...] Je to *nemoc*, bezpochyby, nejstrašnější nemoc, která kdy v člověku zuřila: – a kdo ještě dokáže slyšet (ale dnes už proto člověk nemá uši!–), jak v této noci muk a šílenství zazníval křik láska, křik nejtoužebnějšího opojení, vykoupení v *lásce*, ten se odvrací, ochromen nepotlačitelnou hrůzou... V člověku je toho tolik děsného!... Už příliš dlouho byla Země blázincem!...¹⁷⁶

Lék proti tomuto špatnému svědomí vidí v rozmáhajícím se ateismu, který člověka zbavuje vědomí dluhu či viny. Dobré svědomí pak podle něj spočívá v hledání vlastních ctností a víře v ně: „A je snad něco krásnějšího než *hledat* své ctnosti? Neznamená to už téměř: *věřit* ve vlastní ctnost? Avšak toto ‚věřit ve vlastní ctnost‘ – není to v podstatě totéž, čemu se dříve

¹⁷³ Ibid., s. 64.

¹⁷⁴ Ibid., s. 65.

¹⁷⁵ Ibid., s. 68.

¹⁷⁶ Ibid., s. 72–73.

řikalo ‚dobré svědomí‘, ona důstojná oháňka pojmového copu, který si naši dědové věšeli na hlavu, ale velmi často i za rozum?“¹⁷⁷ Přičemž toto dobré svědomí nevychází ze souladu s Boží vůlí či mravním zákonem, nýbrž ze souladu „s našimi nejtajnějšími a nejsrdečnějšími sklony, s našimi nejpálčivějšími potřebami.“ Kant jednání z náklonnosti (i z náklonnosti k dobru jako je tomu v případě jednání ze soucitu) buď odmítal či mu připisoval daleko menší hodnotu než jednání z povinnosti tedy podle principů rozumu. Křesťanství pak nezavrhuje náklonnosti obecně, nýbrž rozlišuje mezi sklony k dobru a ke zlu. Nietzscheho sklony jsou mimo dobro a zlo, vzhledem k situaci, v níž člověk jedná, buď dobré, nebo špatné. A z toho vychází také Nietzscheho kritika asketických ideálů ať již v Schopenhauerově filosofii či křesťanství.

Askeze vychází z určitého hodnocení života (vlastně jeho odmítnutí) a postavení života do protikladu k odlišnému bytí. Nietzsche poukazuje na rozpornost asketického ideálu, která spočívá v tom, že na jednu stranu chce život ovládnout, na druhé straně ho však zavrhuje. Stejně paradoxní je podle Nietzscheho také to, že ačkoli asketický ideál je na první pohled popíráním života, avšak protože „zápasí se smrtí a *proti* smrti“ (Kristus přece zvítězil nad smrtí), tak obratným způsobem život uchovává, ba mu přitakává, což je nakonec podle Nietzscheho i příčinou životnosti křesťanství. Ačkoliv asketický kněz ztělesňuje „přání být jinak, být jinde [...] avšak právě *moc* jeho přání je poutem, které ho zde váže, právě tím se stává nástrojem, jenž musí pracovat na vytvoření příznivých podmínek pro bytí zde a bytí člověkem.“ A právě tím podle Nietzscheho k sobě poutá „celé stádo nevydařených, znechucených, odbytých, postižených, sebou trpících všeho druhu, kráčeje jim instinktivně jako pastýř v čele.“ A protože je samozřejmě nevyzývá k tomu, aby se životem skoncovali, ba naopak, patří „tento asketický pastýř tento zdánlivý nepřítel života, tento *popěrač* [...] k velkým *úchovným* a *přitakavým* mocnostem života.“¹⁷⁸

Tento rafinovaný obrat je podle Nietzscheho v souladu s povahou člověka jako „odvážného a bohatého“ zvířete, které má odvahu se sebou experimentovat, je stále neuspokojené a nenasycené a které „zápasí o poslední nadvládu se zvířetem, přírodou a bohy“ Nicméně z těchto jeho předností, které nakonec člověka z ostatní přírody skutečně vydělují, plyne i ohrožení, které Nietzsche nazývá nemocí. Jedná se o „epidemie omrzelosti životem“, „hnus“, „únavu“ a „znechucení sebou samým“. Co člověka podle Nietzscheho nejvíce oslabuje je kromě hnusu z něj také soustrast s ním. Proto jsou pro něj největším nebezpečím nikoli „zlí“ či „dravci“, nýbrž „nemocní“, kteří zpochybňují důvěru k životu či člověku.

¹⁷⁷ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 121.

¹⁷⁸ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 98–99.

Příčemž tato slabost či nemoc je nakonec snaha uniknout před sebou samým. Víra je podle Nietzscheho, který následuje Feuerbacha, „odosobněním“, „sebeodcizením“: „Věřící nepatří sobě, může být jen prostředkem, musí být spotřebován, potřebuje někoho, kdo ho spotřebuje.“¹⁷⁹ Protože uniknout sobě samému je obtížné či nemožné stává se živnou půdou resentimentu či přesněji nenávisti ke všem „vydařeným a vítězným“. Tato nenávist nemocných se ovšem, jak jsme již viděli, zahaluje v převrácení hodnot. Příčemž vítězství těchto lidí resentimentu spočívá v tom, když jejich mstivost maskovaná jako spravedlnost dokáže takřkajíc otrávit svědomí „šťastných“ tedy silných a přiměje je se za své štěstí stydět či o něm pochybovat.

Trpící člověk hledal podle Nietzscheho původ svého utrpení, tedy objekt svého resentimentu, nejprve mimo sebe, tedy kladl vinu za ně na druhé. Křesťanstvím se však změnil směr resentimentu, obrátil se dovnitř. V tom filosof spatřuje jeho trik; pojmy jako vina, hřích, zatracení, měly „nemocné do jisté míry *zneškodnit*, aby nevyléčitelně nemocní zanikli sami sebou, mírněji ochořelí byli orientováni přísně k nim samým, resentment obrácen zpět [...] a *využít* tímto způsobem špatných instinktů všech trpících k účelu sebezkáznění, sebedohledu, sebezpřekonání.“¹⁸⁰ Hřích podle Nietzscheho není žádným faktem (morální fakta podle něj, a nejen podle něj také například podle Wittgensteina, nakonec vůbec neexistují, existují jen interpretace), nýbrž interpretací „fyziologické poruchy“ z morálně náboženské perspektivy.

Asketický kněz obecně a křesťanství zvláště disponuje celým množstvím způsobů, jak utrpení zmírnit, jinak řečeno, jak poskytnout útěchu, a Nietzsche jim rozhodně neupírá vynalézavost ani efektivitu. Potíž podle něj spočívá v tom, že potírá toliko příznaky nemoci, nikoli nemoc samu. Cesta, která vede ke zmírnění utrpení a zbavení se „hluboké fyziologické deprese“, je cestou askese. Svatost podle Nietzscheho skutečně přináší vykoupení, nicméně „ani v indickém, ani v křesťanském myšlení není ono ‚vykoupení‘ dosažitelné cností, morálním zdokonalením, jakkoli vysoko si obojí myšlení cení hypnotické hodnoty ctností.“¹⁸¹ Jenže, co se tímto myslí? Ponechám-li stranou východní filosofii, Ježíš své učedníky na konci první části Horského kázání vyzývá: „Buďtež vy tedy dokonalí, jako i Otec váš, kterýž jest v nebesích, dokonalý jest.“ (Mt 5, 48) Není to také výzva k mravnímu zdokonalení? Pochopitelně ve většině křesťanských interpretací je toto směřování k dokonalosti možné a „dosažitelné“ jen díky působení nadpřirozené Boží milosti či života v Duchu svatém (a pro

¹⁷⁹ Nietzsche, *Antikrist*, s. 78.

¹⁸⁰ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 105–106.

¹⁸¹ *Ibid.*, s. 109.

lutersky vchovaného Nietzcheho to bude ještě silnější než například pro katolíka). Je však otázka, zdali ctnostem jako jsou například katolické tzv. kardinální ctnosti tedy moudrost, spravedlnost, mírnost a statečnost, které člověka vedou také k přirozenému zdokonalení, lze připisovat toliko „hypnotickou“ hodnotu a zdali jimi člověk skutečně popírá vlastní já tedy svou osobu, a zdali ho/ji spíše určitým způsobem nekultivuje. Člověk, který se cele odevzdává Kristu či ho následuje, se sice vzdává sebe sama v tom smyslu, že přestává být pánem vlastního života (vzdává se sobectví, umírá světu a sám sobě), to však v žádném případě neznamená, že by se tím vzdával vlastní individuality, ba naopak jejímu rozvoji je toliko dán určitý směr. Ta se rozvíjí právě v osobním vztahu s Tím, kdo je jeho Pánem. A tak je třeba chápat svobodu v křesťanském smyslu. Kromě toho Nietzsche možná klade důraz toliko na kontemplativní stránku křesťanství a zapomíná na jeho aktivní proudy, láska je nakonec přece činná. Nakonec ani poslušnost samotného Ježíše, tedy synova odevzdanost vůli otce, není pasivitou, poslušnost přece vyžaduje aktivní souhlas. Že „kněžská léčba“ člověka kultivuje, ba dokonce „polepšuje“, Nietzsche sám ostatně nepopírá. Toto polepšení však vidí především jako výsledek sebetřýznění, bolesti, která přináší „vykoupení“. To je zřejmé, když shrnuje „prospěšnost“ této léčby:

Pokud má vyjadřovat, že takový systém péče člověka polepšil, pak nemám námitek: jen k tomu dodávám, co pro mne „polepšit“ znamená – tolik co „zkrátit“, „oslabit“, „zastašit“, „zjemnit“, „změkčit“, „vykastrovat“ (tedy v podstatě totéž co *poškodit*...) A jestliže jde především o churavé, rozladěné, deprimované, pak takový systém, i kdyby nakrásně dělal nemocného „lepší“, ho rozhodně dělá *nemocnějším*; jen se zeptejme psychiatrů, co s sebou pokaždé nese metodická aplikace mučivého pokání, drásavé skličivosti a vykupitelských křečí.“¹⁸²

Jedním z hlavních způsobů pro mírnění utrpení druhých je dobročinnost, vycházející z lásky k bližnímu, soucitu, který Nietzsche podrobuje zdrcující kritice. Soucitné jednání podle něj například v nejlepších dobách starého Říma nebylo považováno ani za dobré ani za zlé, morální či nemorální „a je-li přece chváleno, snáší se velmi dobře s touto chválou jakési bezděčné pohrdání, jakmile je totiž postaveno vedle jednání, jež slouží podpoře celku zvaného *res publica*. Nakonec je „láska k bližnímu“ vždy čímsi vedlejším, zčásti konvenčním a svévolně-zdánlivým ve srovnání se *strachem z bližního*.“¹⁸³ Společnost, která je ohrožovaná zvenčí podporuje „silné a nebezpečné pudy jako podnikavost, smělost, pomstychtivost, prohnanost, chamtivost, panovačnost.“ Ve chvíli, kdy je společnost takřikajíc zabezpečena, se těchto pudů naopak začne bát a přichází strach z bližního: „vše, co pozvedá jednotlivce nad stádo a bližnímu působí strach, se od nynějška nazývá *zlým*; morální pověsti a úcty se dostává

¹⁸² Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 118.

¹⁸³ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 97.

slušnému, skromnému, přizpůsobivému, ztotožňujícímu smýšlení, *uměřenosti* tužeb.“ S tím jde v ruku v ruce, že „chybí stále více příležitost a nutkání vzdělávat svůj cit k přísnosti a tvrdosti; [...] vysoká a příkrá vznešenost a sobě-zodpovědnost málem uráží a vzbuzuje nedůvěru, úctu získává ‚beránek‘, ještě více ‚ovce‘.“¹⁸⁴

Morálka lásky k bližnímu či dobročinnost, pokud jde o vůli moci, není tak nevinná, jak by se zdálo. Ovšem je otázka, zda-li tu Nietzsche skutečně píše o dobročinnosti, která vychází ze soucitu či lásky, a nikoli o blahosklonnosti: „Šťěstí ‚nejmenší nadřazenosti‘, je nejbohatší zdroj útěchy, k němuž lidi fyziologicky nerozvinutí obvykle sahají, jestliže jim někdo dobře poradí: v opačném případě si navzájem ubližují, samozřejmě poslušni téhož základního instinktu.“ A vůle k moci se projevuje i „vůli k vzájemnosti“, která vede ke tvorbě stáda tj. obce: „Všichni nemocní a churaví směřují instinktivně; z touhy po setřesení tupé nechuti a pocitu slabosti, který stádo chtěl, a kněžské chytrosti, která je zorganizovala.“¹⁸⁵

Nejostřejší Nietzscheho kritika se týká soucitu/soustrasti jako „popření života“. A to je namířené vůči křesťanství stejně jako vůči Schopenhauerovi (a východní filosofii, kterou byl tak ovlivněn). První aspekt kritiky soustrasti je veden z pozice přírodního výběru (ačkoliv Nietzsche nikdy nebyl přesvědčeným darwinistou): „Soustrast zhruba křížuje zákon vývoje, jímž jest zákon *selekce*. Udržuje, co dozrálo k úpadku, brání se ve prospěch vydeděnců a odsouzenců života, dává i životu ponurý a pochybný vzhled množstvím nezdařilostí všeho druhu, které v něm *udržuje*.“¹⁸⁶ Jinak řečeno, soustrast umožňuje přežití slabým a nemocným, Nietzscheho tu však nelze brát takto přímočaře. Jde tu o to, že soustrast nebere slabost, nemoc či utrpení za něco nepatřičného, co je třeba ignorovat či odmítnout. Naopak, jak Nietzsche píše, soustrast je „*násobitel* bídy a [...] konzervátor všeho bědného.“ Viděli jsme, že pro Schopenhauera byl soucit základem morálky. Svoboda jako milost podle něj spočívala v sebezpopření vůle, vymanění se sobectví, poznání ubohosti světa a cestě askese. Nietzsche to komentuje: „Schopenhauer tím byl v právu: soustrastí se život popírá, činí *zavrženíhodnějším* – soustrast totiž praxe nihilismu. [...] soustrast přemlouvá k *Ničemu!*“ Tady je důležité vysvětlit, co Nietzsche nihilismem míní. Tedy význam onoho nic: „Neříká se ‚nic‘: říká se místo toho ‚onen svět‘; nebo ‚bůh‘; nebo ‚pravý život‘; nebo nirvána, vykoupení, blaženství...“¹⁸⁷ Svět je „slzavým údolím“ a život je toliko utrpením, svět nemá žádnou hodnotu a život žádný smysl v sobě samém, ty jim musí být dány něčím mimo ně, něčím, co

¹⁸⁴ Ibid., s. 97–98.

¹⁸⁵ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 112.

¹⁸⁶ Nietzsche, *Antikrist*, s. 16.

¹⁸⁷ Ibid., s. 17.

podle Nietzscheho není, nebo o tom nelze nic vědět (je to věcí víry). To podle Nietzscheho vypadá zprvu nevinně, ale to jen do chvíle, než si uvědomíme, že je to tendence „životu nepřátelská.“ Je to ale opravdu tak? Je-li například pro křesťana cílem věčný život a onen svět, zavrhuje se tak tento život a tento svět? Je-li třeba člověk brán jako poutník na této zemi a cíl jeho cesty je mimo ni, znamená to, že se tím zavrhuje jeho pozemská pouť, že nemá žádný význam, cesta není důležitá? Zavrhl Bůh svět a život, když se do něj vtělil a sám život žil? Nadto, zavrhuje se svět, když o jeho stvoření čteme, že bylo dobré, i když pak bylo porušeno hříchem? Nebo naopak dal životu novou hodnotu, když ho sám žil a tak ho posvětil? Spása a život jsou v určitém ohledu téměř synonyma. Kouba interpretuje jádro Nietzscheho kritiky „křesťanství jakožto morálního výkladu světa“ následovně: „Spasený, temných stránek zbavený a neporušený život není životem, *vítězství nad konečností života znamená jeho konec*. Filosofickým výsledkem této kritiky je poznání, že celá alternativa, v níž se jakoby máme rozhodnout, je nesprávně postavena, že je to kouzlo, jehož moc je zapotřebí zlomit. Život ve světě nepotřebuje a nechce ‚poslední‘ slovo, nýbrž pouze rozhodné ano či ne v dané situaci. Takové ano či ne nemůže být absolutní, dokud je opravdu živé.“¹⁸⁸ Jde tu tedy především o dvě věci. První se týká spaseného života, který není životem. Kouba podotýká, že „pro Nietzscheho jedině ‚hříšný‘ život je skutečným životem“ a „konečnost tohoto života je mu první a nejdůležitější podmínkou života vůbec.“ Nietzscheho námitka proti pojmu spaseného života je, že se snaží z života odstranit rozporuplnost různých významů celku, veškeré napětí, které mezi těmito významy vládne, spolu s tím všechno negativní a především sám určující rys konečnosti. „Z Nietzscheova hlediska je proto neospravedlnitelné nazývat věčné blaženství nesmrtelností životem: je to naopak naprosté *popření* života.“¹⁸⁹ S tím souvisí druhá věc, která se týká jediného a posledního celkového smyslu, který křesťanství ve svém morálním výkladu celku dává a který „není prostě nahlédnutelný rozuměním“, nýbrž „je přístupný jen tak, že v něj věříme“. To odporuje Nietzscheho myšlenkám o tom, že „bytí ve světě je [...] charakterizováno zvratností smyslu celku; ve skloubení neslučitelných podob smyslu, z nichž každá je konkrétně srozumitelná a nahlédnutelná“, v čemž se „skrývá tajemství a dynamika života.“ Kouba ho nazývá smyslem „situovaným“ a takový smysl celku je „vnitřně opodstatněn tím, co v dané situaci znamená jeho směřování proti odpovídajícímu ne-smyslu“. Víra je naproti tomu rozhodnutím se v principiální volbě: „buď je vše vydáno nicotě a život vůbec je nesmyslný, nebo je tento život spasitelný a vše smysl má. Jde tedy o

¹⁸⁸ Kouba, *Nietzsche*, s. 143.

¹⁸⁹ *Ibid.*, s. 136.

to, co má ve světě ‚poslední slovo‘, a víra je přesvědčením, že poslední slovo má smysl.“¹⁹⁰ Křesťan tak v každé situaci říká ano tomuto smyslu (jinak řečeno říká ano Bohu), a to i tehdy, když mu situace sama připadá nesmyslná, nebo se jejího smyslu nemůže dobrat. Věří totiž, že mu její smysl, bude plně odhalen, až se čas naplní.

Z jiného úhlu ohledu by se snad dalo Nietzschemu namítnout, že křesťanství není popřením života, protože právě nezavrhuje žádné jeho projevy i to co se z perspektivy selekce může zdát jako slabé či nemocné, vše má svou důstojnost. Naopak v pasti jsou ti, kdo vezmou například darwinismus a z tohoto nutně partikulárního pohledu učiní pohled univerzální. Selektce je vždy možná jen z určité a to z podstaty omezené perspektivy, výběr se přece vždy provádí na základě nějakých kritérií (ať již lidských či přírody samé) a tak může vést k uniformitě. Naopak křesťanství protože přiznává celkový pohled toliko Bohu a lidský pohled je vždy nutně partikulární, je obhájcem života ve všech jeho formách (a soustrast je jedním z prostředků jak tento život uchovat), byť se určitému pohledu mohou zdát jako nezdařilé. Jedná se tu mimo jiné také o rozdíl mezi pýchou a pokorou obecně a tou intelektuální zvláště. Pochopitelně Nietzsche se svou pýchou rád pyšní. Nietzsche samozřejmě nemyslí jako darwinista, darwinismu vytýká to, že podle jeho teorie nepřežívají silní nýbrž přizpůsobiví. Svou perspektivu popisuje jako pohled fyziologa:

Fyziolog požaduje, by se vyřízla část zvrhající se, popírá každou solidaritu s částí, která se zvrhla, je co nejdál od ní. Ale kněz *chce* právě zřůdnost celku, lidstva: proto *uchovává* vše, co se zvrhá – za tuto cenu je ovládá... Jaký smysl mají ony lživé pojmy, *pomocné* pojmy morálky, „duše“, „duch“, „svobodná vůle“, „bůh“, ne-li ničiti lidstvo fyziologicky?... Odvrátí-li se opravdovost od snahy se uchovati, zvýšiti sílu těla, *to znamená života*, zkonstruuje-li se z bledničky ideál, z pohrání tělem „spása duše“, co je to jiného, než *recept* k dekadenci? – Ztráta na tíži, odpor proti přirozeným pudům, ‚nesobeckost‘ jedním slovem – to se *zvalo* dosud morálkou...¹⁹¹

Ony pomocné morální pojmy však mají svůj význam právě v tom, že v různých ohledech popisují lidskou důstojnost, která je nedotknutelná a vylučuje se právě s oním vyříznutím části, jak by po něm toužil fyziolog. Na druhou stranu je třeba říct, že i v křesťanství je obsaženo vyříznutí části, proto, aby se celek nezvrhl. To je však toliko dočasné. Hříšník může být dočasně oddělen od církve jako Kristova mystického těla, je mu znemožněna účast na slavení eucharistie, ale po pokání, je k tomuto tělu znovu přivtělen.¹⁹²

Moc asketického ideálu a jeho velká dějinná vytrvalost a rozšíření pak spočívá podle Nietzscheho v cíli, který má a kterému je vše podřízeno, čímž má na mysli spásu. Tento cíl

¹⁹⁰ Ibid., s. 142.

¹⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Jak se staneme – čím jsme*, přel. Arnošt Procházka, Praha, Neumannová 1910, s. 71.

¹⁹² Srov. například: Pavel Ambros, „Pokání v životě církve“, *Bulletin Jezuité* 27, 2018, č. 1, s. 4–8.

je natolik obecný, že se ve srovnání s ním všechny ostatní zájmy lidského bytí jeví jako malicherné a úzkoprsé, tento ideál si neúprosně vykládá věky, národy, lidi pouze vzhledem k tomuto jednomu cíli, nepřipustí jiný výklad, jiný cíl zavrhuje, popírá, přitakává, potvrzuje jedinečně ve smyslu své interpretace (– a existoval kdy domyšlenější systém interpretace?); nepodléhá žádné moci, spíše věří ve svou nadřazenost každé moci, v *distanci svého postavení* vůči každé moci, – věří v to, že na Zemi neexistuje žádná moc, která by nemusela teprve od něho dostat svůj smysl, své právo na bytí, svou hodnotu jako nástroj k *jeho* dílu, jako cesta a prostředek k *jeho* cíli, k jednomu cíli.¹⁹³

Ptá se, kde je protipól tomuto cíli, tedy, kde je „jiný, jeden cíl“. A odmítá návrh, že by tímto protipólem mohla být věda. Neboť ta nakonec nemá žádný takový ideál. Věda takový ideál ani mít nemůže, protože nedává odpověď na otázku proč ve smyslu účelu či cíle. Nikdy neodpoví na otázku proč, tedy přesněji odpověď na tuto otázku není schopna vzít ze sebe samé. Nietzsche to formuluje tak, že věda sama potřebuje „nějaký ideál hodnot, hodnototvornou moc, v jejíchž službách smí věřit v sebe samu, – ona sama není nikdy hodnototvorná.“¹⁹⁴ Otevřený poznávající křesťan věří, že veškeré jeho poznávání je dobré proto (a má svůj cíl/účel v tom), že ho vede k Bohu a slouží nakonec k Jeho chvále. Ve všem stvoření poznává, byť nepřímou, Stvořitele, ba se na Jeho stvoření dokonce sám tvůrčím způsobem podílí. Víra kromě toho dává jeho poznávání otevřenost, pokoru a svobodu. Naproti tomu problém moderních vědců, jak o něm psal Nietzsche, a jejich nespokojenost či nedobrovolná spokojenost (nebo i to proč jsou podle něj vlastně poslední fází asketického ideálu) plyne z protikladu poznání a víry; tedy skepse k pravdě víry, na jejímž místě by měla být pravda poznání, kterou by chtěli, ale nemohou brát tak absolutně jako pravdu víry. Pakliže ji takto berou a „věří v pravdu“, jsou podle Nietzscheho toliko posledním ztělesněním asketického ideálu, a nejsou zdaleka tak svobodnými duchy, za něž se považují. V opačném případě je jejich skepse důvodem jejich slabosti a neklidu. Cesta, kterou Nietzsche navrhuje, je vlastně cestou důslednější skepse (Ladislav Klíma, který se touto cestou vydal, tak na jejím konci našel „skepsi ke skepsi“): „Od okamžiku, kdy je popřena víra v boha asketického ideálu, *existuje také nový problém: problém hodnoty pravdy.* – Vůle k pravdě potřebuje kritiku [...], je třeba se pokusit zproblematizovat hodnotu pravdy...“¹⁹⁵ V osvícenském oddělení vědy a víry (jako například v Kantově kritice poznání) či přesněji vymezení jejich hranic a kritice některých teologických dogmat (například v Kantových antinomiích) nevidí Nietzsche tak jako například Karel Čapek v *R. U. R.* projev lidské pýchy (rozumu), jímž by si chtěl člověk pro sebe uzurpovat místo dosud připisované Bohu. Ba naopak, věda, která se vydala po této cestě (na jejímž počátku byl kopernikovský obrat v astronomii), tak či onak odmítla víru (a tím pádem i její obraz člověka) a člověka redukovala na to, jak se jí jeví ve způsobu,

¹⁹³ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 122.

¹⁹⁴ *Ibid.*, s. 126.

¹⁹⁵ *Ibid.*, s. 126.

kterým ho (a svět) poznává, vedla k postupnému „sebeumenšování člověka“: „Zmizela víra v jeho důstojnost, jedinečnost, nenahraditelnost uvnitř hierarchie bytostí, – stal se *zvířetem*, ano zvířetem bez podobenství, výhrady a námítky, on, který ve své dřívější víře byl takřka bohem (,dítěm božím‘, ,bohočlověkem‘).“¹⁹⁶

Pokud je asketický ideál „pocitivý“, což znamená, že „věří sám v sebe“, zaslouží si podle Nietzscheho respekt. Jinak je tomu ovšem se všemi jeho náhražkami, chtělo by se říci modlami (či přesněji modláři), které jsou předmětem jeho následujícího výpadu:

Ale nemám rád všechny ty koketní štěnice, tak nenasytne ve své tížádosti, aby byly cítit nekonečnem, až je nakonec nekonečno cítit po štěnicích; nemám rád ty přemalované hroby, které předstírají život; nemám rád unavené a vyhaslé, kteří se halí do moudrostí a hledí „objektivně“; nemám rád agitátory vystrojené za hrdiny, kteří zakrývají kápi ideálu slaměný věchet své hlavy; nemám rád ješitné umělce, kteří by chtěli platit za askety a kněze, a v podstatě jsou jen tragickými kašpary; ani ty nejnovější spekulanty v idealismu nemám rád, antisemity, kteří dnes křesťansko-árijsky-ctnostně kroutí očima a snaží se v národě rozběsnit všechny dobytčí elementy, zneužívající nesnesitelným způsobem toho nejlacinějšího agitačního prostředku, to jest moralizování (– že v dnešním Německu sklízí úspěchy *každý* druh švindlířského duchovníčení, souvisí s nepopiratelným a doslova hmatatelným *zpuštěním* německého ducha, jehož příčinu bych hledal v příliš výhradní konzumaci novin, politiky, piva a wagnerovské hudby, plus v tom, co je předpokladem této diety: předně nacionální uskřípnutost a ješitnost, silný, ale úzký princip „Deutschland, Deutschland über alles“, dále však paralysis agitans „moderních idejí“). Evropa je dnes bohatá a vynalézavá především v oblasti povzbudivých prostředků, zdá se, že nemá ničeho zapotřebí víc než stimulantů a pálenek: odtud také to nesmírné falšování ideálů, těchto nejpálenějších vod ducha, odtud také ten odpudivý, páchnoucí, prolhaný, pseudoalkoholický vzduch všude kolem.¹⁹⁷

Vlastně tu nejde ani tak o to, že by hlasatelé těchto ideálů byli jakýmsi novodobými farizeji (jak by tomu napovídal obraz přemalovaných hrobů, který odkazuje k Ježíšovým „obíleným hrobům“, jednomu z obrazů jeho tvrdé promluvy na adresu farizejů a učitelů zákona [Mt 23, 13–35]; celý Nietzscheho předchozí výpad se nakonec této promluvě dosti podobá). V tomto smyslu tu asi v Nietzscheových očích vychází jako největší farizej Wagner, když jako „ješitný“ umělec (a nic není podle Schopenhauera největší překážkou na cestě k askesi a tedy spásy než právě ješitnost), káže askesi, když v *Parsifalovi* dramatizuje moc soucitu a čistoty, vykupitelskou obět' a obnovu přítomnou v eucharistii. Nejde tolik o to, že by těmto ideálům jejich hlasatelé nevěřili, či by nejednali v souladu s nimi, spíše jde o to, z čeho tyto „ideály“ vycházejí a čemu nadbíhají. A jak se z partikulárního zájmu či partikulární perspektivy snaží učinit univerzální vykoupení a totální perspektivu. Že jde tedy především o ideologie a to ideologie někdy dost zruďné. Nietzsche viděl tuto zruďnost jasně. Nadto, některým z těchto ideologií je společné to, že resentment rozdmýchávají a využívají ho, na rozdíl od křesťanství, které se ho snaží rozpustit v odpuštění a smíření.

Hlavní význam asketického ideálu obecně a křesťanství konkrétně a příčinu jeho

¹⁹⁶ Ibid., s. 128.

¹⁹⁷ Ibid., s. 130–131.

úspěchu spatřuje Nietzsche v odpovědi na otázku po smyslu utrpení: „Nesmyslnost utrpení, *nikoli* utrpení, byla kletba, která dosud ležela na lidstvu, – a *asketický ideál lidstvu smysl nabídl!* [...] v něm bylo utrpení vyloženo; nesmírná prázdnota se zdála vyplněna; zavřely se dveře každému sebevražednému nihilismu.“ To sice učinil tím, že člověku připsal vinu za toto utrpení, nicméně „člověk tím byl *zachráněn*, měl *smysl*“. Byla tím zachráněna „vůle sama“, byť celé chtění, které dostalo asketickým ideálem směr, projevovalo nenávisť ke všemu lidskému, zvířecímu, hmotnému, smyslovému, odporem k životu, a bylo nakonec „vůli k nicotě“.¹⁹⁸ Pro křesťana může mít utrpení hodnotu v tom, že ho přibližuje skrze spojení s Kristem k Bohu. To však neznamena, že mu je jeho význam znám. Může se ocitnout v pozici Joba, to znamená, nezbyde mu než si přiznat vlastní omezenou perspektivu, důvěřovat Bohu a sklonit se před nepostižitelnou Boží moudrostí. Hodnota utrpení podle Nietzscheho spočívá v poznání. Člověk, který „hluboce trpěl [...] skrze své utrpení *ví víc*, než mohou vědět ti nejchytřejší a nejmoudřejší, že kdysi byl znám a ‚doma‘ v mnoha dálných strašných světech, o nichž ‚vy nevíte nic!‘.“ Nietzscheho trpící nechce soucit, nýbrž ho „utrpení činí vznešeným; odděluje.“¹⁹⁹ Vznešenost Nietzscheho trpícího pravděpodobně plyne z toho, že ačkoli svému utrpení přitakává, odmítá přijmout smysl, který mu dává asketický ideál, a tedy i naději, která je v něm s utrpením spojená. To ovšem neznamena, že by jeho utrpení bylo nesmyslné, jen tento smysl není absolutní. Je věcí jeho tvůrčí interpretace. Ztělesněním tohoto vznešeného trpícího je v Nietzscheho díle dionýský a životu a sobě přitakávající Zarathustra, kterého on sám označil za „protiideál“ asketickému ideálu.²⁰⁰ Na jiném místě píše o vykupiteli, „člověku budoucnosti“, který „nás vykoupí z dosavadního ideálu právě tak jako z toho, *co z něho muselo vyrůst*, z velkého hnusu, z vůle k nicotě, z nihilismu, toto vyzvánění k poledni a k velkému rozhodnutí, které opět osvobodí vůli, které Zemi navrátí její cíl a člověku jeho naději, tento Antikrist a Antinihilista, tento vítěz nad bohem a nicotou – *ten musí jednou přijít...*“

Rysy tohoto vykupitele najdeme hned u několika vůdců, kterými se zabývá tato práce. Jeho nejvýraznějším ztělesněním je Zavřelův Boleslav, u nějž najdeme přímé odkazy k Nietzscheho slovům jako například k onomu polednímu vyzvánění. Zavřelův Boleslav, tedy přesněji spíše jeho matka Drahomíra, nejprve usiluje o návrat k pohanství, které má vymýtit křesťanství šířené Václavem. To je znovu mimo jiné ozvuk Nietzscheho. Píše-li totiž Nietzsche o opětovném osvobození vůle a navrácení cíle Zemi, je v tom zahrnut jeho pohled

¹⁹⁸ Ibid., s. 134.

¹⁹⁹ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 183.

²⁰⁰ Nietzsche, *Ecce homo*, s. 75.

na odlišnost řeckých bohů od židovského a křesťanského Boha. V řeckých bozích vidí „odrazy vznešených a suverénních lidí, v nichž se *zvíře* v člověku cítilo zbožštěno a sebe sama *nedrásalo*, vůči sobě samému *neběsnilo!*“ Řeční bohové tak lidem poskytli opačné řešení potíží se špatným svědomím, než tomu je v křesťanství a nadto „člověka do jisté míry ospravedlnili i ve zlém, sloužili jako příčiny zla – tehdy na sebe nebrali trest, nýbrž – *vznešeněji* – vinu.“²⁰¹ Byli tedy protipólem Ježíše Krista, který, ač Sám bez viny, zemřel na kříži jako smírná oběť za lidské hříchy. Ovšem, jak ještě uvidíme, v Nietzscheho interpretaci Ježíš jako „svatý anarchista“: „Zemřel za *svou* vinu, – chybí jakýkoli důvod, byť se to tvrdilo sebe častěji, že zemřel za vinu jiných.“²⁰² Řeční bohové stejně jako i starozákonní Jahve byli jako národní bozi podle Nietzscheho ztělesněním vůle k moci, představovali všechno „co v duši národa bylo agresivního a žíznilo po moci.“ Zatímco křesťanský pojem dobrého Boha je podle něj „nemohoucností k moci“.²⁰³ Jahve byl původně jako národní Bůh Izraele „výrazem vědomí moci, radosti ze sebe, naděje v sebe: v něm očekávali vítězství a spásu, jím důvěřovali přírodě, že dá, čeho národ potřebuje.“²⁰⁴ Byl výrazem mocného národa s dobrým svědomím. Poté však podle Nietzscheho došlo k „protipřirozené“ proměně tohoto pojmu Boha:

Jahve bůh „spravedlnosti“, – *není už* jedno s Israelem, není než výrazem národního sebevědomí: už jen bůh za podmíněk... Jeho pojem se stává nástrojem v rukou kněžských agitátorů, kteří odtud interpretují všechno štěstí jako odměnu, všechno neštěstí jako trest za to, neposlouchá-li kdo boha, za „hřích“: nejprohlanější to interpretační manýra domněle „mravního řádu světa“, již je jednou pro vždy, přirozený pojem „příčiny“ a „následku“ postaven na hlavu. Když jednou byla, odměnou a trestem přirozená kausalita sprovedena se světa, je zapotřebí *protipřirozené* kausalit: pak už všechna ostatní nepřirozenost přijde sama. Bůh, jenž klade *požadavky*, – místo boha, jenž pomáhá, jenž radí, jenž je v podstatě názvem pro každou šťastnou inspiraci odvahy a sebedůvěry... *Morálka* už nikoli výrazem podmíněk života vzrůstu národa, nikoli už jeho nejspodnějším životním instinktem, nýbrž abstraktnělá, proměněná v protiklad života, – morálka zásadním zhoršením fantasmie, „zlým pohledem“ pro všechno. *Co je židovská morálka, co je křesťanská? Náhoda připravená o svou nevinost: neštěstí pošpiněné pojmem „hřích“; zdraví a blaho života nebezpečím, „pokusením“; fyziologická nezuživost otrávená červem svědomí...* ²⁰⁵

Třebaže pojem Boha, který je tu předmětem Nietzscheho kritiky je do jisté míry přítomen již ve Starém Zákoně, ten je obecně předmětem filosofovy chvály, přičemž ho staví do protikladu k Novému Zákonu. Ve Starém Zákoně nachází „velké lidi, heroickou krajinu a něco, co je na Zemi vůbec nejvzácnější, nedostižnou naivitu *silného srdce*; ba co víc, nacházím zde lid.“²⁰⁶ Jinde o něm píše, jako o knize „božské spravedlnosti“, kde se „vyskytují lidé, věci a řeči v tak

²⁰¹ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 74.

²⁰² Nietzsche, *Antikrist*, s. 40.

²⁰³ *Ibid.*, s. 26.

²⁰⁴ *Ibid.*, s. 35.

²⁰⁵ *Ibid.*, s. 36.

²⁰⁶ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 120.

velkém stylu, že řecké a indické písemnictví nemá nic, co by se tomu mohlo postavit naroveň. S hrůzou a bázní stojíme před těmito obřími zbytky toho, co člověk kdysi byl, a napadají nás přitom smutné myšlenky o staré Asii a jejím předsunutém poloostrovníku Evropě, který by chtěl rozhodně oproti Asii znamenat ‚pokrok člověka‘.“ Zalíbení ve Starém nebo Novém Zákoně je podle Nietzscheho ‚prubířským kamenem ‚velikosti‘ a ‚malosti‘.‘²⁰⁷ Zalíbení v Novém Zákoně jako ‚knize milosti‘ je mu známkou malosti, jelikož v něm není nic, ‚co by bylo svobodné, dobrotivé, prostosrdečné a poctivé.‘²⁰⁸ A postavy jako Petr si v něm beze všeho heroismu ‚předžvýkávají své nejosobnější problémy, své nejosobnější problémy, své hlouposti, smutky a malicherné starosti, jako kdyby sama podstata věcí byla se o ně starat, tihle neúnavně zatahují samého boha do těch nejnepatrnějších běd, v nichž sami vězí.‘²⁰⁹ Nietzscheho kritika Nového Zákona se však nevztahuje na jeho hlavního protagonistu. A, jak uvidíme, také Nietzscheho interpretaci Ježíše se stejně tak jako jeho náhledu na pohanství a Starý Zákon dostalo ozvuku dílech, kterými se v této práci zabývám.

Nietzsche odmítá interpretovat Ježíše jako hrdinu či génia. Naopak ten mu přímo ztělesňuje protiklad bojovníka: ‚neschopnost k odporu se tu stává morálkou (‚neodporuj zlému!‘ nejhlubší slovo evangelií, jejich klíč v jistém smyslu), blaženství v míru, v mírnosti, v ‚neschopnosti‘ k nepřátelství.‘ V Nietzscheho důrazu na neodporování zlému najdeme (podobně jako v mých dramatech) ozvuky tolstojovství, což je patrné i na tom, v čem podle něj spočívá význam radostné zvěsti: ‚Pravý život, věčný život je nalezen, – neslibuje se, je tu, je ve vás: jakožto život v lásce, v lásce bez výhrady a vyloučení, bez odstupu. Každý je dítě boží – Ježíš nepožaduje naprosto nic jen pro sebe –, jako dítě boží je každý každému roven.‘²¹⁰ A zrovna tak království nebeské je stavem srdce, nikoli něčím, co je jinde či přijde po smrti: ‚Celý pojem přirozené smrti ‚chybí‘ v evangeliu: smrt není mostem, není přechodem, chybí, protože přísluší zcela jinému světu, pouze zdánlivému, užitečnému pouze k znamením. ‚Hodina smrti‘, ‚není‘ křesťanský pojem, – není vůbec ‚hodiny‘, času, fyzického života a jeho krisí pro učitele ‚radostného poselství‘...‘ A s tím souvisí i Nietzscheho výklad Ježíšovy smrti jako příkladu toho, jak žít pravý/věčný život jehož podstatou je láska v časném jevovém světě (zřetelné ozvuky této Nietzscheho interpretace najdeme u Langera i Zavřela):

Tento ‚radostný posel‘ zemřel, jak žil, jak učil – ‚nikoli‘ aby ‚vykoupil lidi‘, nýbrž aby ukázal, jak se má žít. Je to praxe, již zanechal lidstvu: své počínání před soudci, před pochopy, před žalobci a utrhačstvím i výsměchem všeho druhu, – své počínání na kříži. Neklade odporu, nehájí svého práva, nečiní ani

²⁰⁷ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 57.

²⁰⁸ Nietzsche, *Antikrist*, s. 63.

²⁰⁹ Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 120.

²¹⁰ Nietzsche, *Antikrist*, s. 41.

kroku, jenž by od něho odvrátil to nejhorší, ba více, *provokuje to...* A prosí, trpí, miluje *s těmi, v těch,* kteří mu zle činí... *Nebránit se, nechovat hněvu, nečinit odpovědným...* Nýbrž ani zlému neodporovat, – *milovat ho...*²¹¹

Ježíš svou smrtí podle Nietzscheho nechtěl než „veřejně podat nejsilnější zkoušku, důkaz svého učení.“ Jeho smrt byla výrazem jeho svobody, převahy nad jakoukoli mstivostí naplnil se jím pojem „království Boží“, to se stalo skutečností.²¹² To však nebylo jeho současníky podle Nietzscheho správně pochopeno, když se Království Boží stalo slibem, a Ježíšovo učení bylo v interpretaci ukřižování jako Boha obětujícího Syna k odpuštění hříchů postaveno na hlavu: „Jak byl najednou konec evangeliu! Oběť za vinu a to ve své nejodpornější, nejbarbarštější formě, oběť nevinného za hříchy vinníků! Jak hrůzné pohanství!“ Ježíš odstranil pojem viny, popíral propast mezi Bohem a člověkem a „prožil tuto jednotu boha a člověka jakožto svoje ‚radostné poselství‘.“ Avšak učením o Jeho druhém příchodu, o Jeho smrti jako oběti, o vzkříšení „je odeskamontován celý pojem ‚blaženství‘, celá to a jediná realita evangelia – ve prospěch nějakého stavu po smrti!“²¹³ Křesťan, který by skutečně následovalo Ježíše, jak Jeho učení vykládá Nietzsche, se odlišuje jednáním nikoli vírou. A to podle Nietzscheho ještě alespoň částečně platilo pro první křesťany. Nietzsche tu vlastně mimo jiné polemicky píše proti svým lutherským kořenům a doktríně *sola fide*: „*Nikoli věřit, nýbrž činit, především mnohé nečinit, jiným být...* [...] Redukuje-li kdo to, že je křesťanem, křesťanskost na to, že považuje něco za pravdivé, na pouhou fenomenalitu vědomí, znamená to, že křesťanství popírá. *Ve skutečnosti nebylo křesťanů.*“²¹⁴ Luther své učení o ospravedlnění skrze víru (a také své další učení) stavěl zejména na listech sv. Pavla (především Listu Římanům). A právě Pavel je předmětem mnoha z Nietzscheho útoků jako hlavní původce toho, co se stalo s Ježíšovou radostnou zvěstí. On to byl, kdo „pochopil, že potřebuje víry v nesmrtelnost, aby znehodnotil ‚svět‘, že pojmem ‚pekla‘ lze ještě ovládnout Řím, – že ‚oním světem‘ lze zabít život... Nihilista a vyznavač Krista: to se rýmuje, a nejen že se to rýmuje...“²¹⁵ A jemu a tomu co nazývá Pavlovým nihilismem (tedy znehodnocením tohoto světa, jak o něm byla řeč v souvislosti s Nietzscheho kritikou asketických ideálů) klade za vinu, že křesťanství zničilo výtvarné antické kultury: „Vznešenost instinktu, vkus, methodické bádání, genius organisace a správy, víra, *vůle* k budoucnosti lidstva, veliké Ano všem věcem, viditelné v podobě Římského impéria, viditelné všem smyslům, veliký styl

²¹¹ Ibid., s. 48.

²¹² Ibid., s. 54.

²¹³ Ibid., s. 55.

²¹⁴ Ibid., s. 52.

²¹⁵ Ibid., s. 84.

nikoli už jen uměním, nýbrž vtělený v realitu, pravdu, život...“²¹⁶ Přičemž Pavlovi podle Nietzscheho nešlo o nic jiného než o moc a navíc byl podle Nietzscheho nepoctivý (stejně pokrytectví vlastně nachází obecně v křesťanství, které znetvořilo Ježíšovo učení): „Pavel chtěl účel, *tudiž* chtěl i prostředky... Čemu sám nevěřil [tj. Ježíšovo zmrtvýchvstání], tomu věřili idioti, mezi něž rozhodil svoje učení. – *Jeho* potřebou byla *moc*; Pavlem se ještě jednou kněz domáhal moci, – mohl upotřebit jen pojmů, učení, symbolů, jimiž se dají tyranizovat masy, tvořit stáda.“²¹⁷ Ozvuky Nietzscheho kritiky křesťanství najdeme v té či oné podobě prakticky ve všech dílech, kterými se tato práce zabývá.

²¹⁶ Ibid., s. 85.

²¹⁷ Ibid., s. 56.

Jaroslav Hilbert: *Falkenštejn* (1903)

Masaryk v *České otázce* zavrhl intrikánství a machiavelismus jako taktiky, jejichž pomocí přežívají příslušníci malého národa:

slýchat i důvody této bezcharakternosti; malý, slabý národ si prý jinak nemůže pomoci — buď žebrať nebo intrikovat. Je to pravda? Je to skutečně nutné, aby malý národ, aby člověk v poměrech malého národa pomáhal si intrikou, má lež v různých podobách stát se přímo národní zbraní? Může člověk jen ve velikém národu být pravdivým, naprosto pravdivým; narodí se mužové bez bázně také v národech malých? Je machiavelismus a lokajství nezbytná zbraň potlačených, malých a slabých? Není — i slabý a malý může dosíci svého cíle bez intriky, ba jen tak ho vůbec dosáhne, jak skutečnost poučuje. Kdo chce a umí pracovat, nepotřebuje intriky.²¹⁸

Machiavelliho politickou filosofii však nelze ztotožnit s intrikánstvím, jak si to představoval Masaryk. Jde tu mnohem více o oddělení mravnosti a politiky, mezi nimiž pro Masaryka na rozdíl od Machiavelliho žádný rozdíl není. Machiavelli napsal svého *Vladaře* pro všechny ty ctižádostivce, jejichž cílem je sláva a bohatství, a z nichž se stávají vůdcové, a jednomu z nich ji věnoval. Zdar jejich podniku, tedy získání moci, spočívá v zásadě na dvou věcech, tedy osobní zdatnosti a příležitosti, kterou jim dává Štěstěna: „Zkoumáme-li jejich [tj. proslulých vladařů] činy a život, vidíme, že jim Štěstěna neposkytla nic kromě příležitosti. Dala jim jen látku, aby ji uhnětli v tvar podle svého uvážení. Bez příležitosti by jejich duševní schopnosti byly zanikly bez užitku, a naopak nebýt jejich zdatnosti, nebyla by jim příležitost nic platná.“²¹⁹ Přičemž právě schopnost poznat šťastnou příležitost je projevem „vynikajícího ducha“. A spoléhání se na vlastní zdatnost a vlastní vůli je podle něj to hlavní: „člověk nemá nikdy padat na zem, jen protože věří, že ho někdo zvedne. To se buď nestane, a i když se to stane, nejsi v bezpečí, protože taková opora je ponižující a nezávisí na tvé vůli.“²²⁰ A to je patrné i na tom, jak vymezuje podíl osudu a svobodné vůle na dění ve světě: „Je mi dobře známo, že mnozí lidé věřili a věří, že záležitosti tohoto světa řídí do té míry osud a Bůh, že je lidé svou moudrostí nemohou změnit k lepšímu, ba jsou proti nim zcela bezmocní.“ K tomu však hned dodává: „ale přece v nás dosud nepohasla svoboda vůle, a proto je snad pravda, že osud rozhoduje o jedné polovině našich skutků, ale dopřává nám rozhodovat o druhé polovině nebo o něco menší části.“²²¹ Že píše o osudu jako o celkem mechanické síle, náhodě, je důležité, nevěří zřejmě v žádný Boží záměr se světem, žádnou teleologii. Proto se také podle něj má osudu vzdorovat, jelikož „jeho útok směřuje k místům, kde ví, že nejsou hráze ani

²¹⁸ Masaryk, *Česká otázka*, s. 152.

²¹⁹ Niccolò Machiavelli, *Vladař*, přel. Adolf Felix, Praha, Argo 2012, s. 30–31.

²²⁰ *Ibid.*, s. 129.

²²¹ *Ibid.*, s. 130.

náspsy, jež by ho spoutaly.“ Tedy, kde se mu „nestaví na odpor spořádaná síla.“ Jinde to formuluje tak, že Štěstěna je nakonec žena, kterou je třeba ovládnout, a proto se s ní musí zacházet rázně a nebýt příliš ohleduplný. To vlastně neznamená nic jiného než se rázně chopit příležitosti: „Chceme-li nad ní mít vrch, musíme ji bít a zacházet s ní neurvale. [...]A Štěstěna jako žena přeje mladým, protože nemají tolik ohledů, jsou divočejší a směleji si vynucují poslušnost.“²²² Když na jiném místě píše o Božím řízení a svobodné vůli, zdá se, že Machiavelli myslí téměř jako dobrý katolík, nebo to alespoň předstírá, ačkoliv se pravděpodobně nedomnívá, že by se člověk ve svém usilování měl orientovat snahou po poznání Boží vůle, tedy číst v tomto smyslu znamení doby: „Bůh se nepostará o všechno sám, nechce nám odejmout svobodnou vůli ani část slávy, která nám přísluší.“²²³

Základ Machiavelliho pojetí politiky, které je skutečně protikladné tomu, co učil Masaryk, spočívá v poznání: „Je velký rozdíl v tom, jaký život je a jaký by měl být, a kdo nevidí, jak lidé jednají, ale jen to, jak by jen měli, učí se spíše své zkáze než záchraně.“ Proto tedy: „Člověk, který chce být za všech okolností dobrý, zcela určitě pohoří mezi ostatními, kdo dobří nejsou.“ Vladař by se tedy měl především naučit, že „nemusí být vždycky dobrý, ale podle potřeby někdy ano, někdy ne.“²²⁴ Jinak řečeno, politika je především bojem o moc, její získání a udržení; k jakému účelu či dobru bude pak tato moc užívána, je jiná otázka. Přičemž hlavním motivem ani formou politického jednání není mravní zákon. Z toho pak vychází i Machiavelliho rady týkající se vladařových morálních vlastností i mravnosti jeho jednání. Ať již se to týká štědrosti a skouposti, krutosti a soucitu, či upřímnosti a úskočnosti atd. Ty vycházejí z pesimistického či realistického náhledu na lidskou přirozenost, který vyhroceně formuluje třeba tak, že „všichni lidé jsou špatní, dokud je nutnost nepřivede k tomu, aby byli dobří.“²²⁵ Pro vladaře z toho plyne, že „nemusí mít všechny [...] dobré vlastnosti, ale musí umět vzbudit zdání, že je má.“ Mít dobré vlastnosti a řídit se jimi je podle Machiavelliho pro vladaře škodlivější, než když dobré vlastnosti toliko předstírá. Panovník má tedy „budit zdání, že je vlídný, věrný, lidský, upřímný a zbožný, a má takový být. Ale pro případ, kdy je nutno takovým nebýt, má mít povahu dost pružnou, aby se mohl a dovedl změnit v pravý opak.“ Vladař nemůže vynikat vlastnostmi, které jsou v mravním hodnocení považovány za dobré především proto, že, aby si udržel vládu, musí často „jednat proti věrnosti, proti milosrdenství, proti lidskosti, proti náboženství. Musí se přizpůsobovat

²²² Ibid., s. 134.

²²³ Ibid., s. 137.

²²⁴ Ibid., s. 79–80.

²²⁵ Ibid., s. 126.

rozmarům Štěstěny a proměnlivosti událostí.“ Proto má, pokud je to možné, setrvat na cestě dobra, „ale přikazuje-li to nezbytnost, má též umět nastoupit cestu zla.“²²⁶ Machiavelli tedy nevyzývá ani ke konání dobra ani páčání zla, vyzývá spíše k hledání cesty, která je nejlépe vede k cíli, přičemž morální hodnocení je tu až druhotné. V první řadě jde o to, zda-li je jednání dobré či špatné z hlediska politického tedy z hlediska moci. Nadto z hlediska politiky je důležitější, jak se určité činy jeví druhým, než jaké opravdu jsou. Navíc cesty k cíli mohou být různé, mimo jiné právě kvůli odlišným povahovým dispozicím (vlastnostem) jedinců, kteří usilují o vladařství a odlišností a proměnlivostí situací, v nichž se ti ocitají.²²⁷ Proto Machiavelli tak oceňuje pružnost a vyhraněná povahová dobrotá či naopak špatnost jsou jejich nositeli spíše překážkou.

V lidovém povědomí je Machiavelli spojen se zásadou, že účel svěťí prostředky. To však ve *Vladaři* nikde netvrdí. Co by k tomu mohlo svádět, je zřejmě obsaženo v následujícím: „Panovník se musí starat, aby zvítězil a podržel si moc; prostředky, jimiž to dokázal, shledají lidé vždy čestnými a každý je bude chválit. Lid dá vždycky jen na zdání a na výsledek věci, a na světě není než lid.“²²⁸ To je jistě cynické a snad to i podporuje pokrytectví. Není to však nemorální v tom smyslu, že by nějaké vyšší dobro opravňovalo/posvěcovalo zlo, což je pochopitelně myšlenka morálně naprosto zruďná. Z hlediska morálního hodnocení zlo zůstává zlem, i když ho lid (což by tu možná mohlo dobře znamenat lůza) má tendenci tak nevnímat. Machiavelli rozhodně není žádným morálním relativistou, ba naopak. Nejde mu však o morálku nýbrž o praktickou politiku, která je v Nietzscheho smyslu imoralistická, a nejedná se v ní tedy v první řadě o rozdíly mezi dobrem a zlem nýbrž o rozdíly mezi dobrým a špatným jednáním.

Eponymní hrdina dramatu Jaroslava Hilberta *Falkenštejn*, který je machiavelistickým ctižádostivcem, by s Masarykem, pokud jde o intriky, pravděpodobně nesouhlasil. Intriky, lest a zrada jsou pro něj oprávněnými prostředky k realizaci jeho vůle. Jaký je však účel jeho jednání? Podle Jana Ladeckého jde ve *Falkenštejnovi* o drama ctižádostivého muže, nikoli o ideu samostatnosti Čech, kterou ten však ztělesňuje. „Hilbertův Záviš je moderní nadčlověk, který má sice železnou vůli, nezkrotnou energii, chtění vypjaté nad vlastní okruhy, [...] ale jeho zápas ztroskotává se o malicherné klopýtnutí, které mu nastrojila lest ženy.“²²⁹ Podle

²²⁶ Ibid., s. 93.

²²⁷ Srov. také následující: „Vidíme, že se lidé snaží dospět k cíli, který si každý z nich vytkl, tj. k slávě a bohatství, různými cestami: jeden opatrně, druhý o překot, jeden násilím a druhý lstí, někdo trpělivostí a jiný pravým opakem. A každý může těmito různými způsoby dosáhnout svého.“ Ibid., s. 132.

²²⁸ Ibid., s. 94.

²²⁹ Jan Ladecký, „Činohra“, *Osvěta* 33, 1903, č. 9, s. 850–854; 851.

Pavly Buzkové „Proslavený ‚Falkenštejn‘ vyniká nad ostatními Hilbertovými dramaty proto, že se v něm autorovi podařilo obratně ztotožniti Závišův osobní prospěch s prospěchem vlasti.“²³⁰ Podobně Hilbertovo drama četl i F. V. Krejčí, na rozdíl od Buzkové však schvaluje prostředky, kterými Falkenštejn svého cíle dosahuje: „Já znamenám svébytlí Čech! Tato myšlenka pozdvihuje jeho chtivost koruny z nížin sobecké ctižádosti a dává jí vyšší posvěcení, ona to je, pro niž neztracujeme Záviše, ani když zločinně ukládá o život mladého krále.“²³¹ Zde si lze všimnout, že Krejčí, když píše o vyšším posvěcení, hodnotí Záviše vulgárně machiavelisticky či přímo nemachiavelisticky morálně, tedy jako kdyby účel skutečně morálně světil použité prostředky. Snad se to blíží myšlení revolucionáře, podle nějž je revoluční násilí ospravedlněno nově založeným a spravedlivějším porevolučním řádem.

Falkenštejn se považuje za vyvoleného k vůdcovství národa, o němž nemá příliš vysoké mínění. O Češích vítajících mladého krále Václava říká: „Dojemná slavnost srdcí, oddaná česká rasa!— Okrádali, zkracovali z dále, kramařili na troskách trůnu, ale přivedl jsem jim hoča, a všemi prostředky se namáhají, jak by mu vyslovili oddanost. Dav, věčně otrocký, obstaral náказu úcty, a nyní plaší i věčná oblaka, že král jim jde. S kolika předky král?! — Ještě před měsícem prostřední zrádci, domnívají se dnes všichni, že se právě dohadli majestátu.“ Zmocnění se trůnu mu představuje dobytí „jen svého nejvlastnějšího místa“. Trůn je podle něj, tím nejvyšším, „co muž může dosáhnouti, a českému trůnu [je zapotřebí] toho, jenž mu ku záchraně patří —.“²³² Falkenštejn tedy chce být jakýmsi samozvaným zachráncem otrockého a kramářského českého národa a české země a možná především zachráncem politické moci. Svou úlohu v zemi nejprve Falkenštejn shrnuje následovně: „Býti správcem, býti úředníkem, snad i pěstounem, zbožňovaným otcem země.“²³³ Později o zemi mluví jako tvůrce o svém díle, které je výrazem jeho osobnosti a její ctižádosti. Zemi od něj nelze oddělit: „Vyšlý za sebou, stvořil jsem útvar a jen já dnes znamenám svébytlí Čech. Na trůně Václav, a budou mu vyrvány, na trůně já a zakotvím je do nových věků samostatnosti a slávy.“²³⁴ A z této své tvořící, dobývací a sebezpotvrzující vůle vyvozuje legitimitu svého nároku na královský trůn oproti dědičnému nároku Václava: „Kdyby i bylo v kynu

²³⁰ Pavla Buzková, „Drama Jaroslava Hilberta“, in *České drama*, s. 140–175; 161–162.

²³¹ r. [František Václav Krejčí], „Falkenštejn“, *Právo lidu* 12, 26. 5. 1903, č. 143, s. 1–2; 1.

²³² Jaroslav Hilbert, *Falkenštejn. Hra o pěti dějstvích*, Praha, Bursík a Kohout 1903, s. 34.

²³³ *Ibid.*, s. 49.

²³⁴ *Ibid.*, s. 71. Také v tomto zní ozvěna Machiavelliho, podle něhož je národ látkou, jíž dává vladař tvar. Srov. například: „V Itálii není nouze o látku, které lze propůjčit jakýkoli tvar.“ Vůdcovo tvarování podle něj spočívá především v organizaci a utváření celku, který je něčím víc než jen souborem částí čili schopných jednotlivců, které si je třeba podrobit: „Poznatíme jen na souboje jednotlivců a drobné šarvátky: jak v nich Italové vynikají silou, obratností a bystrostí. Ale ve velkém vojsku se tyto vlastnosti ztrácejí. Všechno pochází z neschopnosti vůdců. Nikdo neposlouchá ty, kdo něco dovedou, každý má sám mnoho rozumu, a dosud se žádný nedokázal ani schopnostmi, ani štěstím prosadit tak, aby se mu ostatní podrobili.“ *Vladař*, s. 137–138.

Přemyslovce, co já svému teprve musil dobýti; kdyby i bylo z dědictví v jeho slově váhy, kolik já jí svému teprve musel vnutiti; kdyby i z jeho panovnickí hlavy sen, slabý jak motýl, předností rodu nabýval křídel orla, — Čechy neudrží. Jejich samostatnost jsem nyní já a ve mně jsou jejich věky. Trůn patří mně.“²³⁵

Podobné zdůvodnění vlastního nároku na královský trůn najdeme také v tragédii Vítězslava Háčka *Záviš z Falkenštejna* (1861). Záviš tu králem je či přesněji být má, protože mu to říká pohled do sebe sama: „Necítím v sobě sílu královskou? / A bije srdce mé nehodné koruny? / Ha cítím v sobě, že jsem povolán, / svým vědomím na krále pomazán! / Již našly činy vrchol vítězný, / an koruna je hlavy ozdobou, / nach oděvem a trůn mým podnožím.“²³⁶ Háčkův Záviš se od toho Hilbertova líší tím, že se nepovažuje za ztělesnění samostatnosti Čech, která by stála a padala s jeho osobou. Háčkův Záviš je však stejně jako ten Hilbertův veden vůlí k moci, která nehledí na morálnost prostředků k jejímu dosažení: „Kde nelze rovnou cestou stihnout cíl, / tam nutno křivou cestu narovnat. / Kde rovné cestě nastaví se hráz, / tam obejít ji chytrým ouskokem, / lstí, podvodem a třebas – násilím! / To jest ta cesta, které kyne cíl.“²³⁷ Třebaže Háčkův Záviš nikde explicitě nemluví o tom, že by na něm jako na vůdci národa závisela jeho samostatnost, myšlenky o zemi, která bez krále živoří, národu bez krále jako sirotkovi bez otce, stejně jako o spojení mezi silou národa a silou krále, se v Háčkově tragédii objevují. Václav se tak podle Záviše vrátil z braniborského zajetí, aby byl národu „hlavou moudrou, otcem pečlivým“ a národ, kterému se následník trůnu vrátil „přestal dnešním dnem být sirotkem. / On setřás’ s sebe pouto ohavné, / on stal se pánem zase země své, / a teď ti zemi tvou zas dává zpět, / bys jí byl vládcem moudrým, spravedlivým.“²³⁸ Záviš tu sice mluví o tom, že toto je úloha Václava, vzhledem k tomu, že si však sám dělá nárok na královský trůn, mluví ve skutečnosti o tom, jak úlohu krále chápe sám. A na Záviše vlastně platí i slova, která pronáší Kunhuta o mrtvém Otakarovi jako králi, který svůj národ povznesl ke slávě: „On sílu v sobě měl celého národa, / neb strojil slávu vám, která jest život váš.“²³⁹ Peter Deutschmann popsal rozdíl mezi Háčkovým a Hilbertovým Závišem, když toho prvního označil za „přes mrtvolý jsoucího člověka moci“ a toho druhého za „politika rozhodnutého chopit se moci.“²⁴⁰ Nuance tohoto rozdílu se ukáží později.

²³⁵ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 72.

²³⁶ Vítězslav Háček, *Záviš z Falkenštejna. Tragedie v pěti jednáních, Sebrané spisy Vítězslava Háčka 5. Záviš z Falkenštejna, Král Rudolf, Král Vukašín*, ed. Jaroslav Vlček, Praha, Laichter 1908, s. 123.

²³⁷ *Ibid.*, s. 54.

²³⁸ *Ibid.*, s. 64–65.

²³⁹ *Ibid.*, s. 28.

²⁴⁰ Peter Deutschmann, *Allegorien des Politischen. Zeitgeschitliche Implikationen des Tschechischen historischen Dramas (1810–1935)*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau 2017, s. 339.

V souladu s výbojností Hilbertova (ale i Hálkova) Závěše je také jeho poměr k osudu a dějinám. Na počátku dramatu jsme svědky rozhovoru klíčnicka s Hroznatou z Husic, v němž klíčnick mluví o prudkém svitu nové hvězdy, hvězdy z rodu osudových, které nepadají: „Jsouce nabídkami, jsou, aby byly utrženy těmi, jimž platí.“²⁴¹ V osudových okamžicích se tedy vyvolení zmocňují své příležitosti, řečeno s Machiavellim, podmaňují si onu ženu, Štěstěnu. Klíčnick nás nenechá na pochybách, že tato hvězda patřila Falkenštejnovi a předeštré nám hyperbolizovaný obraz jeho velikosti a síly, jeho královský obraz. Vypráví, jak ho Falkenštejn srazil k zemi, ačkoliv přiznává, že se mu to vlastně zdálo. Falkenštejn sám o této osudovosti mluví jako o přivlastnění si času: „Čase teď však jsi můj a nevymkneš se více! — [...] Zem zaorala do brázder moje jméno, a stará oddanost přátel čeká jen, abych ji vyzval do činů: stane se s nabídkou vybraných soust.“²⁴² To vše může být také ozvukem Nietzscheho „problému čekajících“ a zde musíme mít na paměti, že v Nietzscheho řadě géniů nebyl jen Goethe, ale také Napoleon:

Problém čekajících. — Je zapotřebí šťastných náhod a lečeho nevypočitatelného, aby se vyšší člověk, v němž dríme řešení nějakého problému, včas odhodlal k jednání — aby „přišel jeho čas“ [...]. Běžně k tomu právě *nedochází*, a ve všech koutech Země sedí čekající, kteří stěží vědí, že čekají, a ještě méně vědí, že čekají marně. Občas se výzva k probuzení dostaví také příliš pozdě, ona náhoda, jež dává „povolení“ jednat — až tehdy, kdy jsou nejlepší mládí a síla k jednání spotřebovány nicneděláním; a jak mnozí po „vyskočení“ s hrůzou zjistili, že jejich údy jsou znehybnělé a jejich duch už příliš těžký! „Je příliš pozdě“ — řekl si takový člověk, přestav si věřit, a byl nadále už provždy k nepotřebě. [...] — Génius možná vůbec není tak vzácný: ale těch pět set *rukou*, které potřebuje, aby — tyranizoval KAIROS, „pravý čas“, aby popadl náhodu za pačesy!²⁴³

Pro Falkenštejna je výbojný vztah k času (tedy „tyranizování kairu“ čili času jako správného momentu) utvářením přítomnosti, čímž se silné individuum, vůdce potvrzuje a proslavuje. To je shrnuto v jeho následujících slovech: „— Mně zápas, když ho třeba, mně boj o krok, mně boj o slední, ale mně pak také onu oslavu ze životů, kněžno, již platívají poražení vítězům. Mé století! Hle, vkračím do tebe! Člověku tvůrčímu každý nový okamžik jest počátkem dráhy a klenby slávy zvedají vždy nově své vidinné oblouky nad jeho hlavu! Historie, ty ženo se světlem na čele a s tygrím ohněm v očích, — já vím, kdo jsi, já vím, co blyští ve tvých zornicích, a já se chvěji do hlubin duše, ale — tvoji ruku.“²⁴⁴ Obraz historie jako ženy, která je zároveň světící i osudovou ženou poukazuje k její nevyzpytatelnosti a nebezpečnosti (znovu si tu je také možné vzpomenout na Machiavelliho obraz Štěstěny jako ženy, s níž je třeba zacházet neurvale). Jádrem historie je zápas. Poražení jsou historií pozřeni, zatímco vítězové

²⁴¹ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 9.

²⁴² *Ibid.*, s. 49.

²⁴³ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 185.

²⁴⁴ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 50.

jsou jí slaveni, jsou v ní světlem. Přirovnáním historie k femme fatale Falkenštejn přiznává, že ani takový dobyvatel jako on nemá osud zcela ve své moci, odtud jeho strach.²⁴⁵ Osud se utváří ve vztazích s druhými a to nejen v zápasu s nimi, ale také v nutnosti spolehnout se na ně.²⁴⁶

Falkenštejnovým hlavním protivníkem je biskup Dobeš, který ztělesňuje odlišnou národní a státní ideu a odlišný postoj k historii. Podle Otakara Theera tato postava symbolizuje „myšlenky naší národní úzkosti a zdá se mi, že [Hilbert] nikde neřal tak odvážně do živého jako právě zde.“²⁴⁷ Arne Novák posoudil postavu Dobeše a myšlenku, kterou ztělesňuje, podrobněji. Dobeš je „zdramatisovaná idea státu Rakouského; personifikovaná věta Palackého, ‚kdyby nebylo Rakouska, musili bychom je zbudovati‘.“²⁴⁸ Dobeš má

²⁴⁵ Také Hálek ve svém Závišovi opakovaně tematizuje boj individuální vůle s osudem. Například v následujících Závišových slovech: „Již tedy počni, dráho klikatá! / Již vzývám tě v souboj, osude, / pakli že mým chceš být nepřítelem. / Jen jednu vůli mám, jež pevná v základech. / Nuž pakli válčit chceš – aj, Záviš počíná!“ () O podmanění si času mluví ke konci dramatu: „Jeť Záviš rychlejší, než chvilky vrtkavost. / Již počni, dobo, dávno žádaná.“ V samém závěru však přiznává osudu vítězství: „Jeť osud silnější, / než vůle pevnost z dráhy vymkнутá.“ Hálek ho však nezbaví svrchovanosti, tedy vlády nad vlastním životem. Naopak jeho smrt je výrazem jeho svrchovanosti a velikosti. Než Záviš zemře vlastní rukou, když vypije sklenici vína s jedem určenou původně Václavovi, říká: „K nenapodobení byl velký život Závišův, / a protož nesměl nikdo, nikdo ve světě / / se vychloubat, že zničil Záviše. / Stít může prkno jej, však po smrti. / On vážil ze sebe vždy sílu k činům svým – / on jediný smí též si dáti smrt. / Pravlastní silou žil – tak umří též.“ *Záviš z Falkenštejna*, s.31–32, 127 a 132–133.

²⁴⁶ Že právě v tomto spočívá vladařovo nejzranitelnější místo, je zřejmé z Machiavelliho opakovaného zdůrazňování, že pokud to jen trochu jde, má se vladař spoléhat jen sám na sebe. Pokud jde o vztah k druhým, je podle něj na místě střední cesta mezi nedůvěrou a lehkověrností: „Přitom však panovník nesmí věřit všemu, co slyší. Jeho rozhodování musí být odpovědné, nesmí podléhat neodůvodněnému strachu, musí postupovat umírněně, s rozvahou a lidskostí, aby se nestal z přílišné lehkověrnosti neopatrným a z přílišné nedůvěry nesnesitelným.“ *Vladař*, s. 87.

²⁴⁷ O[takar]. Theer, „Činohra v Národním divadle“, *Česká revue* 6, 1902/03, č. 9, s. 849–852; 850. Theer tu pravděpodobně myslí na Schauerovy „Naše dvě otázky“ (1886). Z celé řady otázek, které Schauer ve svém článku klade, jsou pro Hilbertovo drama snad relevantní zejména ty následující: „Je zde český národ proto, aby jako osamělá pivoňka vypučel, vykvetl, uvadl, či aby prostředkoval mezi svým okolím, např. aby byl přechodiskem mezi romanogermánským Západem a slovanským Východem? Či je povolán, aby sám ze sebe vytvořil vlastní novou kulturu, zcela nový zdroj tepla a světla? Vystačí-li však k tomu naše prostředky? Je poněť to ve shodě s celou naší minulostí? Nebyli jsme snad v celém svém průběhu dějin v úzkém, nerozlučitelném styku se Západem, a chceme-li užiti nevážného výrazu, odnoží Němectva?“ H[ubert]. G[ordon] Schauer, „Naše dvě otázky“, *Čas* 1, 20. 12. 1886, č. 1, s. 1–4; 2.

²⁴⁸ Přesné znění Palackého výroku parafrázovaného Novákem je následující: „Zajisté, kdyby státu Rakouského nebylo již od dávna, musili bychom v interessu Evropy, ba humanity samé přičiniti se co nejdříve, aby se utvořil.“ Přičemž onen zájem Evropy či samého lidstva tu spočívá v ochraně před rozpínavostí ruské monarchie a její snahou stát se „monarchií universální.“ K tomuto bodu si ještě neodpustím citovat slova ze závěru Palackého listu, kde ze stejných důvodů píše: „Ode hranic říše Rakouské ale musím každou myšlenku o republice již napřed odhodlaně i důrazně zamítati. Pomyslete si říši Rakouskou rozdělenou na množství republik a republiček, – jaký to milý základ k univerzální ruské monarchii!“ (František Palacký, „Psaní dne 11. dubna 1848 do Frankfurtu“, *Idea státu rakouského*, ed. Zdeněk Tobolka, Praha, J. Otto 1907, s. 103–113; 108 a 112.) Jsou to slova v jistém smyslu prorocká, ale také i dnes znepokojivě aktuální. Člověku pozorujícímu současné dění možná napadne přikládat jistou relevanci i tomu, co Palacký pojmenovává jako zákon polarity (Palacký tu pravděpodobně vychází mimo jiné z Hegela): „onen duch, jenž uložil světu zákony věčné, pojal mezi ně také zákon polarity, aby udržela se v něm rovnováha a směr jednostranný aby nevyvrátil ho z kolejí předepsaných. Proto čím více všechno sourodě se pojí, tím více různorodě se odstrkuje; čím více národové dohromady se stýkají, tím více spatřují, cítíují a uznávají také přirozené rozdíly své, a čím valněji působí s jedné strany moc jednotící, tím rázněji budí se na druhé straně odpor proti ní. Směle dá se říci, že uniforma všehomíra nebyla i

rakouský program, federaci národů v rámci velké říše, kulturní hledisko dobrého Evropana. Má ještě více: víru v svůj ideál, oddanost svému přesvědčení, sílu oběti za něco, co jest nad ním a co potrvá i za jeho hrobem. Tento Dobeš [...] jest hrdinou spíše než Záviš.“ Falkenštejn je podle Nováka naproti tomu jen „odvážný sobec, smělý ctižádostivec, nenasytný lovec slávy, kariéry a úspěchů“, jehož „životní program má jedinou větu: státi se českým králem za každou cenu a za každých okolností.“²⁴⁹ Dobeš své politické cíle nejprve zdůvodňuje veřejně v podstatě pragmaticky: „Čechy, bohužel, nejsou tou zemí, která by nemusela dbáti přání svých sousedů a jejíž správci by směli jednat proti nim.“²⁵⁰ V samomluvě v soukromí²⁵¹, ve chvíli, když se domnívá, že se jeho záměr hrouť a Falkenštejn vítězí, mluví o svém cíli otevřeněji. Svým okolím pohrdá podobně jako Falkenštejn otrockými Čechy: „Nestydatci hrabivosti, chránění mnou, rozebírali království jako drancovaný krám, ale volám-li je nyní ku troše odvahy, krčí se a skučejí mi o sevřenosti! Slovo, jímž bych veškeru svoji nenávisť vyslovil!“ A o plánu, který měl, říká: „Neměl-li jsem pravdu, když jsem tuto mělkou kotlinu ssunul do područí německva, hledaje trochu té slávy pro ni ve splynutí její ovčí krve se lví krví Němců!²⁵² Moje myšlénka obětována jimi! Tato malá kra přitažena velikou, která by ji shtla a

nebude nikdy přikázáním božím. Protož i zásada národnosti má i přidrží úlohu svou v oekonomii světa na věky, a všecko lidské horlení i brojení proti ní bude vždy jen foukáním proti větru.“ (*Idea státu rakouského*, s. 17).

²⁴⁹ Arne Novák, „Jaroslav Hilbert: Falkenštejn“, *Samostatnost* 7, 30. 5. 1903, č. 44, s. 229–230; 229.

²⁵⁰ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 44.

²⁵¹ Celé Hilbertovo drama je výrazně monologické. To dobře postihl Otokar Fischer: „Monolog je zde nejnápadnější vnější známkou mluvy, monologický je ráz, monologická je podstata tohoto dramatu.“

„Falkenštejn“, *K dramatu*, s. 114–118; 116. Stanislav Lom k tomu poznamenal „výtku monologismu, která byla Hilbertovy činěna, má oporu v jeho osobní ideologii, ne však v divadelním zpracování látky.“ Lom tím míní, že v Hilbertových dílech vystupují „plně životní lidé, v nichž je sice rozehrán především autor sám, ale ne, že by je činil jen svými mluvčími. Tak v okruhu autorova zájmu a soudu vystupují jednající osoby za sebe, za své zájmy, za své přesvědčení.“ Stanislav Lom, *Jaroslav Hilbert. Básníkův profil*, Praha, Česká akademie věd a umění 1947, s. 41. K monologičnosti *Falkenštejna* srov i Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 336.

²⁵² Biblickými obrazy je tu vyjádřen rozdíl mezi oběma národy, který Palacký v úvodní kapitole svých *Dějin* popsal jako odlišnost mezi německou výbojností, „bažením po zboží a panství“ a „osobní energií a promyslností“ oproti mírnosti původních Slovanů, které vyznačovala „volnost a rovnost všech občanů mezi sebou, co synů těžce rodiny“ a také „nábožnost, prostoduchost a jemnost“. *Dějiny národu českého w Čechách a w Morawě I–I*, Praha, Kalve a České Museum 1848, s. 11–12. O několik let dříve Palacký v jednom ze svých článků přišel s následujícím zjištěním: „že jest něco v povaze obojího národu, českého i německého, co pojišťuje tomuto nad oním, i bez ohledu na politické okolnosti, moc větší k šíření se a převahu dlouho věkou; že máme vadu jakousi, a to hluboce vkořeněnou, do sebe, která co tajný jed zžírá i samé takořka jádro bytu našeho, a protož musí odhodlanou a trvanlivou snahou z těla našeho vybyta i vyhlazena býti, nemáme-li co národ zvláštní dřívěji neb později konečně zahynouti.“ Když se pak ptá, v čem tato vada spočívá, odmítá interpretaci Němců samých, tedy, že je to dáno jejich ušlechtlejší krví a duchem a rozumem vyšším, nežli je ten slovanský. Tato skutečnost se podle něj nedá cele vysvětlit ani příčinami „jako udušený odedávna mezi námi cit národní; slepé lpění na půdě vlastenské a spojená s ním nepodnikavost do ciziny; bažení po novotách více trpné nežli činné, tudíž nesoucí více ku požívání nežli ke tvoření; ač i sama ta mírnost a snášenlivost naše, která všeho násilí naproti bližnímu se vzdaluje, a tudíž i křivdu raději trpí nežli činí.“ To jsou věci, které podle Palackého k uvedenému stavu toliko přispívají, hlavní vada českého národa však spočívá v jeho poměru k „luxusu“. Vykládá to následovně: „Čech a Slovan vůbec umí mnohem lépe chovati se v neštěstí nežli ve štěstí. Jest jemný a schopný, příčinlivý a důmyslný, horlivý a neustupný: ale také smyslný a marný, nepečlivý o budoucnost a nestálý, bujný a bažný. Mnohem snáze podaří se jemu nabyti jmění a zboží, nežli nabyté při sobě držeti a uchrániti. Český průmyslník umí vydělávati, ale neumí při tom šetřiti počtu a míry; sotva, že stal se majetkem

dala tu vyrůst středů státu, jdoucím od moře k moři!... Na čem pracuji od počátku své dráhy a o čem se mi zdálo, že to se mnou chce čas: teď zajato Falkenštejnem a přes to krok dějin a pod jeho tvrdou stopou já, bránící své dílo směšně ubohými prostředky!“²⁵³ Slova o sunutí Čech do „područí německva“ stejně jako shlnutí „malé kry“ velikou, která dramatik vkládá Dobešovi do úst, poukazují na to, že Hilbertovo pojetí toho, co tato postava představuje, bylo dosti odlišné od Novákova. Kromě toho, když Dobeš mluví jako genový inženýr či šlechtitel o mísení české ovčí krve se lví krví Němců,²⁵⁴ je možné to brát za narážku na českobratrství jako základ české krotkosti a slabosti čili odmítnutí Palackého či Masarykova obrozenského ideálu. Jinak řečeno, českobratrství může vést toliko k zániku českého národa a země. Vzpomeneme si tu na podobné přesvědčení Borského, o němž jsem psal v úvodu.²⁵⁵ Dobeš se navíc od Falkenštejna odlišuje i tím, jak pojímá historii a současnost. Zatímco Falkenštejn se jí chtěl zmocnit, Dobeš se považuje za její nástroj a pokouší se odhadnout svou roli v ní, jako by se pokoušel odhadnout úklady prozřetelnosti (později také mluví o „znamení času“). To může být znovu chápáno jako polemika s Masarykem. Podle Nietzscheana Hilberta české zemi a národu možná více prospějí individualističtí, sobečtí a bezohlední Falkenštejnové, jejichž jednání nepokrytě vede hrubá vůle k moci,²⁵⁶ než Dobešové, kteří se domnívají sloužit jakési moci, která je nad nimi a jejíž záměry se pokoušejí odhalit z různých znamení (což je dost možná, z hlediska Nietzscheho, také strategie moci, jen neupřímně formulovaná).

nevelikého jmění, hned na pána si hraje, po lahodách se žedí, nádhery strojí, k vyšším stavům podlézá, aniž více myslí na nehody, které snad na něho již číhají, a jej třeba hned zítra do louže opět uvrhou.“ Němci jsou podle něj naopak daleko lepšími hospodáři, nemají panské manýry, netouží tolik po přepychu a mají více na zřeteli budoucnost. To vše je činí ve získávání a udržení majetku úspěšnějšími. Lékem na tento český neduh má být podle Palackého „rozumná mravní vzdělanost.“ František Palacký, „Ohlídka ve staročeském místopisu zvláště krajů již poněmčených, 1845“, *Radhost. Sbírka spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásowědy, historie a politiky*, I, Praha, Tempský 1871, s. 144–175; 171–175. Jak uvidíme později, Hilbert s Palackého popisem českých nectností do značné míry souhlasil, neboť právě ony jsou jedním z hlavních témat jeho románu *Rytíř Kura*.

²⁵³ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 73.

²⁵⁴ Palacký pochopitelně takto šlechtitelsky nepřemýšlel. Rakouský stát hájil pod podmínkou rovnoprávnosti jednotlivých národů, především snad právě proto, že se v něm českým zemím dostane bezpečí, na jehož zajištění se však budou podílet.

²⁵⁵ Hilbertův poměr k „české otázce“, jak ho formuloval zejména ve své publicistice, dobře shrnul Lom: „Chtěl národ samostatný, zdravý, silný. Německé panování nad námi, jak bylo uskutečněno v Rakousku pod dohledem a tlakem velkoněmeckým bylo i jemu, jako každému českému vlastenci, čímsi, čeho se náš národ musil zbavit stůj co stůj. Věděl, že je to boj na život a na smrt, a na rozdíl od toho, jak sám vždy vzrušeně a leckdy nepředloženě se potýkal, chtěl, abychom se do rozhodného období toho boje dostali plně připraveni a za nejlepších podmínek pro naše vítězství. Přejímá zbraně odpůrců, německou tvrdost a bojovnost. [...] Nenávidí měkkost národní hymny *Kde domov můj*, útočí prudce, jako by chtěl odvrátit národní neštěstí, nejen na *Masarykův ideál humanitní*, a jím vykládaný *mysl českých dějin*, ale i na *husitství* a *českobratrské* hnutí a jejich příklad. Tyto své vývody vyvrcholuje pověstným výpadem *Dosti Husa!* I pedagogika světového díla *Jana Amosa Komenského*, učitele národů, je mu protivná.“ Lom, *Jaroslav Hilbert*, s. 49–50.

²⁵⁶ To znamená ve Falkenštejnově případě zároveň prosazení se jeho samého jakožto individua i jeho projektu, tedy jeho vůdčí myšlenky, obojí je v jeho postavě, jak si dobře všimla již citovaná Buzková, skutečně ztotožněno. Jeho idea není něco, co by bylo nad ním, on ji ztělesňuje.

Mezi oběma soupeři stojí mladý následník trůnu Václav. Hilbert jej zobrazuje jako dekadentního hrdinu, zesláblého potomka, poslední výhonek starého a slavného rodu. Nejprve má zastánkyni ve své pratetě, kněžně Anežce, silné abatyši kláštera klarisek, strážkyni rodu, Otakarova odkazu a Václavových dědičných nároků na trůn. Historicky tu jde pochopitelně o svatou Anežku, v době, kdy Hilbert psal *Falkenštejna*, toliko blahoslavenou. Způsob, jakým Hilbert tuto postavu pojmal, je snad zřetelný z její následující promluvy, kterou pronášá k oběma stranám bojujícím o moc (Falkenštejnovi a Dobešovi) a k Václavovi:

Urvete si vládu, kdo chcete, zatěžte se hodnostmi, kolik jich unesete, strhněte přízeň rozhodčí, dokud trvá – vše tj. vám volno, leč pokuste se zkrátiti krále, a jsem tu! [...] Neustanu dříve, dokud se [země] nezvedne celá a jako ohromná lavina pomsty nesmete zrádce i jeho společníky! – Mé dítě, čeká tě poručenství, než zmocníš a setřeseš je se sebe; budeš možná vlečeno lstivostmi a bude ti snáseti vzrůst lidí, kteří jsou rodem pod tebou; a u české šlechty není té oddanosti ku knížeti, kterou má vrozenu německá, a ty budeš obklopeno mnohou falši; – však klid. – Při slavném popeli vašem, naši bohatýři! Při vašich hrobech, světci naši rodní! Po půltisícileté cestě výše a slávy, jež zove se náš rod! Při osudu tvém, veliký zrazený Otakare, přísahám, že syna tvého nezkrátí, aniž by dříve nedodechla ta, jíž jsi jej odevzdal!²⁵⁷

V Hilbertově kněžně Anežce se celkem spojuje obojí dědictví jejího rodu, o němž mluví, čili hrdé odhodlání jeho bohatýřů i zbožnost jeho světců. To pochopitelně provokuje její soupeřku, královnu Kunhutu: „Její zbraní jest ta hrozná, zvedlá, jako větrem pužená veliká du–še její!“²⁵⁸ Královna ji na rozdíl od své dcery, kněžice Kunhuty rozhodně za svatou nepovažuje, je podle ní „Nepřátelská, vášnivá a zlá.“²⁵⁹ Přičemž Kunhuta sama je podobně materialistická jako Falkenštejn; její materialismus se tak jako u Závěše soustřeďuje do pojmu „život“, který stojí proti pojmu „bůh“ („Zpět k modlitbě, zasvětila-li jsi život bohu. Na půdě života bojujeme my, kdož jsme na ní vytrvaly za všech dob.“) Co si myslí o „bohu“ se odhaluje například tehdy, když své dceři (která žije jako řeholnice ve stejném klášteře jako kněžna Anežka) říká: „Vrať se k bohu, kde jest tvé místo. Víím, jak on mýlí, ale chceš-li se u něho za někoho přimluvíti, učiň tak za svou svůdkyni. Ta stařena zahubí jen sebe, připravující zhoubu jiným, a vezme ve zkáze odplatu.“²⁶⁰ Máme tu tedy jakýsi pojem Boha, který plete lidem hlavu a současně s tím, jakousi mechanickou trestající silou, což je vlastně výraz pověřivosti. Kunhuta je tu určitým ozvukem postavy Mileny z Hilbertova předcházejícího dramatu *O boha* (1897). Ta je takřikajíc ztělesněním Hilbertova názoru, že ztráta víry má daleko ničivější důsledky pro ženu než pro muže. Řečeno slovy jedné z ženských postav dramatu, modlitba „není pro muže“.²⁶¹ Žena je ateismu téměř neschopna. Unést v obtížné

²⁵⁷ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 42.

²⁵⁸ Ibid., s. 86.

²⁵⁹ Ibid., s. 84.

²⁶⁰ Ibid., s. 85.

²⁶¹ Jaroslav Hilbert, *O boha. Drama o třech dějstvích*, Praha, Bursík a Kohout 1898, s. 116.

situaci samotu a beznadějnost, která z ateismu vychází, je pro ni nemožné, „padne [...] bez boha v srdci“.²⁶² Milena sama není schopna takové víry jakou má její tchyně, tedy pokorné důvěry ve všemohoucího Boha, která jí dává útěchu a ochraňuje ji před strachem. Na tom pravděpodobně Lom zakládá svou důvtipnou interpretaci Hilbertova dramatu, které je podle něj „útokem proti malověrnosti víry, ať se jakkoli vzpíná proti božskému násilí na lidské lásce.“²⁶³ Milenin pojem Boha jako trestající a ukrutné pěsti je vlastně karikaturou starozákonního Jehovy. Karikatura je to proto, že i o Něm například v jednom z Žalmů čteme: „Milostivý a lítostivý jest Hospodin, dlouhoshovívající a velikého milosrdenství. Dobrotivý Hospodin všechněm, a slitování jeho nade všechny skutky jeho.“ (Ž 145, 8–9). Milena naopak s Bohem handluje, slibuje mu, vyhrožuje atd. Pojem milosrdného Boha, který miluje to, co stvořil a jemuž se má člověk také v lásce odevzdat, jak o tom mluví jedna z postav hry, doktor Vordren, je Mileně v zásadě nepřístupný. Vordren to vykládá jako odcizení způsobené špatnou náboženskou výchovou, neboť člověk podle něj ve svém srdci touží právě po takovémto vztahu k Bohu, „všichni si přejeme jeho býti, jenže vychováním nás odcizili.“²⁶⁴ Roli v tom také hraje materialismus jejího muže, o němž se však Milena v určujících chvílích nemůže opřít a je tak jeho „obětí ... její zápas kletbou povrchnosti“.²⁶⁵ Materialismus přenesený do náboženské oblasti totiž nakonec zakládá toliko pověřivost. Je-li hysterie, patrná v jejím chování v průběhu celé hry, příčinou pojmu Boha, který si utváří, či je-li tomu naopak, je obtížné říct. Stejně tak je těžké určit, jaký pojem Boha a poměr k němu tu má sám autor. Jediný vyrovnaný člověk v dramatu je stará paní pevné a zkoušené víry, Janova matka. To jistě svědčí o tom, že Hilbert si uvědomoval blahodárnost křesťanské víry pro život člověka. Dvě mužské postavy, Milenin manžel Jan a lékař Vordren představují různý poměr k Bohu. První je principiálním ateistou, a když v jednu chvíli vyhoví prosbě Mileniny sestry, aby se s ní modlil, chápe to později jako lživé zrazení sebe sama, zrazení svého materialisticky pojatého řádu světa a mužnosti. Je to však jeden z významů oné kletby povrchnosti, již je Milena obětí. Druhý mu naopak namítá, že v sobě dusí „hlas pravdy“,²⁶⁶ je sice hrdý, ale nepoctivý a jeho postoj je stejně tak pyšný jako povrchní. Pokora a touha po Bohu jsou podle něj výrazem nejhlubšího lidství, „je to věčnost v člověku“.²⁶⁷ Vlastně tedy používá onen „důkaz“ Boží existence (tedy duše toužící po Bohu; vyjádřený slovy Žalmu: „Jakož jelen řve,

²⁶² Ibid., s. 114.

²⁶³ Lom, *Jaroslav Hilbert*, s. 10.

²⁶⁴ Hilbert, *O boha*, s. 49.

²⁶⁵ Ibid., s. 118.

²⁶⁶ Ibid., s. 113.

²⁶⁷ Ibid., s. 117.

dychtě po tekutých vodách, tak duše má řve k tobě, ó Bože. Žízní duše má Boha, Boha živého, a říká: Skoro-liž půjdu, a ukáži se před obličejem Božím.“ Ž 42, 2–3), který je pochopitelně filosoficky obtížně hájitelný, avšak pro věřícího patrně nejsilnější, protože bezprostřední. Vráťím-li se ke Kunhutě, ta vlastně o víru, na rozdíl od Mileny ani neusiluje a osobní Bůh je u ní nahrazen jakousi neosobní a mechanickou „divnou vůlí osudu“.²⁶⁸ (A stejně jako Milena činí Kunhuta ze své slabosti nejprve ctnost.) Protože ani ona nakonec sama stát nedokáže, musí se tedy spoléhat na oporu muže, jeho lásku. To je však opora navýsost vachrlatá, lidské vztahy obecně a ty partnerské zvláště jsou v Hilbertových dramatech stále ukazovány jako permanentně ohrožené (platí to i pro vztah mezi Janem a Milenou v dramatu *O boha*), ať již vzájemným neporozuměním, protikladnými vášněmi či zradou. Proto, když Kunhuta v tomto ztroskotá, padá k zemi mrtva podobně jako Milena v předchozím dramatu, což nelze považovat pouze za opakování stejného technického prostředku.

Vráťím se však k Václavovi, který se po smrti kněžny Anežky stává loutkou v zápasu Dobeše s Falkenštejnem. Když si to uvědomí, svěruje se své sestře: „Budu jistě ještě několikrát silen v životě, kdy se vzepnu všem, — ale vidím, to že budou toliko okamžiky, a zachovejme se pro ně. Moc královská nejsem, jenom její poslední krev. [...] Melancholický osud... jsme vylomeni. Jest to ten, že si nejsme osudem sami, což by bylo to nejkrásnější, že nám jím nejsou nebesa, což jest to nejhlubší, ale že nám jím jsou lidé. — Sbohem, mám potřebu zla. [...] Budu zlý a špatný, jelikož jsem zbytečný.“²⁶⁹ To může dobře být Hilbertova reflexe údělu moderního člověka (nebo údělu současných Čech), jeho slabosti, která plyne z toho, že smysl jeho životu již nedává náboženská víra, ani není schopen si ho udělit sám, a svůj osud tedy bere jako řadu nahodilostí vycházejících ze vztahů s druhými, rozličných záměrů a výsledků lidských jednání. (Je to také slabost Milenina a Kunhutina.) Potřeba zla, o níž tu Václav mluví, vychází vlastně z nudy, lhostejnosti k sobě samému i druhým, jež pramení z pocitu vlastní nicotnosti či zbytečnosti. Václav dost možná trpí onou nemocí člověka, kterou Nietzsche diagnostikoval jako „epidemii omrzlosti životem“, únavu a hnus ze života i člověka, či „znechucení sebou samým“. Nicméně jeho rozhodnutí se pro zlo se od Nietzscheho imoralismu, panské tvrdosti a jednání mimo dobro a zlo odlišuje, právě proto, že je veskrze negativní, nevychází ze síly, nýbrž ze slabosti, není to vlastně nic než nízká mstivost. Stejně tak se Václavovo rozhodnutí pro zlo liší od imoralistického osvobození se Helgy z Klímova *Utrpení knížete Sternenhocha*. U ní totiž jde o osvobození se od konvenční a

²⁶⁸ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 120.

²⁶⁹ *Ibid.*, s. 113.

pokrytecké morálky a o první stupeň sebeuvědomění, kterým musí projít na cestě k božství.²⁷⁰

Václav v citovaných slovech také pojmenovává příčinu Falkenštejnova pádu. Falkenštejn také poznává, že osudem jsou nám lidé, i když si to možná naplno nepřipouští. Když ve vězení přemítá nad svým nezdarem, dospěje k tomu, že neuspěl, protože se nakazil Václavovou slabostí: „svým nesilným žitím spletl i můj cíl, já, jenž jsem se domníval, že není už mi ani třeba moci a ubíjel její výhodu na Moravě, místo abych ji byl obrátil za přímým stečením trůnu, tady nyní tlím a po mně klid.“²⁷¹ Falkenštejn se tedy částečně dopustil stejné chyby, kterou předtím pojmenoval jako příčinu pádu Přemysla Otakara II: „Král Otakar měl všecky vlastnosti krále, až na jedinou: střeziti bedlivě své nepřátele při hlubokém pohrdání jimi. Co mne se týče, byl jsem však vždycky ochoten jej omluviti. Měl podkopníky moci poměrně významnější, než na jaké svou velikostí mohl býti připraven.“²⁷² Podle Pynsenta se v českém národním mýtu „stal tento impozantní muž jak českým Alexandrem Velikým (jinými slovy podobal se mu pýchou), tak symbolickou obětí zrádné šlechty a především Habsburků, neboť byl poražen Rudolfem Habsburským v bitvě na Moravském poli.“²⁷³ Hilbert ve Falkenštejnově hodnocení králova pádu tedy spojuje obojí, snad klade větší důraz na to první, těžko si totiž představit, že za jeho přehlíživým a lehkovážným postojem k nepřítelům je něco jiného než klamná pýcha. I když je zjevné, že Falkenštejn pýchu obecně nezavrhuje. Zdá se však, že Hilbert nepřijal za svou interpretaci Palackého, který „Přemyslův pád přičítá [...] více nevěrným přátelům, zrádným nepřítelům a závistivým Němcům než Přemyslově osobní aroganci, a tím polemicky popírá zprávy očitého svědka Dalimila.“²⁷⁴ Falkenštejnovo ochabnutí vůle k moci a Otakarovo podcenění nepřátel jako důvod jejich pádu lze také dát do souvislosti s Nietzscheho myšlenkou o tom, jak je pro toho, kdo má vůli k moci a chce si ji uchovat, důležité mít silného protivníka čili nepřítel, který jeho vůli klade odpor:

²⁷⁰ Hilbertův Václav také odpovídá Patočkově charakteristice podzemního člověka z Dostojevského *Zápisků z podzemí*: „Podzemní člověk se trápí tou základní skutečností, že druzí jsou mu peklem, že jej odcizují sobě, ale toto odcizení že tvoří zároveň celý obsah jeho vlastního života, tak že se od nich nemůže odpoutat. [...] Druzí jsou mu záminkou k tomu, aby se ‚bavil‘ drážděním, ponižováním jich. Ponižováním nikoli ze zlomyslnosti, nýbrž z pochopení vlastní prázdnoty a nicoty.“ Podzemní člověk se podle Patočky vyznačuje „zápornou průměrností“. To znamená, že jeho vztahy k druhým jsou určeny distancí od nich, snahou je předstihovat či jim naopak bránit v úspěchu. Takto žije v „anonymní konkurenci všech“. Přičemž, „Je-li mou podstatou, mým bytím tato konkurence, pak jsem vskutku v plném smyslu bez všeho vlastního obsahu. Mučivost podzemního stavu je v tom, že anonymita, v níž většina lidí stále a pohodlně žije, je u podzemního člověka *pochopena*, aniž se jí může vzdát a jí ze sebe svléci. [...] Podzemní člověk je bez ‚vlastností‘, nemá nic pozitivního, nepochybného, neodvolatelného: vždyť každé jeho určení je dáno zvenčí, ale zároveň je jeho dílem – je nesvobodně svobodný, ‚odsouzen ke svobodě‘.“ Jan Patočka, „Kolem Masarykovy filosofie náboženství“, in *Češi I, Sebrané spisy Jana Patočky* 12, ed. Karel Palek a Ivan Chvatík, Praha, Oikuméné 2006, s. 366–422; 380–382.

²⁷¹ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 117.

²⁷² *Ibid.*, s. 105.

²⁷³ Robert B. Pynsent, *Pátání po identitě*, přel. Blanka Hemelíková, Praha, H&H 1996, s. 204.

²⁷⁴ *Ibid.*, s. 211.

Jiným triumfem je naše produševnění *neprátelství*. Tkví v tom, že dokonale chápeme cenu toho, že máme nepřátele: krátce, že jednáme a usuzujeme naopak, než jak jsme jednali a usuzovali dříve. Církev přála si za všech dob zničení svých nepřátel: my, my immoralisté a odpůrci křesťanů, spatřujeme svou výhodu v tom, že jest církev... I v politice je nepřátelství teď duševnější – mnohem chytřejší, mnohem rozvážnější, mnohem *šetrnější*. Skoro každá strana vidí svůj sebezáchovný zájem v tom, aby protivná strana úplně nepozbyla sil; totéž platí o velké politice. [...] V odporu teprve cítí se nutnou, v odporu teprve *znutní*... [...] Jsme plodni jen za cenu, že oplýváme protiklady; zůstaneme mladými jen za předpokladu, že si duše nehoví, že netouží po klidu. Nic nám není cizejší než ona žádoucnost zašlých časů, žádoucnost ‚klidu duše‘, křesťanská žádoucnost; [...] Zřekneme se velkého života, zřekneme-li se války.²⁷⁵

Hilbertův Falkenštejn je možná přímočařejší než Nietzsche a nepřátelství, o němž mluví, možná není tak produševnělé, nicméně tu jde o totéž. Slabost, již se Falkenštejn nakazil od Václava, je ustrnutím, ochabnutím vůle k moci, stavem bez odporu. A to samé je nakonec Otakarova blahosklonnost k nepřátelům, jejich podcenění.²⁷⁶

Ochabnutí Falkenštejnovy vůle k moci, možná přispělo ke ztrátě jeho obezřetnosti, ale, jak už řečeno, bezprostřední příčinou jeho pádu je žena.²⁷⁷ Kunhuta jej zrazuje poté, co se dozvídá, že on chce trůn pro sebe a Václava zamýšlí odstranit. V Kunhutě spolu zápasí matka a milenka²⁷⁸ a Falkenštejnovu jednání považuje za zradu. Později však přiznává, že když

²⁷⁵ Nietzsche, *Soumrak model*, s. 27–28.

²⁷⁶ Pokud jde o to, co Nietzsche píše o církvi a nepřátelích, tedy že si ta vždy přála jejich zničení, to je asi v politickém ohledu pravda. Nicméně je to v rozporu s Evangeliiem a vlastně celým Novým Zákonem. Dále, křesťan skutečně touží po klidu duše tedy životu v pokoji, nicméně pro vážného křesťana je celý život duchovním bojem s nepřitelem. Jinak řečeno, také křesťan vede svou válku. Tento boj bojoval i sám Ježíš a to nejen na poušti. Klid duše není stavem, který se jednou dosáhne a pak trvá, nýbrž se o něj musí, jak o tom čteme i ve svědectvích svatých, stále znovu bojovat. Pochopitelně křesťan se vlastně nemůže ani těmito drobnými vítězstvími holedbat, neboť to by znamenalo, že jich vlastně ani nedosáhl (nadto nejsou jeho dosažením, nýbrž darem Boží milosti), snad se z nich ale může radovat a být za ně vděčný. Trvalý či věčný pokoj je možný až ve slávě Boží. Na tohoto nepřítel se pochopitelně nevztahují slova o neodpírání zlu či milování nepřátel. Jak se to však má s křesťanskou láskou k nepřátelům, k níž vyzývá Ježíš a jak se liší od hodnoty, kterou nepřátelům připisuje Nietzsche? Je zřejmé, že Nietzsche spojuje hodnotu nepřátelství s vlastní změnou, odlišností. A to funguje takřikajíc obousměrně, člověk se stal jiným a to od čeho se odlišil, zaujal k tomu distanci, je mu nepřátelské. Zrovna tak každá proměna člověka či jeho obrácení, vzbuzuje nepřátelství v druhých, ať již je jejím motivem závist, vzájemné soupeření a srovnávání se či cokoli jiného. To je zkušenost, kterou najdeme vyslovenou v Žalmech, a nepřekvapí, že zejména v těch kajících, které jsou vlastně Žalmy obrácení či vnitřní proměny. Srov. například: „Pročež nepřátelé moji veselí jsouce, sílí se a rozmnožují se ti, kteří mne bez příčiny nenávidí. A zlým za dobré mi se odplacující, činí mi protivensství, proto že dobrého následuji.“ (Ž 38, 20–21). Žalmista očekává v této situaci pomoc od Boha: „Nebo na tě, Hospodine, očekávám, ty za mne odpovíš, pane Bože můj.“ (Ž 38, 16) Ježíš je jako obvykle radikálnější (a, jak jsme viděli, Nietzsche v tom s uznáním viděl jádro křesťanství): „Ale jáť vám pravím: Milujte nepřátele své, dobrořečte těm, kteří vás proklínají, dobře čiňte nenávidícím vás, modlete se za ty, kteříž vás utiskují a vám se protiví.“ (Mt, 5, 44) Odlišnost je tedy překlenuta otevřenou láskou; křesťan milující své nepřátele je pravým Božím dítětem ba dokonce se připodobňuje Bohu, když ve své lásce překonává jisté přirozené náklonnosti: „Abyste byli synové Otce svého, kterýž jest v nebesích; nebo slunci svému velí vzhoditi na dobré i na zlé, a déšť dává na spravedlivé i nespravedlivé. Nebo milujete-li ty, kdož vás milují, jakou odplatu máte? Zdaliž i publikáni téhož nečiní?“ (Mt 5, 45–46).

²⁷⁷ Podle Deutschmanna v tom, že Hilbert v Závišovi a Kunhutě ukázal pár, v němž je spojení obou jeho členů tragické, spočívá originalita Hilbertova díla, jež ho odlišuje od předchozích zpracování. *Allegorien des Politischen*, s. 336.

²⁷⁸ S tímto dilematem se potýká také Hálkova Kunhuta: „Což prohrěšilo těm se lúno mé, / že z něho narodil se Václav syn? / O, bože – smysly mé se rozprchly – / bez porady jak sirotek jest duše má / můj Záviš matku ve mně proklíná: / o rci, mám zavražditi Václava, / a já to udělám. Co zvolit mám? / Či dýky snad či jed, či britký meč? / O řekni, čím, a já to vykonám!“ Hálek, *Záviš z Falkenštejna*, s. 58–59. Kunhuta se skutečně, byť „po velikém boji“, rozhoduje být spíše manželkou: „Pryč, matko, ustup choti Závišově!“ (s. 60) Záviš však

Falkenštejna nechala uvrhnout do žaláře, byla to od ní „šílenost“, neboť spolu s ním uvrhla do žaláře „i svůj život“: „Nemám, Falkenštejne, nikoho, nemajíc tebe a nejsem ničím, nejsouc tvojí.“²⁷⁹ Svoji zradou ztratila svou moc, své postavení, syna i lásku. Vztah Falkenštejna a Kunhuty představuje Hilbertovy názory na vztah mezi oběma pohlavími a spojení erotického a osudového. Jedním z jeho aspektů je zmíněný obraz historie jako osudové ženy, který nyní dostává svou doslovností význam tragické ironie, historie jako by ho chytila za slovo. Osud a erotickou lásku navíc spojuje i to, že v obou je zahrnut podíl náhody i volby. To je obsaženo ve Falkenštejnových slovech ke Kunhutě, že spolu půjdou „k té slavnosti nás dvou přísouzených a přísuzujících se“.²⁸⁰ Vlastní Falkenštejnova tragédie však spočívá v tom, že oba milenci si v podstatě nerozumí.

To je jedno z určujících témat Hilbertovy *Viny* (1896), které se navíc objevuje i ve výstupech obou manželů v dramatu *O boha*. Ve *Vině* jsou nepochopení a různé obtíže v komunikaci hlavní příčinou osamocení ústřední postavy. Mína tu naráží na nepochopení či přesněji vyloženou lhostejnost matky zklamané životem, které svou povahou připomíná zemřelého otce. Stejně tak jí příliš nerozumí ani její bratr, kterému je záhadou, jak její povaha tak také její chování, jež vychází ze svědomí obtíženého proviněním tedy ztrátou panenské čistoty ještě téměř v dívčím věku, o čemž bratr však nemá ponětí. V tom se také nachází hlavní zdroj komunikačních obtíží mezi oběma milenci. Potíží, které vycházejí z toho, že Hošek nechce nebo nemůže rozumět jejím náznakům a nápovědím, přičemž ona není schopna mluvit než právě v nich, protože si není jistá, zdali mu může důvěřovat. Jinak řečeno, zdali se Hošek skutečně odlišuje od 99 mužů ze sta, kteří jsou jen hrubými a žárlivými kořistníky. Jindřich Vodák se pozastavoval nad tím, že pakliže si on jako divák celkem brzy domyslel povahu Míminy viny, musel si ji domyslet i Hošek a „úmynlé, umělé odkládání Mímina přiznání“ mu přišlo jako „špatně motivované“: „Mína byla schopna a měla příležitost mluvit, činila určité a spádné rozběhy k tomu, jež byly přerušeny většinou mechanicky příchodem

nedůvěřuje tomu, že se v ní v rozhodující chvíli, po odstranění Václava, neprobudí mateřský pud čili „že se v ní nezbouří tygřice, jež pomstí dítě své.“ (s. 82) Rozhoduje se ji proto zabít, ještě před odstraněním Václava. Což také provede. Sílová a Vostrý to vykládají: „Když Závíš nasype Kunhutě do poháru místo léku jed, je to od Hála určitě dostatečně motivované. A nejen tím, že šílená Kunhuta může být Závíšovi reálně nebezpečná. Zabíjí v ní současně zosobněnou výčitku související s jeho odhodláním zlomit jakoby přirozený řád věcí. Přirozená totiž je nejenom matčina láska ke královskému synovi, které už není Kunhuta schopná, přirozené je Václavovo právo na otcovský trůn: obojí v Hálkově tragédii souvisí. V tom smyslu je Hálek ve své hře o Závíši z Falkenštejna – v prudkém kontrastu k Hilbertovi – *obhájcem legitimacy*.“ Jaroslav Vostrý a Zuzana Sílová, „Závíš z Falkenštejna: Je hrdina totéž co silný jedinec“, *České drama a český hrdina*, Praha, AMU a Kant 2017, s. 65. To je jistě důvtipná interpretace.

²⁷⁹ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 118–119.

²⁸⁰ *Ibid.*, s. 93. Při návštěvě Falkenštejna ve vězení popisuje svou situaci Kunhuta analogicky: „Odstrčena a odstrkující se, opuštěna sebou samou.“ (s. 120)

někoho třetího nebo nějakým vynuceným, za vlasy přitaženým, pomocným psychologickým obratem.“²⁸¹ Pokud jde o to první, divák se možná dovtípí povahy Míniny viny dříve než Hošek, ale to nemusí být bráno jako nedokonalost, neboť jeho perspektiva je odlišná, není do Míny zamilovaný. Jinak řečeno, možná tu Hilbertovi šlo více o to ukázat, jak je porozumění tomu, co nám druhý říká ovlivněno tím, co k němu cítíme, stejně tak jako přáními, předsudky, a konvencemi, které působí v našem vědomí. Pokud jde o to druhé, Mínino odkládané přiznání je možná, aby byla posílena dramatická, někdy zdržovaná zásaha zvňjšku, nicméně to může být vlastně celkem realistické a navíc tu jde především o psychologickou motivaci. Tedy, že i Mína sama si je do jisté míry záhadou, že si tak úplně nerozumí. Ukazuje se to na jejích obtížích vyrovnat se se svým poklesem ve vlastním svědomí. Mína zápasí s tím, nakolik je za poklesek odpovědna sama a nakolik vina za něj padá na druhé. Nadto se navíc potýká s tím, nakolik je pro ni možné vyrovnat se s vinou ve vlastním svědomí (tedy uklidňovat své svědomí vnitřním utrpením) nebo je-li nutné vyznat vinu druhým a před nimi se tak za ni kát, žádat druhé o odpuštění. To první možná není bez toho druhého možné (a celý tento rozpor mezi soukromým a veřejným zůstane nerozřešen až do konce, neboť sebevražda, k níž se nakonec Mína uchýlí, je jak soukromým tak i veřejným činem), nicméně Mína se svou zpovědí otálí (i když je k ní nucena výhrůzkami bývalého milence) nejen kvůli své hrdosti, ale především proto, že nedůvěřuje možnosti lidského porozumění. Lidem jsou podle ní schopni porozumět toliko psi: „Vidíš, měla jsem psa – Ilgo se jmenoval – a i toho mně vzali, protože věděli, že mně rozuměl. – Byl tak hodný! – Když mně někdo ublížil, objala jsem vždy to zvíře, sklonila jsem hlavu na jeho měkkou hlavičku a jemu jsem si postěžovala. – Rozuměl mně, protože nebyl člověk.“²⁸² Zvířata člověka nesoudí. Porozumění, o němž tu Mína mluví, je však také bezeslovné, její skepse k lidskému porozumění může být tedy částečně jazyková; zejména v tom smyslu, nakolik je lidský jazyk, který je veřejný, schopen vyjádřit lidské nitro, tak, aby to pro druhého bylo pochopitelné. Karel Eysselet-Klimpély přesvědčivě ukázal, v jakém rozsahu Hilbert ve svém dramatu čerpal ze hry Hermanna Sudermanna *Domov* (Heimat, 1893) a že se pravděpodobně inspiroval také *Osamělými dušemi* (1891) Gerharta Hauptmana.²⁸³ Domnívám se však, že vlastní význam Hilbertovy hry spočívá právě v tom, jak se mu povedlo představit hlavní hrdinku našlapující na tenkém ledu lidských vztahů se vším, co je ohrožuje.

²⁸¹ jv. [Jindřich Vodák], „Jaroslav Hilbert: Vina“, *Literární listy* 17, 1. 10. 1896, č. 22, s. 367–376; 373.

²⁸² Jaroslav Hilbert, *Vina*, 5. vyd., Praha, Bursík a Kohout 1920, s. 35.

²⁸³ Karel Eysselet-Klimpély, *Německé drama let devadesátých na českém jevišti a jeho vliv na drama české*, Praha, vlastním nákladem 1926, s. 124–131

Vztah Závise a Kunhuty je nadto založen na falši a postranních úmyslech. Je-li v některých tragických mýtech o lásce jako například ve Wagnerově *Tristanu a Isoldě* obsažena vůle milenců obětovat se jeden pro druhého, Hilbertovi milenci spíše neváhají obětovat jeden druhého, byť se jejich motivy liší.²⁸⁴ Falkenštejn vyčítá Kunhutě, že jej obětovala, nicméně on sám byl připraven udělat totéž, kdyby to bylo třeba pro dosažení jeho cíle: „Kunhuta... přimkne se, anebo zachce-li se jí odporu: sud' potom bůh, koho bude třeba obětovati“.²⁸⁵ Falkenštejnův názor na poměr silného muže k ženě je zřejmý z jeho následujících promluvy: „Neboť, Kunhuto, my dva, ty a já, jsme jedině rozenými králi. Zrovna hmotně přesunuje se království do mne, a vše, co jest na majestátu podstaty krásy, vidím zase zastupováno tebou. Beze mne byla jsi jen vdovou, kterou smýkal osud, proti mně budeš ničím, jež ke všemu zdrtím, ale se mnou jsi králová.“²⁸⁶ Muž je tedy tvůrcem díla, jež žena, přijme-li je za „společné“, zkrášluje. V opačném případě je soupeřkou. Proti takovému poměru k ženě se stavěl například Masaryk. Ten trval na tom, že „Muž a žena jsou si rovni. Jsou mezi nimi různosti, ale nikoliv takové, že by se smělo mluvit o nerovnosti přirozené“²⁸⁷ Žena a muž si podle Masaryka jsou rovni fyzickou silou (žena je fyzicky silná jinak než muž), duchovně, mravně i rozumově. Přičemž nerovnost mezi nimi „není přirozená, [...] ale vyvinula se historicky. [...] stala se [...] chyba veliká potlačením ženy.“²⁸⁸ S tím souvisí i Masarykovo odmítnutí všemožných ideálů ženy: ženy jako ochránitelky lásky, ženy jako od přírody povoláné matky, ženy jako tvůrkyně domácnosti, zrovna tak jako představy o ženě jako spasitelce či o záhadnosti a tajuplnosti ženy. Žádoucí vztah mezi mužem a ženou pak popisuje jako „vzájemnost“, která „nechce obětí“.²⁸⁹ A ideálem je pro něj „čisté manželství“, které je „nejintimnějším přátelstvím: je to vrchol asociace, naší dobou tak pěstované a chválené. Asociace duší. Nemůže býti intimnější asociace, než mezi mužem a ženou.

²⁸⁴ Lásku jako celé odevzdání se druhému, které si však nárokuje opětování, chápe Hálekova Kunhuta. Záviseovi tak říká: „Boháč jsi ty, jen chudá žena já. / Nuž dej mi srdce své, ať také něco mám. Nežádám víc, avšak ne také míň. / Neb lásky tvé si váží žena víc, než všechněch lesklých skvostů králová.“ Nebo: „Miláčku můj, jsem celá tvá. / Nuž řekni v náhradu: I já jsem celý tvůj“. Hálek, *Záviš z Falkenštejna*, s. 16–17. I přesto, že jí Závise ujistění o své lásce dává, jak již bylo řečeno, v rozhodující chvíli u něj zvítězí jeho chtění být králem a Kunhutu jako možnou překážku svého úsilí otráví. Protože Kunhuta je ochotna své lásce k Záviseovi přinést za obět svého syna, snad by se v jejím případě dalo skutečně mluvit o „hybris“ její vášně, jak to naznačují Vostrý a Sílová. „Závise z Falkenštejna Je hrdina totéž co silný jedinec?“, s. 63. Soudcem by tu pochopitelně nebyl Závise, nýbrž sám autor.

²⁸⁵ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 49.

²⁸⁶ Ibid., s. 94.

²⁸⁷ T. G. Masaryk, „Moderní názor na ženu“ [1904], in: F. F. Plamínková (ed.) *Masaryk a ženy. Sborník k 80. narozeninám prvního prezidenta republiky československé T. G. Masaryka*, I, Praha, Ženská národní rada 1930, s. 61–69; 62.

²⁸⁸ Ibid., s. 63.

²⁸⁹ T. G. Masaryk, *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*, II, 7. vyd., Praha, Čin 1948, s. 232.

Manželství ženě i muži musí být vyšším vývojem. V manželství začíná se nový život, pokračuje se ve vývoji nadindividuálním.“²⁹⁰ Masarykův ideál čistoty vyrůstá z jeho odporu proti dualismu těla a ducha/duše, jejich rozpolcení, které je podle něj stejně tak přítomno v „křesťanském ideálu asketickém“ jako v libertinství. Láska se podle Masaryka „nesmí ztotožňovat s pohlavním pudem“,²⁹¹ před jehož „absolutizací“ ať již v moderní filosofii (např. Schopenhauer), psychologii či medicíně varuje. Čisté manželství má nakonec podle Masaryka ženu i muže osvobodit, ne od sebe navzájem, nýbrž „na jedné straně od zvířecosti, na druhé straně od dekadentní zkaženosti.“²⁹² Na Hilbertovo pojetí vztahu Falkenštejna a Kunhuty by se částečně dala vztáhnout Masarykova slova formulovaná nad Goethovým *Faustem*: „Goethe nemá ještě ponětí o ženě samostatné, nemá ponětí o lásce a manželství dvou bytostí milujících, ale také spolu myslících a pracujících. [...] titánský nadčlověk snese jen ženského podčlověka, vždyť právě tím se cítí nadčlověkem nejživěji.“²⁹³

V Hilbertově pojetí muže (Záviše) jako tvůrce a ženy (Kunhuty) jako jeho pomocnice/spolutvůrkyně se také možná odráží obdiv, který měl ve svém mládí k Ibsenovi. Přímé svědectví o něm najdeme zejména v jeho stati „Tváří v tvář Ibsenovi“ z roku 1900. Tato stať je také důležitá proto, že se v ní ukazuje Hilbertovo tehdejší pojetí tragédie, jež nese významné nietzscheovské stopy a je relevantní pro *Falkenštejna*. Tragédii si člověk podle Hilberta stvořil „z citění a pro pocit své síly“ a za její podmínku považuje „chuť výzvy“ tedy „populárně: chuť po pokoušení osudu, nepopulárně: osudná podstata síly samé.“ Přičemž „tato radostná chuť, jež vyzývá zlo světa jako svého nepřitele, na němž by zakoušela svoji moc, musí být vrozena tomu, kdo tragedii tvoří, i tomu, kdo ji podanou má vskutku žítí.“²⁹⁴ Stejně jako pro Nietzscheho je tedy i pro Hilberta tragédie přitakáním životu, jeho ospravedlněním. Rovněž tak tu zlo světa nelze brát morálně, nýbrž nietzscheovsky imorálně (v případě Falkenštejna je to zlo kramářských a prospěchářských Čechů). Nadto pro Hilberta

²⁹⁰ T. G. Masaryk, „Mnohoženství a jednoženství“, in *Masaryk a ženy*, s. 78–96; 90.

²⁹¹ T. G. Masaryk, *Otázka sociální.*, II, s. 93.

²⁹² Ibid., s. 92. K Masarykově pojetí lásky srov. např. Robert B. Pynsent, „Národ, nic a láska (Pokus o Masaryka)“, in *Ďáblové ženy a národ. Výbor z úvah o české literatuře*, Praha, Karolinum 2008, s. 179–200.

²⁹³ T. G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, in *Spisy T. G. M.*, 8, ed. Jan Zouhar, Helena Pavlincová a Jiří Gabriel, Praha, Masarykův ústav AV ČR 2000, s. 146. Fraškovitý úděl ženy, která odejde z manželství (jenž jí sice poskytuje materiální zabezpečení, odsuzuje ji však do role pečovatelky o blaho manžela), aby dala průchod svému uměleckému geniu, kritizuje Machar v básni „Marie Wiltova“. Ačkoliv její umělecký život je plný úspěchů, pocta a sláva, zahrnuje obětování lásky a stává se tak životem „nežitým“. Machar si představuje její poslední chvíle před sebevražedným skokem ze čtvrtého patra a po něm následovně: „Jak hořce asi rozhlédla se / po zašlém, takhle žitém čase, / jakou as struskou bezcennou / jí byly pocty, velikost sláva, / ta náhrada, již božství dává, / za odřeknutá srdce práva, za mladost šumně ztracenou! // Ne, nedopadlo její tělo / na kámen dvorku; ono hřmělo ve vyčítavém chropotu / kams jinam. Ku geniu svému / a k tomu božství ukrutnému, / své slávě klnulo a jemu / a nežitému životu.“ J. S. Machar, „Marie Wiltova“, *Zde by měly kvést růže. Lyrická dramata (1891–1894)*, Praha, Šimáček 1894, s. 65–71.

²⁹⁴ J[aroslav]. Hilbert, „Tváří v tvář Ibsenovi“, *Volné směry* 4, 1900, č. 1, s. 1–12; 2.

je stejně jako pro Nietzscheho výrazem vůle, neřkuli vůle k moci. Hilbert také opakuje Nietzscheho myšlenku, že tragedii zničila Sokratova (a tím Platónova) filosofie, přičemž možnost pro její znovuzrození spatřuje v následujícím: „Ten těžký zápas jedince o sebe sama a v sobě samém, jehož jsme svědky i činiteli, přímo sahá po tragedii, bude také její a poskytne jí ještě slávy, že přezáří snad všechny periody předešlé.“²⁹⁵ To lze snadno spojit s individualistickým Falkenštejnem, v němž se ztělesňuje úsilí o osobní svobodu se snahou o dosažení svobody národní. A o nic jiného podle Hilberta nakonec nejde u Ibsena, kterého právě proto vidí jako velkého tvůrce moderní tragédie: „tento osobní zápas za člověka svobodného v sobě a svobodného k celku, za toho občana budoucí třetí říše, jejímž svazem má být právě tato komplikovaná svoboda, jejímiž dozorčími orgány bude pravda, a jediným zákoníkem zodpovědnost sobě samému, ten zápas hluboko ponořený do člověka, vyvolal ovšem vlastní nový pojem tragiky, již dlužno nazvat Ibsenovou.“²⁹⁶ Takový pojem svobody je znovu nietzscheovský. Hilbert vidí Ibsenovy individualistické postavy jako oběti. Význam jejich oběti spatřuje v tom, že padly: „Za nás i budoucí! Za nové řády! Za ty, jež nebudou, mrzkým sevřením člověka, ať sobectvím celku, ať chatrností jeho života, jako dosud! Již budou na pravdě, na svobodě, na zdraví zbudovány a nebudou urážet nikoho důstojnost!“ Podle Hilberta tak hrdinové a hrdinky Ibsenových dramát umírají za svobodnější společnost, která bude více respektovat důstojnost a autonomii jednotlivých osob. „Nové řády“, k nimž Ibsenova dramata ukazují, mají podle Hilberta být harmonií hned v několika ohledech: „budou jí mezi možnostmi a mezi vůlí, mezi duchem a tělem, mezi svobodou mojí a svobodou druhých, mezi zákony, jež uznávám a mezi životem, jenž, když mi dán, musí být v správě mé.“²⁹⁷ Takto je možné nakonec chápat smrt Míny z *Viny*, vlastně i Mileny z *O boha* a nakonec, jak ještě uvidíme, snad i tu Falkenštejnovu.

Práce ženy a muže na společném díle, oběti, které zahrnuje, či různé vztahy a konflikty mezi vůlí k moci a láskou jsou obsaženy hned v několika Ibsenových dramatech. Relevantní mi přijdou zejména tři z nich.²⁹⁸ Ibsenův *Brand* je kromě uvedených témat pro mou práci důležitý, protože jeho titulní postava je vůdcem.²⁹⁹ Třebaže, jak uvidíme později,

²⁹⁵ Ibid., s. 4.

²⁹⁶ Ibid., s. 10.

²⁹⁷ Ibid., s. 11–12.

²⁹⁸ Tato dramata nebyla v době vydání *Falkenštejna* ještě přeložena do češtiny, Hilbert je však mohl znát v německých překladech. *Brand* byl přeložen do němčiny hned několikrát, první německý překlad je z roku 1872. *Stavitel Solness* byl přeložen 1893 a *John Gabriel Borkman* v roce 1897.

²⁹⁹ Sám Ibsen přiznal v dopisu Petru Hansonovi, že jedním z popudů k napsání *Brandu* pro něj byla národní frustrace: „Když jsem přijel do Kodaně, padl Dybbøl. V Berlíně jsem viděl slavnostní vjezd krále Viléma s trofejemi a s kořistí. V těchto dnech ve mně začínal růst ‚Brand‘ jako plod. Když jsem přišel do Itálie, bylo tam vykonáno jednotné dílo bezmeznou obětavostí, zatímco doma—!“ Henrik Ibsen, *Hry V. Próza, články, projevy, dopisy*, ed. Radko Kejzlar, přel. Milada Lesná-Krausová, Břetislav Mencák, Praha, SNKLHU 1960, s. 315.

bližší je například Lomovu Mojžíšovi než Falkenštejnovi. Brandovi jde o celost osobnosti, chce být „všecek svůj“ a jeho zásadou je „všechno nebo nic“. Odmítá tedy veškerý kompromis. Tomu odpovídá i jeho pojem Boha. Zavrhuje vlídného a mírného Boha lidu, proti němuž staví silného Boha, který si žádá silného člověka, aby v něm poznal svůj výtvar, „Adamův mladý, silný zjev!“³⁰⁰ S tím je v souladu i jeho pohled na Krista. V něm vidí hrdinu vůle, který, aby naplnil své povolání, tedy Boží vůli, neváhal opustit své nejbližší a položit život za jejich svobodu čili spásu. Takto je Ježíš Kristus pro Branda příkladem hodným následování. Kristus podle něj netrpěl pro lidskou malost, lidi slabé vůle. Trpěl naopak pro silné. Neboť právě lidé pevné vůle, kteří jsou schopni přinášet oběti, jsou schopni stát se „deskou, kde by Bůh moh psátí.“³⁰¹ Jinak řečeno, individuální vůle je tu v souladu s vůlí Boží a stejně tak i odpovědnost k sobě samému splývá s odpovědností vůči Bohu. Potíže, které jsou v Brandových přesvědčeních obsaženy, jsou odhaleny v nejednoznačném závěru dramatu. Před tím, než Brand zahyne v lavině, ptá se Boha: „Rci mi, Bože, v smrti tmách; – / stihne spásy aspoň prah, / kdo má vůle quantum satis –?“ Na což se mu dostává odpovědi: „On jest deus caritatis!“³⁰² To lze vykládat dvojím způsobem. Bůh chce od člověka, aby se oddal celou vůlí svému povolání, jak mu sám rozumí, a učiní-li to člověk, Bůh je k němu milosrdný. Jinak řečeno Bůh chce od člověka velké věci a proto je milosrdný. Takto by Brandova smrt byla vítězstvím, dosažením spásy. Druhá interpretace je k Brandovi mnohem méně příznivá. Znamenalo by to totiž, že se svou tvrdostí v Boží vůli zmýlil a jeho tvrdost k sobě i druhým je s Bohem lásky v rozporu. Pravdu by pak měli ti, kdo Brandovi vytýkali, že Bůh je milosrdnější než on. A mohli by se při tom opírat o určitý výklad starozákonních slov, která Ježíš připomíná farizeům: „Milosrdenství chci a ne oběti.“ (Mt 12, 7) Sám Brand mluví o tvrdé Boží lásce a Kristovo utrpení je mu toho dokladem. Pravá láska podle něj přichází až po vítězství vůle. Celé toto drama se dá číst jako Brandovo drama duchovního znovuzrození, cesta do vlastního srdce. A v tom nakonec spočívá i jeho vůdcovství; Brand se řídí pobídkou své ženy Agnes: „obrozen sám, obrod' jiné, / spása teď či skon ti kyne; – / konej dílo zodpovědné!“³⁰³ Brand se jako vůdce odlišuje od Falkenštejna, který vlastně chtěl druhé podříditi pouze své vůli. Brandovi jde o rozvoj individuí, jejich osvobození. Jeho cílem není jakési blaho celku, kterému by se jednotlivci měli podříditi. Jako Mojžíš (a také Lomův Mojžíš) chce vyvést zástup z otroctví, cílem je svoboda, která se zakládá na celé vůli,

³⁰⁰ Henrik Ibsen, *Brand. Dramatická báseň o pěti dějstvích*, přel. Karel Kučera, Praha, Otto 1908, s. 42.

³⁰¹ *Ibid.*, s. 345.

³⁰² *Ibid.*, s. 347.

³⁰³ *Ibid.*, s. 88.

odmítání model a zahrnuje oběti. Jde mu o to, přivést lidi na cestu, kterou kráčí on sám. Lidé se však rozhodují pro pohodlnější cestu životní praktičnosti a hmotného zisku bez obětí. Brand tedy zůstává osamocen a zástup se vrací zpět do otroctví.

Branda pobídla k vůdcovství jeho žena, která, když se pro něj rozhodla, mu dala přednost před hedonistickým Ejnarem. V manželství s Brandem spatřuje cestu ke spáse a manžel je pro ni přítelem, bratrem i učitelem. Branda chce následovat, neboť muž je podle ní ten, kdo ženu vede a povznáší. Brand však chápe jejich cestu jako společnou. Agnes nezakolísá ani ve chvíli, kdy má obětovat Brandovu úkolu, život jejich dítěte. Brand v ní vidí anděla, kterého mu seslal Bůh, aby mu ukázal správnou cestu. Jinak řečeno, vidí v ní inspirátorku svého díla, která ho nadto přivedla k němu samému: „tys mi v první chvíli metu / ukázala, tvůrčích vznětů / pravou říš, mne strhla s letu, / jímž jsem hřímal v nebes bář, / učíc, abych schýlil skráň / v sebe do niterných světů.“³⁰⁴ Agnes Branda na společné cestě dokonce předejde, když se vzdá všeho, co jí zbylo po jejich mrtvém synovi. Agnes to učiní po jistém vnitřním boji, avšak právě touto obětí dosahuje vítězství, konečného osvobození a spásy, když tím „skončila [...] dílo“, umírá.³⁰⁵ Pro Branda se tak stává příkladem toho, že „vítězem, kdo všechno ztrácí.“³⁰⁶ A slouží mu jako výzva k tomu, aby i po její smrti pokračoval ve své cestě. *Brand* nám tak ukazuje možnost společné (avšak zároveň individuální) cesty obou manželů a jejich spolupráce na díle. Není to tak, že by se žena muži pouze podrobovala z manželské povinnosti a krásnila jeho dílo, její role je aktivnější.

Jedním z hlavních témat Ibsenova dramatu *Stavitel Solness* (1892) naopak je, že aby jeden z manželů uskutečnil své povolání, musí ten druhý obětovat to své. Vzestup a úspěch jednoho je podmiňován pádem druhého. Vzestup Solnesse jako stavitele byl umožněn teprve po požáru domu, kde s rodinou bydlel, tento požár však zničil jeho ženě „její životní úkol“ být matkou a vychovatelkou.³⁰⁷ Sám Solness, který jde za svým povoláním, musí jako Brand přinášet oběti. Za svůj profesní úspěch platí především „vlastním štěstím, ale také štěstím jiných lidí.“³⁰⁸ Jeho manželka žije po tom, co ztratila oba syny, životem povinnosti a tak víceméně chápe i svou lásku k Solnessovi. Sklání se před vůlí manžela, stejně tak jako před jakýmsi „vyšším řízením“, jak nazývá onen požár.³⁰⁹ Vědomím povinnosti a poslušností se částečně podobá Agnes z *Branda*, v jejím případě se však nejedná o duchovní cestu ke

³⁰⁴ Ibid., s. 182.

³⁰⁵ Ibid., s. 238.

³⁰⁶ Ibid., s. 239.

³⁰⁷ Henrik Ibsen, *Stavitel Solness. Hra o třech dějstvích, Hry IV*, ed. Radko Kejzlar, přel. Božena Ehrmannová, Břetislav Mencák a Jan Rak, Praha, SNKLHU 1959, s. 367–447; 413.

³⁰⁸ Ibid., s. 412.

³⁰⁹ Ibid., s. 429.

svobodě. Sám Solness se podobá Hilbertovu Falkenštejnovi, věří totiž, že „jsou na světě vyvolení, vybraní jedinci, kterým se dostalo té milosti, moci a schopnosti si něco *přát*, *toužit* po něčem, *chtít* něco – tak usilovně a tak bezvýhradně, že toho nakonec *musí* dosáhnout.“³¹⁰ Solness je tak ve vztahu k druhým jakýmsi nietzscheovským pánem, druhé si podvoluje a využívá je. Panské však není jeho svědomí, není dostatečně tvrdý (silný), aby ho nehryzalo. Na chorobnost jeho svědomí ho také upozorňuje Hilda Wangelová. A v jejich rozhovoru se dozvídáme o Solnessově obdivu k jednomu druhu nietzscheovských plavých bestii, tedy Vikingům. Právě ti měli „robustní svědomí“, které jim umožnilo po drancování, pálení, zabíjení a kořistění žen doma zasednout ke stolu a s chutí hodovat. Hilda Solnessův obdiv k Vikingům sdílí. Lásku pak chápe v rámci vůle k moci, tedy jako vzájemné podmaňování si a podřizování se. V Solnessovi vidí, či spíše chce vidět, silného muže. Solness v Hildině dravčí povaze a mládí spatřuje lék na své chorobné svědomí (a snad také impotenci). Vztah k Hildě mu má pomoci v souboji s mladými, z jejichž konkurence má takový strach, doslovně i symbolicky vyjádřený závratí, která ho přepadá ve výškách, a tak mu brání do nich stoupat. V mladých nadto vidí odplatu za své hříchy a za vzpouru proti Bohu. Solnesse tedy můžeme brát za příklad toho, jak podle Nietzscheho člověka oslabilo křesťanství, když jeho svědomí obtížilo vinou. Také Hilda není čistou pohankou. „Slabé“ svědomí či soucit se v ní projeví ve chvíli, když váhá, může-li Solnesse ukořistit jeho ženě.

Výrazem lásky Solnesse a Hildy a jejich společným dílem má být stavba „vzdušných zámků“.³¹¹ Za tímto klišé se skrývá pojem lásky jako transcendence. Solness nejprve stavěl kostely, aby tak pracoval ke cti a slávě Boží. Chápe, že pro to byly nutné ony oběti. Děti mu Bůh vzal, aby se „nemohl obírat ničím jiným.“³¹² V tom nakonec spočívá význam a svoboda jakékoli askese. Nicméně Solness se Bohu postavil, chtěl být „svobodným stavitelem“ a stavět domovy pro lidi. Chtěl se stát ve svém oboru stejným tvůrcem jako je Bůh v tom svém. Jedná se tu tedy o zpupnost moderního architekta, jehož dílo není službou. Solness chtěl pyšně stavět své domovy pro lidi, pak se však uvědomil, že ti je k tomu, aby byli šťastni, nepotřebují. Šťěstí se zkrátka bere odjinud. Proto své dílo Solness považuje za prázdné, nemá žádný smysl, je to pouhá hmota, toliko užitkový předmět a výraz architektovy pýchy, proto nakonec tvrdí „Nic jsem vlastně nepostavil.“³¹³ Jeho dílo ho nakonec taky nestálo žádnou obětí. A jak jsme viděli už v *Brandovi*, ani svoboda ani láska nejsou bez oběti možné,

³¹⁰ Ibid., s. 417.

³¹¹ Ibid., s. 442.

³¹² Ibid., s. 441.

³¹³ Ibid., s. 442.

Solnessova představa svobody tak byla pouhou iluzí. Naopak stavby, které chce Solness stavět spolu s Hildou jako dílo jejich lásky, mají být to „nejkrásnější na světě“. Nemají tedy již být „jen“ úzce pojatou službou Bohu, ani výrazem pýchy architekta a jeho marnivým soupeřením s ostatními, zároveň však se již stávají něčím, protože jako dílo lásky přesahují každou užítkovost a dostávají smysl. Takové dílo tedy nevzniká z vůle k moci ale z moci lásky. A tak lze rozumět i významu věží, které na stavbách mají být, a na nichž chce Hilda „stát a shlížet na ostatní.“³¹⁴ Není to totiž výrazem pýchy, povyšování se, nýbrž právě perspektivou lásky, která je vymaněna z mechanické každodennosti, jež na vše pohlíží jen prizmatem užitku a vede k onomu soupeřivému kořistění. Nejedná se tu ani o vzpouru proti Bohu. Solness se při svém výstupu na vrchol postaveného domu, k němuž se odhodlává po druhé v životě (při prvním výstupu k Bohu pronesl ona vzurná slova), chystá k Bohu promluvit takto: „Slyš mne, velkomocný pane, – sud’ nyní o mně, jak za dobré uznáš. Ale já už teď chci postavit jen to nejkrásnější na světě.“³¹⁵ Solness sice v tragickém závěru hry z vrcholu spadne a zabije se, avšak Hilda to chápe jako naplnění jejich díla („teď je dílo dokonáno“) a vlastně i symbolickou (sexuální) konzumaci jejich lásky.³¹⁶ Takto to ovšem chápe jen ona sama, ostatní v tom vidí jen Solnessův nezdar, což svědčí o vydělovací moci erotické lásky.

Téma lásky a vůle k moci a především konfliktu mezi nimi hraje ústřední roli v Ibsenově dramatu *John Gabriel Borkman* (1896). Hlavní postava hry, bývalý bankovní ředitel se stejně jako Solness či Falkenštejn považuje za vyvoleného. Jako vyvolený trpí kletbou průměrných. Co průměrní chápou jako jeho provinění, považuje on sám (vlastně nietzscheovsky), za jednání nutně vycházející z jeho individuality. Sám o tom říká: „Ale nikdo neví, proč jsem se provinil. Proč jsem se *musel* provinit. Lidé nechápou, že jsem *musel*, protože jsem byl sám sebou – protože jsem byl John Gabriel Borkman, – a ne někdo jiný.“³¹⁷ A proto také odmítá jakýkoli interpersonální či společenský aspekt své viny, jediný, proti komu se nakonec provinil, byl, podle něj, on sám. Borkman byl fanatikem moci, byť ji chtěl užívat pro blaho druhých: „Všechny prameny moci v téhle zemi jsem si chtěl podrobit. Všechna bohatství, která v sobě tajily hory a lesy a země a moře – všechna jsem si chtěl podmanit, získat moc a zabezpečit tím blahobyť pro mnoho, mnoho tisíc ostatních.“³¹⁸ Svou úlohu tedy chápe podobně jako Falkenštejn. A na cestě za svým cílem musí obětovat lásku

³¹⁴ Ibid., s. 435.

³¹⁵ Ibid., s. 443.

³¹⁶ Ibid., s. 446–447.

³¹⁷ Henrik Ibsen, *John Gabriel Borkman. Hra o čtyřech dějstvích, Hry V*, s. 77–155; 129.

³¹⁸ Ibid., s. 120.

k ženě (to ho také částečně spojuje s Falkenštejnem). Borkman to bere jako oběť „vyšším zájmům“, ty však nejsou nesobecké: „Musel jsem buď zvítězit, nebo padnout.“³¹⁹ Žena, již se byl nucen vzdát, a pak se oženil s její sestrou, to vidí jinak. Jeho jednání chápe jako „strašlivý zločin“ a „velký smrtelný hřích“. Co tím míní, Borkmanovi vysvětluje: „Zabil jsi ve mně milostný život. [...] Chápeš, co to znamená? V bibli se mluví o záhadném hříchu, pro který není odpuštění. Nikdy dřív jsem nemohla pochopit, co se tím myslí. Teď to chápu. Ten velký, neodpustitelný hřích, – to je hřích vraždy milostného života v člověku.“³²⁰ Onen záhadný a neodpustitelný hřích, o němž tu Ella Renheimová mluví je hřích či rouhání proti Duchu svatému (srov. např. Mt 12, 31). Luther (předpokládám, že Ella je stejně jako Ibsen lutheránka) tento hřích vykládal jako odpor k Božímu milosrdenství, tedy jako nevíru v odpuštění hříchů. Ella jde vlastně za to, Boží milosrdenství předpokládá lásku, je to tedy odmítnutí Boží lásky. Ella tu tedy myslí podobně jako svatý Augustin či svatý Tomáš Akvinský, podle nichž byl Duch svatý láskou mezi Otcem a Synem. Přičemž podle svatého Pavla: „Láska Boží rozlita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého, kterýž dán jest nám.“ (Ř 5, 5). Borkman se tedy v očích Elly provinil tím, že ačkoliv ji miloval, odmítnul lásku jako Boží dar/milost, který do srdce člověka vlévá Bůh skrze Ducha svatého. A protože láska je vztahem, nevzdal se lásky jen v sobě, nýbrž zabil lásku i v ní.

Zdá se, že Ella příliš nerozlišuje mezi láskou jako *caritas/agape* a láskou erotickou. Přičemž právě Borkmanův život byl mocí érotu, totiž žárlivostí přítele, na jehož pomoc byl ve svých mocenských ambicích odkázán, výrazně ovlivněn. Kvůli tomuto příteli se Borkman vzdal Elly, ten ho však nakonec zradil, což způsobilo jeho pád. O moci erotické lásky také mluví jedna z postav hry (způsobem, který se dosti blíží *Falkenštejnovi*) jako o silách „které přikazují dvěma lidem svázat navzájem své životy nerozlučně a bezohledně.“³²¹ Borkmanovo provinění tak můžeme chápat i v tomto významu, tedy, že se nepodrobil příkazu érotu. Ať tak či onak Borkman odmítl lásku pro touhu po „moci a slávě“, hmotě (rudným žilám) a bohatství. Jeho život byl od té doby umíráním. Ella vidí jeho provinění jako tak závažné, že mu prorokuje: „nikdy nezískáš cenu, kterou jsi požadoval za tu vraždu. Nikdy se nedočkáš vítězného vjezdu do své studené, temné říše.“³²² Borkman to uznává a umírá na infarkt. Spojíme-li to se Solnessem, můžeme snad říct, že Ibsen (stejně jako například Wagner v Prstenu Niebelungově) ve svých pozdních dramatech (zmínit se tu je možné ještě například

³¹⁹ Ibid., s. 118.

³²⁰ Ibid., s. 119.

³²¹ Ibid., s. 138.

³²² Ibid., s. 153.

o *Heddě Gablerové* [1890] či o *Když my mrtví procitneme* [1899]), dochází k tomu, že hlavní mocností života není vůle k moci nýbrž moc lásky.

Falkenštejn a Kunhuta vlastně toužili kráčet a tvořit spolu podobně jako tomu bylo u Branda a Agnes, postrádali však jejich vzájemnou důvěru. Jejich vztah ukazuje mnohé z toho, jak lásku chápala Hilda Wangelová, tedy jako vzájemné podmaňování si a podřizování se. Oba Hilbertovi partneři se asi nejvíc blíží Borkmanovi, když buď byli připraveni se provinít (Falkenštejn) anebo se provinili (Kunhuta) oním „strašlivým zločinem“, jak to Borkmanovi vysvětlovala Ella Renheimová. Kunhuta podle Falkenštejna nese hlavní vinu za jeho konec i nezdar jeho vize samostatných Čech, protože ho obětovala, ačkoliv: „Tebe jsem miloval, jak milují muži. Neporozuměla’s.“³²³ Co to však znamená? Falkenštejn svou lásku, tedy přesněji to, čím mohla a měla být Kunhutě, a jak ji ona zradila, vysvětluje: „Míti od druhého podporu pro den a objetí pro noc; mítí od téhož vše, co zvu svým, od prvního místa první hlavy v zemi, až do štěstím zářícího pychu v očích; býti jím, čím jsem, ba býti jím i nad sebe ještě, – pro něho ale mítí jenom žádání a v čas pak ránu smrtelnou –: hle co ona [tj. jejich láska] byla.“³²⁴ To je láska skoro posvátná, které se snad blížila láska Branda a Agnes. A je pochopitelné, že Kunhuta, jak sama přiznává, je bez ní ničím. Podobá se to i noční milostné scéně ve Wagnerovu *Tristanovi a Isoldě*, kde se oba milenci vzájemně jeden druhému dávají a jeden druhého vlastní, přičemž ve svém milostném spojení jsou vytrženi ze dne, světa a nakonec symbolicky zanikají i jejich individuální identity dané jejich jmény. To je však možné až po tom, co se navzájem ujistí o identitě toho druhého, jeho jménu a tedy i výlučnosti jejich milostného spojení jako spojení dvou osob.³²⁵ Ve Falkenštejnových slovech je však příliš monologičnosti a málo vzájemnosti, tedy uznání druhého, jež je základem nezbytné důvěry. Ačkoliv se Falkenštejn snaží naznačit, že se Kunhutě dal celý, těžko zapomenout na jeho vůli k moci a všelijaké předchozí postranní úmysly, které jsou s tímto vyznáním v rozporu. Wagnerovsky řečeno, jeho láska byla příliš poznamenána a porušena mocí dne a světa. A těžko se lze také ubránit dojmu, že v tomto svém ideálu Kunhutě toliko předepisuje roli. V tom všem se nakonec shrnuje tragédie obou milenců. Falkenštejn pak Kunhutě velkomyslně odpouští, smíří se s ní a ona umírá. Přičemž ta je ve své smrti vlastně podobnou obětí kletby povrchnosti a vnitřní prázdnoty jakou byla Milena z *O boha*.³²⁶

³²³ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 125.

³²⁴ *Ibid.*, s. 124.

³²⁵ Vycházím zde ze Scrutonovi interpretace Wagnerovy opery v jeho knize *Death-Devoted Heart*.

³²⁶ Hilbertův poměr ke vztahu mezi mužem a ženou, jak se objevuje v celém jeho díle, dobře postihl Lom. Ten podle něj vychází především z toho, jakou roli hraje v celém dramatikově světónázoru (a tedy i jeho díle) „mužnost“, která „byla jeho čestným štítem ve vztahu k ženě, k společnosti, k světu, k Bohu.“ V mužnosti spočívá „hybná síla myšlenky a díla“, mužnost je mu nositelkou „světového řádu „ a „podmínkou osobnosti“.

Když Falkenštejn poznává, že jeho život byl lži a jeho královský sen pouhou domýšlivostí, že pro ostatní nic neznamena a je všemi opuštěn („Tady nyní zmirám, rozplasklé nic, a prst se nepohne v prostorách Čech! Jakoby byly jen čekaly, až padnu, – i s mými přátely zapomněly na mne!“)³²⁷ rozhoduje se alespoň zemřít jako král. Svého bratra vyzývá, aby se nevzdával, což samozřejmě znamená Falkenštejnovu smrt:

Ty, bratře mne msti! Ty, jehož krev jest mojí krví a jenž jsi byl cílům mým druh! Ve vzdor a v boj! Opevni se, drž! Zažehni odpor odvahou svou, když všechných klesla, a nenech mne nemstěna! Kde muž chce, zázraky se dějí, – snad vzmužíš i ostatní a zvedneš celou vlast! Můj život, život samostatných Čech! Nad mojí mohylou vztýč tento druhý! Jest-li ale, jak k hanbě se zdá, není v této zemi budoucnosti mužných potřeb, a nechá-li tě osamělého bojovati za její lepší mžik, – co jest tu život?! – ; svůj i můj si dej zaplatiti si draze, a propadlý náš svět nechť zdaní vrahů krev!³²⁸

Falkenštejnova smrt není mučednictvím a možná není ani obětí. Obojí by pro něj zřejmě bylo výrazem slabosti a nemožnosti. Pakliže je obětí, rozhodně se nejedná o oběť nesobeckou. Podle Nietzscheho je nesobecká oběť v podstatě nesmyslem neřkuli lží. Když kritizuje pojem „nezainteresovanosti“ (jeden z ústředních pojmů etiky a estetiky nejen u Kanta a Schillera, ale také u Schopenhauera), údajně nesobeckého jednání z lásky a „chvály obětujícího“ píše: „Avšak kdo vskutku přinesl oběť, ví, že za ni něco chtěl a dostal – možná něco od sebe za něco jiného od sebe –, že zde dával, aby jinde měl více, snad aby vůbec byl více, nebo se alespoň jako ‚více‘ cítil.“³²⁹ Hilbertův Falkenštejn se s tím shoduje, byť Hilbert možná čte Nietzscheho poněkud přímočaře politicky. Také Falkenštejn za svou oběť něco chce a snad i dostává. Ve své smrti se nevzdává sebe sama, nýbrž se naopak potvrzuje a to hned v několika ohledech. Domnívá se, že ve své smrti dosahuje oné královské velikosti a s ní spojené slávy, kterou se mu v životě dosáhnout nepodařilo. Kromě toho, když doufá, že jeho smrt bude výzvou ke vzpouře a pomstě, aranžuje si jí své znovuzrození či se tak stává nesmrtelným.³³⁰

„Je to autorsky sebevědomý egocentrismus ploditele, soustředění všech paprsků světa ve vlastních nervech. Je to svaté sobectví, téměř neschopné vidět správně to, co je mu cizí, a vcítovat se do něčeho jiného, než čím je autor sám bytostně zaujat a stržen, ať zálibou či odporem, ale vždy každým záchvěvem duše, každým napojením krevních vlásečnic.“ Mužnost pak podle Loma zakládá u Hilberta vztah k ženě, která je její „nejsvětlejší a nejpokrokovější“ stránkou: „Vychází sice z mužně rytířského uctívání jejího něžného půvabu, na němž se muž prohřešuje s osudovou přirozeností svou přímočarou drsností, ne-li hrubostí. Zná ženu takřka jen v okruhu mužské potřeby citové, intelektuální i smyslové. Ale od prvního kroku na divadlo ve *Vině* uznává Hilbert, že také ona má svůj samostatný citový život a právo, uspořádat si jej po svém. Ovšem je to právo tragické, nepřimkne-li se žena ve vzájemně rovnocenném vztahu k muži, kterého miluje, to jest, jemuž se zcela a ve všem vzdává, šťastna tím, že může být na prospěch jeho dílu.“ Silné a samostatné ženy se podle Loma u Hilberta objevují později, zejména v jeho komediích. Lom, *Jaroslav Hilbert*, s. 39–40.

³²⁷ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 117.

³²⁸ Ibid., s. 132.

³²⁹ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 124. Tato Nietzscheho myšlenka je samozřejmě součástí jeho celkové kritiky křesťanské morálky stejně jako Kantova kategorického imperativu a jejich nároků na nepodmíněnost a univerzálnost.

³³⁰ Něco podobného najdeme u biskupa Mikuláše v Ibsenových *Nápadnicích trůnu*, který je podobným machiaveliánem, žijícím mimo dobro a zlo jako Falkenštejn. Je to však především intrikán zhrzených ambicí a resentimentu. Mikuláš sní o tom, že by se mu mohlo jeho intrikami podařit, aby oba Hákon a Skule, kteří oba

To plyne z jeho důsledného ztotožnění sebe sama se samostatnými Čechami, smrtí tedy dává jen své tělo (tedy přesněji jen jeho část), za nějž chce navíc draze zaplatit, nikoli sebe celého. Jeho smrt je tak mohutným přitakáním životu a její účinky se blíží tomu, jak Nietzsche vymezoval léčivou moc antické tragédie, byť zde jde více o zkázu individua vykoupenou nadějí v přetrvání státu a národa (který je vlastně v duchu Hilbertova materialismu Falkenštejnovým novým tělem) než potěšení ze zkázy hrdiny tváří v tvář poznání nezničitelnosti vůle. Hilbertův Falkenštejn jako národní vůdce odpovídá svým životem i smrtí myšlence Roberta B. Pynsenta, že „český kult vůdců [...] je zřejmě založen na myšlence selfmademanů, kteří se povznášejí nad bahno utrpení.“³³¹

Portrét selfmademana, a také vůdce, podal Hilbert ve svém románu *Rytíř Kura* (1910). Eponymní hrdina románu, „případ světového vyniknutí české osobnosti“,³³² se domohl velkého bohatství a slávy díky průmyslovému vynálezu, který učinil ještě jako mladý a neznámý technický úředník. A díky své genialitě bohatství dále rozmnožoval a byl pak i vyznamenán rytířstvím. Je příznačné, že tento velkopřemyslník podniká v oblasti železa, tedy průmyslu dravě se rozvíjejícího v průběhu druhé poloviny devatenáctého století. Vzhledem až k magické moci, kterou disponuje či je ovládán, tu lze také připomenout magického kováře Héfaista či Přemysla Oráče, orajícího železným pluhem (který jí na železném stolci), který rovněž disponoval jistými magickými schopnostmi, jak o tom bude řeč v kapitole o Dvořákově *Knížeti*. Obojí činí z Kury významného protagonistu, pokud jde o tradiční i moderní české vůdce. Kurův úspěch má však svou odvrácenou stránku, kterou je osamocení. Vypravěči vysvětluje: „Hodím se právě jen k tomu, [...] abych sedal sám v poloprázdných restauracích hotelů a abych večer přemýšlel o tom, jak ráno zastavím myšlenku, která mne nutí, kořistiti ze světa.“³³³ Kořistění ze světa, které ho pohání a činí úspěšným, je však zároveň předmětem jeho strachu. Tím je obava, z toho co nazývá „msta hmoty“, tedy, že hmota, které se zmocňuje, se obrátí proti němu. To pochopitelně nemůžeme chápat jako obavu z přírodní katastrofy či majetkového krachu jeho majetku. Jde tu o to, jak jeho kořistnictví a jeho výsledky, tedy materiální bohatství a moc, představuje překážku

chtějí královský trůn, museli vládnout spolu a ani jeden z nich by tak nedosáhl velikosti, která by přesáhla velikost jeho samého. O svém „díle“ přemýšlí jako o perpetuu mobile: „To by byl čin, kterým by se udělal konec, to! To by bylo vykonati největší svůj skutek v své poslední hodině! Kola, závaží a páky roztočiti v běh duši vévody i krále, tak je roztočiti, aby jich nezastavila žádná moc na zemi; mohu-li to, pak žiju dále, žiju ve svém díle – a dojde-li na to, pak je to snad, co se nesmrtelností nazývá.“ Henrik Ibsen, *Nápadníci trůnu. Historická činohra o pěti dějstvích*, přel. Jaroslav Vrchlický, Praha, Sfinx B. Janda 1929, s. 83.

³³¹ Pynsent, *Pátrání po identitě*, s. 227.

³³² Jaroslav Hilbert, *Rytíř Kura*, in *Sebrané spisy Jaroslava Hilberta*, III, Praha, Československé podniky tiskařské a vydavatelské 1923, s. 8.

³³³ *Ibid.*, s. 18.

v jeho vztazích s druhými lidmi. Tedy možnosti mít s lidmi jiné vztahy než ty, které jsou založeny na obchodu. A jde tu především o možnost lásky:

Jiný muž může prostě se dostavit k té, již miluje; může dát každé potřebě svého citu tvar; může skládati, skládati k milovaným nohám vše, co má, kdežto já, sotvaže se přiblížím, otrávím každé srdce, a na otázku lásky odpoví mi z očí ženy vždy jen odlesk zlata, které leží nakupeno za mnou! Mohu snad kupovati, ale nezískám, mohu připoutati, ale nemám, mohu držeti, ale nejsem vlastníkem, a co je horšího: nemohu ani odměňovati, jak bych si přál, neboť bych odměnou zaručeně ničil tu, kterou musím vidět nezištnu, mám-li býti šťasten!³³⁴

Kura tedy jasně odlišuje majetnictví od daru lásky a svou finanční moc považuje za kletbu, která mu činí lásku nedostupnou. Tato kletba však není toliko příčinou jeho nemožnosti dosáhnout lásky, nýbrž přináší zkázu všem, kdo se octnou v jeho blízkosti. To však není ani tolik jeho vina, ale těch, kteří kletbě podléhají, a to i přes veškerou démoničnost Kurovy moci. Vysvětluje nám to vypravěč: „Ne on, nýbrž my jsme vinni, ne jeho moc, ale naše lakota všemu chtěla, a mne nikdo nikdy nesvede, abych po Kurovi hodil kamenem.“³³⁵ Společnost, v níž Kura žije, již se sice straní, avšak v ní nemilosrdně vítězí, se podobá kramářskému národu Čechů, jímž tak opovrhoval Falkenštejn; její členové jsou poháněni hamižností a závistí (ta je nakonec hříchem ďáblovým, což vrhá světlo na povahu Kurovy démoničnosti), a buď se Kurou nechají koupit, nebo se ho snaží přechytračit a v souboji s ním prohrávají. Vinu za svůj neúspěch pak ovšem svalují na něj. Hilbertova démonologie hmoty se dá dobře spojit s jeho materialismem ve *Falkenštejnovi*. Slovy jednoho z „poražených“, advokáta Testy, který Kurovi vlastně prodá svou ženu: „Zcela něco jiného určuje náš život, než krása našich tichých přání. Je tu předem naše nesvoboda a pak naše chtivost, které rozhodují.“³³⁶ Kurova „vina“ za zkázu ostatních (včetně milované ženy, která nejprve zešilela a pak zemřela po té, co jí daroval veškerý svůj majetek) spočívá v tom, že je tím, čím je, byť se přemáhá, aby jím nebyl.³³⁷ Vzpomeneme si tu na Nietzscheova slova o tom, že silní nemůžou za to, že jsou silní. Kura se tím podobá také Ibsenovu Borkmanovi. Rozdíl tu však spočívá v tom, že on se přese všechnu vůli k moci nechce vzdát lásky. Nicméně okolí mu nerozumí stejně tak jako nerozumělo Borkmanovi, Falkenštejnovi či jak Nietzscheho otroci soudili pány jako zlé a snažili se v nich vzbudit špatné svědomí. Nadto Kurovo svědomí je samo poznamenáno „otrockou morálkou“ čili křesťanstvím. Kura to vysvětluje vypravěči:

Vykládati vám snad, kolik viny jest na mně, kolik jí je ve mně a kolik v strašné skutečnosti, že jsem bohat! [...] A kdo by všechno ještě chtěl, abych se mu ospravedlňoval, já, jehož život byl jediné zapření zla, jediná šetrnost k ubohosti bližních, jediný ohled na svět a jeho bezbrannost! Věříte skutečně, že

³³⁴ Ibid., s. 57.

³³⁵ Ibid., s. 93.

³³⁶ Ibid., s. 133.

³³⁷ Ibid., s. 141.

jsem ji zničil z rozkoše a ne z lásky, nevěříte mi snad, že jsem stokrát neobrátil v rukou dar, nežli jsem jí ho podal, v obavě, aby ji neroztrhl? [...] ale bože můj: do mého mozku vhnět ještě zoufání, do něho ještě hlod, do něho ještě výčitky, kdy jest tam beztoho tolik bolesti, že pod ní zšílím.³³⁸

Hilbertův román se dá možná číst také jako satira na zbohatlíky, kteří neumějí s majetkem, kterého rychle nabyli, nakládat. Jsou příliš poháněni chamtivostí, postrádají jakoukoli obchodní rozvahu a chybí jim jakékoli ctnosti, které by jim umožnily majetek uvážlivě spravovat. (Vzpomeneme si, v čem Palacký spatřoval hlavní vadu Čechů. Kura, který sám tuto vadu nemá, může být také proto považován za jejich vůdce.) Proto neúspěšní nakonec také Kurovu moc démonizují. Možná lze jít tak daleko a říct, že když ostatní Kuru démonizují, činí z něj svého druhu obětního beránka. Házejí na něj vinu za svůj pád, za své neúspěchy v soupeření s ním, chtěli by však být stejně úspěšní jako on. Přičemž on je zároveň outsider a zároveň ztělesněním jejich aspirací. Pochází ze skromných poměrů, z nichž se sám vypracoval, současně je však šlechticem v době, kdy se bohatá buržoazie snažila šlechtu napodobovat (znovu si tu vzpomeneme na Palackého). To, že Kura moc bohatství démonizuje sám, na tom nic nemění. Ironií tu také je, že Kurova láska je vlastně v románu ta nejupřímnější, zatímco u ostatních postav se jedná o kořistění, soupeření o trofeje, záletnictví a pokrytectví mnohého druhu. V jistém smyslu se v románu objevuje i první náznak Hilbertova odklonu od nadčlověčství ke spořádanému a sebevědomému měšťanství, byť ještě s určitým ironickým nádechem. Poslední věta vypravěče románu totiž zní: „Opouštěje ji [tj. jeho manželku] pak, pohlédl jsem ještě do jejích očí něžným a hlubokým pohledem, který jí jistě řekl, jak ji mám rád; načež však odebral jsem se tam, kam mne to teď celým srdcem táhlo, mne malého, všedního, bezvýznamného a matoucího se člověka – než zdaž také špatného? – —: do dětského pokoje, kdysi Emilina [vypravěčova sestra, která spáchala sebevraždu, jež souvisela s Kurovým působením], odkud zazníval Aniččin [vypravěčova dcera] smích.“³³⁹ I když to pochopitelně také můžeme číst jako tragickou obnovu.³⁴⁰

Kura sám ke konci románu zmizí neznámo kam. Naopak jedna z nejodpornějších postav románu, cynický, misantropický a prospěchářský advokát Testa se stává majitelem Kurova velkostatku a je „na skoku vzdáti se kanceláře a oddati se politické kariéře.“³⁴¹ Dalo by se to chápat jako Hilbertův bezděčný komentář o tom, jaké politické vůdce by Češi mohli mít a jaké fakticky mají. Závěr *Falkenštejna* nám vlastně jen dokresluje žádoucí typ českého

³³⁸ Ibid., s. 142–143.

³³⁹ Ibid., s. 152.

³⁴⁰ K zakončení románu mi přijdou jako přiléhavá následující Lomova slova o Hilbertovu poměru k rodině: „I když se nedal spoutat nikdy žádnými ohledy, cítil se vždy příslušníkem rodinného řádu, rodiny jako buňky národního celku a lidské civilisace, jak on to vnímal a cítil.“ Lom, *Jaroslav Hilbert*, s. 12.

³⁴¹ Hilbert, *Rytíř Kura*, s. 148.

vůdce, jak si ho Hilbert představoval. Podle Buzkové byla Falkenštejnova smrt jeho jediným velkým činem. Falkenštejn považuje spíše za gaunera než hrdinu: „jedině ve smrti ukázal se velkým. V životě nebyl více než průměrným zrádcem a násilníkem, jakých znají dějiny bez počtu.“³⁴² Buzková náležitě považuje většinu jeho jednání za nemravné a jeho velikost ve smrti pro ni tedy znamená velikost mravní: podle ní poprvé jedná nesobecky a obětuje se pro národ (v mojí interpretaci je naopak jeho smrt výrazem stejného sobectví jako jeho život). Dobeš je podle ní mravně vyšší, protože „své zvrácené myšlenky odnárodnění sloužil alespoň zcela nezištně.“³⁴³ Hilbertovo pojetí české otázky v dramatu Buzková celkově odmítá: „Doufal asi, že se mu podaří objeviti ony příčiny, jež nenapravitelně zadržely český vývoj. Charakterizuje Hilberta, že je hledal zcela v zevních poměrech. Nepojal českou otázku ideově, nýbrž mocensky. Nezáleželo mu na tom, jak se utvářel národní duch, k čemu šel a po čem bažil, ale co se dalo na trůně. Zápas Vítkovců s Přemyslovci rozhoduje mu o celé národní budoucnosti. Pojetí zcela materialistické, poněvadž upírá významu mravním silám a podrobuje osudy národů a celého lidstva pouhé náhodě.“³⁴⁴ Buzková, jejíž myšlení nese zřetelné masarykovské stopy, tu vlastně ve svých výhradách přesně, ačkoliv negativně, pojmenovává podstatu Hilbertovy polemiky s Masarykem. Dějiny národů podle Hilberta nejsou plánem Prozřetelnosti, nýbrž výsledkem bojů o moc, v tomto smyslu jsou skutečně dílem historické „náhody“. Nadto Masarykův ideál humanity a v něm obsažený důraz na mravnost v tomto boji pro Čechy zjevně nepředstavuje příliš mocnou zbraň. Ba naopak. A to nakonec ukazuje i samotný závěr Hilbertova dramatu. Mladý Janovic, který je v dramatu téměř ztělesněním ctnosti (jistě ústupky jí činí tehdy, když se s nelibostí podřizuje autoritě otce, což samo se ovšem dá také považovat za ctnostné), zabíjí biskupa Dobeše se slovy: „Poprvé v životě, co jedním úkladně. S tebou však nelze jinak.. Mějž své!“³⁴⁵

³⁴² Buzková, „Drama Jaroslava Hilberta“, s. 164. Podobné hodnocení najdeme u Sílové a Vostrého: „Z odstupu času se etické zázemí Falkenštejnových záměrů, byť směřujících podle Hilberta k upevnění a rozšíření českého státu, objevuje v jiném světle. Podmínkou zdaru takového úsilí měla přece být vražda legitimního následníka trůnu... Nejsme tu blízko morálce podle smutně proslulého hesla ‚účel světi prostředky‘? A když začleníme Hilbertovu hru – pamětliví data jejího vzniku – na začátek 20. století, nemůžeme se vyhnout úvahám o tom, nakolik podobné myšlenkové podhoubí připravovalo všechno to, co učinilo z onoho století, dobu Hitlera i Stalina a epochu masového vraždění. Není třeba v té souvislosti ocenit Hádkův v zásadě konzervativní ‚legitimismus‘.“ Sílová a Vostrý, „Je hrdina totéž co silný jedinec?“, s. 73. Myslím, že při srovnávání Hilbertova Falkenštejna s Hitlerem či Stalinem je třeba být opatrnější. Jistě Falkenštejn se ztotožňuje se samostatnými Čechami stejně jako Rudolf Hess ztotožňoval Hitlera s NSDAP a s Německem, když 10. září 1934 na stranickém sjezdu v Norimberku prohlásil: „Die Partei ist Hitler. Hitler aber ist Deutschland, wie Deutschland Hitler ist.“ Nicméně od ctižádostivého a machiavelistického Falkenštejna oddělujícího morálku a politiku a vedeného ideou samostatnosti Čech je k masovému vraždění přece jen dost daleko.

³⁴³ Buzková, „Drama Jaroslava Hilberta“, s. 171.

³⁴⁴ Ibid., s. 173.

³⁴⁵ Hilbert, *Falkenštejn*, s. 134.

Viktor Dyk: *Posel* (1907)

V dramatu Viktora Dyka *Posel* podobný mladík jako byl Hilbertův Janovic, Petr Skalník, takto morální zábrany odhodit nedokáže, což v kontextu hry rozhodně nelze považovat za projev síly. Jméno této postavy je dvojitým odkazem na jméno apoštola Petra. Petrovo příjmení Dyk pravděpodobně vzal z Bratrského vyznání, které mohl nejpravděpodobněji znát ve vydání Josefa Procházky z roku 1869. V poznámce k prvnímu odstavci „Osmého článku“ tu čteme: „Svatý Augustin v výkladu na svatého Jana dí: Ne skála od Petra (to jest skalníka), ale Petr (to jest skalník) od skály, jako ne Kristus od křesťana, ale křesťan od Krista se jmenuje.“³⁴⁶ V Dykově dramatu se, jak uvidíme, objevují (ironické) odkazy jak k povaze apoštola Petra, tak i přímo k některým evangelijním scénám. A vidíme to již na jeho úvodní charakteristice: „silný mladý muž, pohyby jeho jsou v kontrastu s pohyby Tomáše Roha, v jehož sousedství stojí; jsou však tlumeny pietou“³⁴⁷ Jinak řečeno, stejně jako apoštola Petra ovlivňoval přítomností Ježíš svou fyzickou přítomností, svými slovy a jednáním, tak Petra Skalníka jednak ovlivňuje Ježíš duchovně, když působí v jeho svědomí, ale svou fyzickou přítomností, slovy a jednáním, ho přímo ovlivňuje Tomáš Roh, který mu především svým příkladem ukazuje, co to znamená následovat Krista, čili žít podle Božího zákona.³⁴⁸ Právě

³⁴⁶ Josef Procházka (ed.), *Konfessi Bratrská, aneb Počet z víry a učení, i náboženství Jednoty Bratří Českých*, Praha, vl. nákladem 1869, s. 49. Když Ježíš pojmenovává rybáře Šimona Petrem („I jáť pravím tobě, že jsi ty Petr, a na též skále vzdělám církev svou, a brány pekelné nepřemohou ji. Mt 16, 18), po té, co ho Šimon vyzná jako Krista, hraje si se slovy (řecké Petros je blízké slovu petra, skála, stejně jako aramejské Kefa, jak Ježíš Petra původně nazval [J, 1, 42] znamená kámen či skálu), ale možná v pojmenování projevuje trochu humoru vzhledem k Šimonově povaze a jeho schopnostem. Petr místy není zrovna nejchápavější (například, když je svědkem Ježíšova proměnění [Mt 17, 4], dokonce neví, co mluví [Mk 9, 6]; zpočátku nerozumí umývání nohou a brání se mu [J 13, 6–11]), Ježíše se často vyptává na význam jeho slov či různé aspekty jeho učení. Petrovi nechybí horlivost a odhodlání, v rozhodující chvíli je však malověrný (za Ježíšem vyjde po vodě, ale začne se topit [Mt 14, 28–31]. Ježíše se snaží odradit od nebezpečné cesty do Jeruzaléma, přičemž Ježíšova reakce, když se od něj odvrátí, je, jak uvidíme, relevantní pro Dykovo drama: „Jdi za mnou satane, ku pohoršení jsi mi; nebo nechápáš těch věcí, kteréž jsou Boží, ale kteréž jsou lidské. Tedy řekl Ježíš učedníkům svým: Chce-li kdo za mnou přijíti, zapřij sebe sám a vezmi kříž svůj a následuj mne.“ (Mt 16, 23–24). Petrova odhodlanost a zároveň neschopnost plně porozumět tomu, co se děje, se projevuje ve chvíli, když vytrhne Ježíše z rukou nepřátel a usekne ucho služebníkovi nejvyššího kněze Malchusovi, přičemž Ježíš ho zarazí se slovy: „Schovej meč svůj do pošvy. Což nemám píti kalicha, kterýž mi dal Otec.“ (J 18, 11). Petr také Ježíše třikrát zapře, ačkoli ho předtím (podobně jako ostatní apoštolové) ujišťuje o opaku (Mt 26, 31–35; Mk 14, 27–31; L 22, 31–34; J 13, 36–38), což znovu svědčí o malověrnosti a ztrátě odvahy. (K historickému Petrovi, jeho povolání a pojmenování, jeho úloze v Evangeliiích, Skutcích apoštolů atd. viz A. Edward Siecienski, *The Papacy and the Orthodox. Sources and History of a Debate*, New York, Oxford University Press, 2017.)

³⁴⁷ Viktor Dyk, *Posel. Drama o třech dějstvích*, Praha, Nakladatelské družstvo Máje 1907, s. 26–27.

³⁴⁸ Dyka možná k volbě jména postavy také ponoukla následující slova z Chelčického *Repliky proti Rokycanovi*, kterou mohl znát (Karel Černý ji vydal v roce 1898 v *Listech filologických*) a vzhledem k některým dialogům v *Poslu* si troufám tvrdit, že ji znal: „Než pak s. Petr učil jest křesťany říka: ‚Kristus jest trpěl za nás a nám příklad ostavil, abyhom následovali jeho šlépějí.‘ ‚Když jemu láli nelál jest zase; když trpěl, nehrozil jest,‘ zlým za zlé se oplacuje. Tomu sem uvěřil.“ *Replika proti Rokycanovi*, in Petr Chelčický, *Spisy z Pařížského sborníku*, ed. Jaroslav Boubín, Praha, Historický ústav AVČR 2008, s. 56. A zrovna tak mohl Dyk znát i Chelčického spisek *O moci světa* (Černý jej vydal ve stejném ročníku *Listů filologických*), kde čteme: „Kristus, Syn boží,

výsledkem Rohova působení je však, jak ještě uvidíme, Skalníkova slabost, jeho váhavost.

Dyk své drama původně komponoval jako první díl trilogie s názvem „Pokuty“, jejímž druhým dílem mělo být dílo „Karel ze Žerotína“ a třetím valdštejnské drama „Hvězdy.“ Jednalo se mu o trilogii „trojího váhání, trojí pasivity z různých motivů a za různých okolností.“³⁴⁹ Ze záměru Dyk zrealizoval jen první díl. Co je tu pokutou a za co a případně také komu se platí? Děj dramatu se odehrává na počátku listopadu 1620 tedy těsně před bitvou na Bílé Hoře. Pokutou tedy může být bělohorská porážka.³⁵⁰ A jedním z možných

s svými apoštoly jistú cestu boží věda, nepudil k nie moci. Jenž jest mohl jedniem slovem neposlušné a protivné poraziti a k sobě obrátiti, když sú na něho oděnci s meči přišli, a nechtěl jest. Takéž s. Petr, v Římě jsa, moci netiskl neposlušných k Vieře, ale kázáním slova božieho dobrovolně napomínal ku pravdě Kristově.“ *O moci světa*, in *Ibid.*, s. 104. Kromě toho je možné, že se Dyk pojmenování postavy mohl také inspirovat Nietzscheovým hodnocením Nového Zákona obecně a Petra konkrétně, jak jsem ho uvedl v nietzscheovské kapitole.

³⁴⁹ Viktor Dyk, „Posel. Kus epilogu“, *Lumír* 36, 1907/08, č. 1, s. 40–42; 40.

³⁵⁰ Také pro Masaryka byla bitva na Bílé Hoře pokutou čili trestem: „Mohli Čechové být Prozřetelností krutěji poníženi nežli takovýmto konečným úpadkem, zpečetivším dvoustetletou kolísavost? Tak se mstila neurčitost a nedostatek pevných zásad, tak se mstila i neláska k bližnímu, podrobivší roku 1487 vlastní lid. [...] kdy se česká šlechta stala nevěrnou zásadám humanity, zradivší duchovní a mravní svobodu. Roku 1487 zvítězila v Čechách láska k moci a bohatství nad českým srdcem a rozumem [...] A nespravedlnost ta se dala Čechům od Čechů.“ Masaryk, *Česká otázka*, s. 154. Provinění české šlechty, kterým podle Masaryka končila reformace „zotročením ducha i těla“, spočívalo v usnesení Sněmu království českého o trestu za přechovávání či zadržování zběhlého selského lidu, což vlastně znamenalo zákaz svobody pohybu a tedy nevolnictví. Podle Palackého, z jehož výkladu Masaryk vychází, to bylo vyvrcholení téměř stoleté snahy o „porobení selského lidu“, podle německého vzoru, který odporoval českému rovnostářství. Až do poloviny 15. století drželi nezemanští sedláci své pozemky pod tzv. zákupním právem, pozemky si koupili, museli z nich ale platit úroky (pěněžní, naturální či robotní), přičemž páni měli právo a povinnost je ochraňovat. Sami sedláci byli dědičnými majiteli těchto pozemků a se souhlasem pána je mohli prodat či postoupit někomu jinému. U soudu se navíc mohli domáhat i svých práv vůči pánům. Za hlavní příčinu změny tohoto stavu považuje Palacký mnoholeté nepokoje a husitské války: „Převelký počet rolníkův, na místě ráda chápavše se meče a cepy směnivše na mlaty, hrnuli se byli i s ženami a dítkami samoděk do táborův; a kteří neměli k tomu chuti neb odvahy, utýráni násilím od přátel i nepřátel, holdy a zábavami všelikého způsobu, brzy ocit'ovali se v chudobě, bídě a zoufalství, krajiny celé popleněné zůstávaly ladem, meč a voják jediný dávali zákony, jimžto chudina všude bez odporu obvykati musila.“ Tím bylo množství lidí demoralizováno, ztratili hrdost a autonomii. To spolu se zájmem některých katolických pánů a nedostatkem „robotných sil v zemi“ vedlo k řadě nařízení, kterými se omezovalo stěhování poddaných, což vyvrcholilo v usnesení z roku 1487. František Palacký, *Dějiny národu českého w Čechách a w Morawě*, V–1, Praha, Tempský 1865, s. 261–271.

Češi se podle Masaryka provinili proti humanitnímu ideálu jako smyslu svých dějin daným Prozřetelností již v bitvě u Lipan (1434), kde „násilí padlo násilím, padla demokracie česká, poražená již svou vlastní rozháraností [...] a spojenou silou šlechty husitské, katolické a části měst.“ Masaryk, *Česká otázka*, s. 153. Masaryk tu znovu bere za svou Palackého interpretaci. Proti tomuto výkladu se u příležitosti 500. výročí bitvy postavil Josef Pekař. Pekař zpochybňuje především to, že „u Lipan poražena byla česká demokracie.“ Ačkoli v husitství byly podle něj v jeho zárodku určité demokratické prvky, týkalo se to náboženství, když husitství chtělo „připodobniti obce věřících idealizovanému obrazu církve prvotní a v ní dáti i malému člověku rovnoprávné místo.“ Nicméně pokud jde o světské záležitosti, „nedovedl, ba ani nechtěl mocný zápal reformní podvracetí pevné hradby středověkého názoru a jeho ústavy feudální.“ Husitští reformátoři nepopírali rozdělení společnosti na tři stavy čili duchovenstvo, šlechtu a poddaný lid, který měl „podle ustanovení božieho dobrovolně sloužit oběma třídám vyšším.“ A o zachování feudální ústavy, nebylo podle Pekaře, „sporu mezi stranami husitskými ani mezi nimi a katolíky.“ O žádné skutečné demokracii tu tedy nemůže být řeč. Husitská revoluce zlepšila toliko postavení nižší šlechty a měšťanů z královských měst, tyto vrstvy „v době revoluce vstupují přímo na sněm zemský.“ Zbytek, čili většina národa (sedláci a měšťané z poddanských měst), byl z účasti na sněmu vyloučen až do roku 1848. V bitvě u Lipan tedy podle Pekaře nešlo o porážku demokracie, nýbrž o to, aby „země byla zbavena ‚zhoubců zemských‘, tj. stálých polních vojsk měst venkovských a aby na místo vracejících se, statky a životy české ničících a bídu a mor šířících bojů mezi stranami, nastoupila ústavní autorita vládní.“ Že se toto povedlo a spory se řešili nikoli násilím nýbrž sněmovním jednáním, nemělo pozitivní význam toliko pro šlechtu a měšťanstvo

vysvětlení je, že se platí za slabost, která však není vrozenou zbabělostí, jako vlastností individuálního či národního charakteru, nýbrž je (jako u *Falkenštejna*) pasivitou či slabostí vycházející z kultury.³⁵¹ Dykovo drama je příspěvkem ke sporu o smysl českých dějin a polemikou s Masarykem³⁵². Masaryk v *České otázce* napsal: „Jsme tedy národ Žižkův a Prokopův, nebo Husův a Komenského? Sami cítiváme, že nelze být obojím, a proto činiváme pokus, obě tyto protivy usmířit. Avšak nedaří se nám to ještě, odsud ti zvláštní charakterové necelí, ani Táborité, ani Bratři. I v nynější naší pokleslosti vidíme to ustavičné kolísání mezi těma dvěma charaktery a krajnostmi — politika posledních let je přímo kopií, ale nezdravou, špatnou a malichernou našich velkých otců.“ Masaryk se domnívá, že mezi těmito dvěma typy by se neměla hledat zlatá střední cesta, nýbrž soulad: „spojit máme obě vlastnosti ve vyšší jednotě duchovní a vzniknou charakterové, hořící tou pravou účinnou láskou. To pak nebude láska sentimentální a romantická, ale láska mužná, pevná, zlatá a jakožto zlato měkká a přece z kovu a z kovu ryzího, jednoduchého...“³⁵³ Dyk oba typy podává ve dvou postavách svého dramatu. Jak si všiml Otokar Fischer: „Proti činorodému táboritství Tomášova bratra postaveno je tu českobratrství; zosobněné evangelium Chelčického, zbavené všeho ohledu na skutečné potřeby okamžiku a provedené do svých nejzazších, nejzhousebnějších myšlenkových důsledků.“³⁵⁴ Zde je třeba dodat, že Chelčický Masarykovi představoval vzor češství a do jisté míry i sjednocení obou zmíněných protikladů: „jasný, důsledný, neohrožený myslitel a pracovník a přece nepřítel násilí, Hus a Žižka v jedné duši. Člověk cele český, netknutý

obojího vyznání, nýbrž i pro „malého člověka“, který byl „hlavní obětí“ bratrovražedných válek předchozích čtrnácti let. Lipany byly podle Pekaře „šťastným dnem našich dějin“, protože „učinily hlavní přítrž zkáze, jež kvetoucí a slavní království přivedla na pokraj zhouby.“ Josef Pekař, „K výročí Lipan“, in *O smyslu českých dějin*, Praha, Rozmluvy 1990, s. 152–156; 152, 153, 156.

³⁵¹ Také Palacký chápal bělohorskou porážku jako podlehnutí slabosti, třebaže zcela opačně. V řeči ve Svatoboru 27. listopadu 1864 řekl: „Naopak, když o dvě stě let později [tj. po husitství] v podobném zápasu klesli jsme až téměř do hrobu, zaviniili jsme to tím, že nepředčivše vzdělaností ducha, ale rovnajice se nepřátelům více mravní hnilobou nežli dostatkem moci, apelovali jsme byli sami k meči a k násilí.“ *Vůdcové a tradice*, s. 44.

³⁵² To pochopitelně bylo zcela zřejmé dobovým kritikům. Srov. například F. V. Krejčího: „Zde dojistá chce ukázati autor na tragiku českobratrství na absurdnost hesla nebrániti zlu a snad mezi řádky zapolemisovati si s Masarykovou filosofií českých dějin.“ k. [F. V. Krejčí], „Posel“, *Právo Lidu* 16, 3. 10. 1907, č. 273, s. 1–2.; 1. K tomu srov. i výklad Jaroslava Meda, podle nějž v Poslu vyvrcholil „Dykův předválečný polemický zápas s Masarykem.“ A dále: „Je zřejmé, že Dyk, toužící ve svých politických člancích tak často po tom, aby ‚národ Chelčického překonal pokušení Tolstého‘, chtěl skutečně polemizovat svou hrou s Masarykovým pojetím české otázky jako otázky náboženské a s jeho pojetím humanity, do něho Masaryk český program zhustil.“ Jaroslav Med, *Viktor Dyk*, Praha, Melantrich 1988, s. 123 a 127.

³⁵³ Masaryk, *Česká otázka*, s. 149.

³⁵⁴ Otokar Fischer, „Viktor Dyk“, in *K dramatu*, s. 130–152; 137. Na jiném místě Fischer vidí podnět k dramatům jako *Posel* v té zásadní a plodné diskusi, kterou vedl Ant. Hajn v ‚Rozhledech‘ a na kterou ‚Naše nynější krise‘ tak obšírně odpovídala [...]. Kladu-li – abych s realismem konfrontoval tehdejší ‚pokrokářství‘ – Dykovo zdramatisování naší politiky a vedle něho filosofii dějin, proti níž se *Posel* obracel, konstatuji dvojí: přímočarost radikalismu, který od písni na Mont–Blancu, stopou velikého básníka – politika Francie, šel náchylně za filosofií činu, a dramatičnost myšlení našeho filosofa vůdce, filosofa vladaře.“ Fischer, „K smyslu českého dramatu“, s. 158.

latinskou učenou scholastikou, ale nikoli nepřítel pokroku, naopak vřelý jeho zastance a šířitel.“³⁵⁵

Oba bratři z Dykova dramatu se liší již svým zevnějškem a vystupováním, které odpovídají jejich názorům a míněním. Kněz Matyáš, je „ramenatý a zdravý. [...] Zdá se být spíše vojínem, než knězem dle prvního dojmu. Kněze připomíná poněkud kazatelský způsob jeho řeči.“³⁵⁶ Pohled jeho bratra „je pevný a důtklivý, jeho pohyby odměřené a vážné prozrazují člověka zvyklého železnou vůlí držet na uzdě své afekty. Tomáš Roh nesměje se nikdy.“³⁵⁷ Podstatnou část Hilbertova dramatu představovaly monology, V těch se postavy vyznávaly ze svých snů, zároveň však také divákům vysvětlovaly své skutečné záměry, které by ve všech těch intrikách a úkladech byly těžko pochopitelné³⁵⁸. Kromě toho monologické byly značnou měrou i jejich dialogy, v čemž se odráželo jednak to, že postavy stojí nesmířitelně proti sobě, ale také to, že si nerozumí. Podstatnou část Dykova dramatu představují naopak teologické a filosofické disputace jeho postav. Nad tím se pozastavil F. V. Krejčí, podle něhož je hlavní problém dramatu „rozšlapán v nudných theologických tirádách Rohových a zamotán v uzle diskusí, připomínajících spíše úvahy Pascalovy nebo Kierkegaardovy nežli dramatický dialog. [...] Jsou to otázky naší doby, oblečené do starých historických kabátů; všemu tomu chybí tempo a síla života, holá literatura je to.“³⁵⁹ Jiří Karásek k tomu poznamenal: „V p. Dykově hře je *problém*, není ovšem vyžit jejími postavami, nejvýše je prodebatován —ale i tak, jak je nadhozen, ukazuje k rozvoji, k nové dráze českého dramatu. [...] Posel je dramatem, jež má své vlastní vnitřní napětí, sní svůj sen a svou myšlenku.“³⁶⁰

Karásek sám nad pasivitou vyplývající z českobratrského ideálu přemýšlel, jak ještě uvidíme, podobně jako Dyk. Najdeme to například v úvaze vypravěče o Chelčickém v románu *Gothická duše* (1900). Úvaha je to stejně ironická jako celý Karáskův román. Chelčický byl podle něj „veliký duch“, který daleko předešel svou dobu, že „ani dnes není ještě oceněn“. Chelčického podobu radikálního křesťanství, vypravěč označuje za „absolutní nihilismus“, čemuž lze rozumět mimo jiné v tom smyslu, v němž Nietzsche mluvil o nihilismu křesťanství (že Karáskův vypravěč je Nietzschem poučen je zřejmé například i v jeho protikladném hodnocení Ježíše a svatého Pavla, které se v románu objeví).

³⁵⁵ Masaryk, *Česká otázka*, s. 150.

³⁵⁶ Dyk, *Posel*, s. 22–23.

³⁵⁷ Ibid., s. 26.

³⁵⁸ Hilbertův *Falkenštejn* je v tomto ohledu příbuzný Goethovu dramatu *Torquatto Tasso*.

³⁵⁹ Krejčí, „Posel“, s. 1.

³⁶⁰ Jiří Karásek ze Lvovic, „Divadlo“, *Moderní revue*, sv. 20, 1908, č. 2, s. 126–129; 128.

Chelčického „nihilismus“, který je v jádru odmítnutím všeho co je v rozporu s Božím zákonem, vede podle Karáska k nicnedělání:

Zatracoval veškerou „moc mečovou“, všechno prolévání krve jak ve válce, tak za poprav [...] Ale zatracoval také všechnu nadřízenost člověka nad člověkem, úřady, konšelství, hejtmany a krále. Upíral oprávněnost soudce, zavrhoval přísahu. [...] Seděl si ve své chatě a škrtal věc za věcí. Nic nemá býti na světě. Docela nic. Krémář, který šenkjuje, kupec, který kupčí, soudce, který soudí, žoldněř, který bojuje, všichni působí zlo ve světě. Nic nemají dělati, poněvadž každá činnost je světská marnost a ďábelská pýcha, a nic nedělati je základ vši moudrosti. To je nám mluveno z duše.

Karáskův vypravěč tu samozřejmě přehání, sám Chelčický je pochopitelně daleko nuancovanější a důkladněji rozlišuje. Křesťan, jakkoli radikální, má přece především milovat Boha a své bližní a láska přece nikdy nemůže být (jak také často zdůrazňoval Masaryk) trpným nicneděláním. Chelčický zejména navrhl radikální odpověď na jisté otázky křesťanů, které plynou z toho, že jsou i nejsou ze světa, ve světě žijí, jsou však blázny pro Krista, snaží se o Boží království, jehož počátek je na zemi či přesněji v nich samých, usilují s pomocí Boží milosti o dokonalost, aby byli „solí země“ a „světlem světa“, přičemž žijí mezi těmi, kdo tuto jejich snahu nemusí sdílet. A odtud ony obtíže týkající se například spravedlivé války, trestu smrti, projevů odporu k vládní moci atd. Karásek ovšem přehání vědomě, píše polemicky a ironizuje. To je zřejmé i z vypravěčovy věty: „A proto je Chelčický největší český filosof.“ Ta má totiž dva významy. Ten první oceňuje onoho velkého ducha a samostatného myslitele, který předběhl svou dobu, ten druhý spočívá v tom, že Čechům „mluví z duše“ ve slovech o nicnedělání jako základu vši moudrosti. Jinak řečeno, běží o to, jak Chelčického filosofii odpovídá česká politická pasivita. Jde o to, co se stane, „Přeneseli se Chelčického filosofie z oblasti morální a religiozní na principy národnostní a rasovní, jež v jeho době neexistovaly v takové palčivosti, je sestrojena česká duše, o jejíž definici se stále a marně všichni pokoušejí. My máme mezi svými hesly to jeho krásné: nic nedělati a všechno popírati.“³⁶¹ Máme tu tedy o podobnou kritiku českoobratrského ideálu, jako kultury formující „českou duši“, jak ji představuje Dykovo drama. Stojí-li v Dykově dramatu proti postavě Tomáše Roha postava posla, mohli bychom možná proti tomuto Karáskovu portrétu Chelčického postavit ústřední postavu jeho dramatu *Cesare Borgia* (1908).

Některé z aspektů toho, co Karásek nazval „problémem“ *Posla* se odhalují v debatách mezi oběma bratry, které se týkají jejich odlišného poměru k Bohu, prozřetelnosti, Božím příkázáním a povinnosti, svědomí a svobodě. Příjmení Tomáše Roha odkazuje k biskupovi a

³⁶¹ Jiří Karásek ze Lvovic, *Gotická duše*, 2. vyd., in *Spisy Jiřího Karáska ze Lvovic*, 7, Praha, Neumannová 1905, s. 48–49. Karáskův pohled na Chelčického zasazuje do kontextu jeho politických názorů Pynsent. Viz Robert B. Pynsent, „Dekadentní národ: Politické názory Arnošta Procházky a Jiřího Karáska ze Lvovic“, in *Ďáblové, ženy a národ*, s. 331–351.

organizátorovi Jednoty bratrské Janu Rohovi (1485 nebo 1487–1547) mimo jiné také jednomu z autorů Bratrské konfese. Příjmení Roh však zrovna tak může odkazovat k biblickému nárožnímu či úhelnému kameni, tedy Ježíši Kristu.³⁶² Roh snad také může poukazovat k troubení andělů z knihy Zjevení svatého Jana. S Rohovým křestním jménem si pak Dyk ironicky pohrává s odkazem na „nevěřícího“ apoštola Tomáše.³⁶³ Celé jméno Tomáše Roha nám tak několikerým způsobem popisuje pevnou víru této postavy, která je základem jeho charakteru. Tomáš Roh, jako „radikál českobratrství“, jak ho označil Fischer,³⁶⁴ vidí ve veškerém dění „pokyn boží“, na což mu jeho bratr náležitě odpovídá „Co zdá se pokynem božím, je často mámení Satanovo.“³⁶⁵ Bůh Tomáše Roha je přísný ale spravedlivý, své služebníky zkouší a trestá. A ve shodě s tím chápe Tomáš současné dění a v jeho řeči se objevuje název, který chtěl Dyk dát své trilogii: „Běží o zkoušku, kterou posílá Hospodin: běží o pokutu, kterou stíhá naše viny. Děkujme mu za ní. Císař může tlouci moře, bít vzduch; stejně myšlenku nezabije. Sémě pravdy boží vzklíčí i na skále. V protivenstvích vyrůstala jeho církev; v moci hynula.“ Jeho bratr naopak tuto útrpnost, která má být projevem a upevněním víry, odmítá:

KNĚZ MATYÁŠ: Neznáme cesty boží prozřetelnosti. Ale náš úkol je hájit věc spravedlivou. A dobrá je naše věc: nikomu nebrali jsme práva; ale na naše saháno. Kdo nedbal majestátu?

TOMÁŠ ROH: Váš důvod byla moc; a moc je důvod císařských. — Úkol náš je plniti přikázání boží. A Bůh kázal „Nezabiješ“.³⁶⁶

Tomáš je tedy (jako Chelčický) důsledným pacifistou, než jeho syn odešel k vojsku, četl mu desatero. Jeho bratr naopak vyznává spravedlivou válku, pojem, který trápil křesťanské teology již od sv. Augustina. Svému synovci poradil: „zvedni meč pro spravedlivou věc jako naši předkové zvedli; Bůh bude s vámi, jako s nimi byl a s jeho pomocí světu odoláme. Slova otcova dbáti sluší; více však slova božího, Budeme-li poraženi, zle s námi bude. Pravda naše

³⁶² Srov. např. „Kámen, kterýž zavrhlí stavitelé učiněn jest v hlavu úhelní.“ (Ž 118, 2). Nebo: „Z té příčiny takto praví Panovník Hospodin: Aj, já zakládám na Sionu kámen, kámen zkušný, úhelný, drahý, základ pevný; kdo věří, nebudeť kvapiti.“ (Iz 28, 16). Anebo z Evangelia: „řekl jim Ježíš: Nikdy-li jste nečtli v písmích: Kámen, kterýž zavrhlí dělníci, ten učiněn jest v hlavu úhlovou? Ode Pána stalo se toto, a jest divné před očima našima. Protož pravím vám, že bude odjato od vás království Boží, a bude dáno lidu činíci užitky jeho. A když by padl na ten kámen, rozrazíť se; a na kohož upadne, setřeť jej. (Mt 21, 42–44)

³⁶³ Vostrý a Sílová naznačují, že Rohovo křestní jméno poukazuje k Masarykovi, byť zároveň ukazují na meze této identifikace: „Masarykův důraz na duchovní dědictví českých Bratří v českém emancipačním úsilí, vedl Viktora Dyka k tomu, že postavu Tomáše Roha nazval Masarykovým křestním jménem. Ideu neodporování zlu, jejímž je Dykův Tomáš dogmatickým hlasatelem ovšem Masaryk ve skutečnosti nikdy nezastával.“ Jaroslav Vostrý a Zuzana Sílová, „Don Quijote Viktora Dyka: Rytíř a možnost hrdinství v moderní civilizaci – nebo v Kocourkově?“, in *České drama a český hrdina*, s. 88–98; 98. O Masarykově poměru k neodpírání zlu jsem psal v Úvodu.

³⁶⁴ Fischer, „Viktor Dyk“, s. 138.

³⁶⁵ Dyk, *Posel*, s. 27.

³⁶⁶ *Ibid.*, s. 29.

bude jako plevel a býlí ze země vytrhána. Nutno učiniti tedy vše, abychom poražení nebyli“³⁶⁷ Podle Tomáše pomsta patří Hospodinovi³⁶⁸ a jeho služebníci se mohou buď modlit anebo zemřít jako mučedníci. Jeho bratr to však odmítá: „Koruna mučednická ozdobí hlavu padlých pro věc spravedlivou; jejich je království nebeské. Ale lépe netřeba-li mučednické koruny.“³⁶⁹ Matyáš tu mluví podobně jako Masaryk, který vyšel z postřehu francouzského historika Ernesta Denise o české „náklonnosti k mučednictví“:

— Je přece významné, že nejskvělejší historie naše počíná a končí mučednictvím — sv. Václav a Hus. Tak i naše národní církev — Jednota — jak praví týž historik, měla prý přímo poslání mučednické, ačkoli zplodila i některé hrdiny, Opravdu je záhadou — proč musil Hus podstoupit smrt, kdežto Wycliff nikoli? Vždyť učením svým Hus daleko nebyl tam, kde Wycliff, jeho duchovní rádce — byla smrt ta skutečně nutná a neodvratná? Proč Luther dovedl žít? Vím ovšem, jací jsou tu rozdílové v době a poměrech místních, — ale zde nevysvětlují všechno jen ty poměry a okolí, zde přece také rozhodovaly i duše a rozum.³⁷⁰

Je zřejmé, že Masaryk tu kult mučednictví jako výraz české pasivity odmítá, zároveň se však do jisté míry distancuje (ono „prý“) od toho, že by takováto pasivita byla v základu učení a jednání Českých Bratří, kteří mu ztělesňují ideál češství. A s ohledem na postavu Matyáše, který je přece také Český Bratr, se zdá, že Dyk s ním alespoň částečně souhlasil. Rozdíl mezi oběma bratry je především v tom, že zatímco pro Tomáše je hlavní a vlastně jedinou autoritou, která určuje jeho jednání či přesněji trpění, Evangelium, podle Matyáše „jsou také přikázání lidská“, například povinnost bránit vlastní víru a zemi.³⁷¹ Tento rozdíl pochází z Chelčického.

Chelčickému v celém jeho díle nešlo o nic jiného než o spásu duší. Spása pochází od Boha v Ježíši Kristu, který „podává spasenie toho sám z své ruky, tak aby [lidé] jeho hledali a milosti božie čekali skrze zaslúženie Jezu Krystovo, a že by pak tomu měli rozuměti, že pán Krystus zaslúživ jim toho spasenie, tak jeho podává a tak se o ně s lidmi umlúvá a tak se dáti sľubuje, ač uvěřie v něho a zachovají všeccko, co on jim prikazuje.“³⁷² Spása je tedy Božím darem, milostí, a její podmínkou je víra a život podle Božího zákona. Spáse duší se do cesty staví Antikrist, „odpúrce protivný prikázání Kristových.“³⁷³ A Chelčický Antikristovo působení vidí ve všem učení církve, které podle něj odporuje Božímu zákonu (např. učení o Panně Marii a svatých jako přímluvcích, učení o očistci, o odpustcích). Celá římská církev je

³⁶⁷ Ibid., s. 30.

³⁶⁸ „Mát' jest pomsta a odplata, časemť svým klesne noha jejich; nebo blízko jest den zahynutí jejich; nebo blízko jest den zahynutí jejich, a budoucí věci zlé rychle připadnou na ně.“ (Deut 32, 35) A zejména: „Ne sami sebe mstíte, nejmilejší, ale dejte místo hněvu; nebo psáno jest: Mně pomsta, já odplatím, praví Pán.“ (Ř 12, 19)

³⁶⁹ Dyk, *Posel*, 31.

³⁷⁰ Masaryk, *Česká otázka*, 151.

³⁷¹ Dyk, *Posel*, s. 44

³⁷² Petr Chelčický, „O šelmě a obraze jejím“, in *Menší spisy*, I, ed. Josef Karásek, Praha, Comenium 1891, s. 45.

³⁷³ Ibid., s. 47.

podle něj stává dílem Antikrista, když si Boží zákon přizpůsobuje a vykládá tak, jak se jí líbí, což jí přináší moc, materiální výhody, ale také tím brání duším ve spáse. Antikrist působí ve světě dvojím způsobem. Jednak otevřeně jako moc pyšně stavějící se proti Bohu, to jsou všechny ty skutky, které jsou přímo v rozporu s Božím zákonem. A jednak skrytě, tedy ve skutečích, které se zdají sloužit Bohu, nicméně jsou činěny „odděleně od úmysla božieho.“³⁷⁴ To se týká veškeré pokrytecké zbožnosti, kterou Chelčický pozoruje v mnohých církevních obřadech. Antikrist vládne ve světském lidu, který se vzdálil víře, naději a lásce a v pýše hřeší. A zrovna tak v lidu duchovním, jehož zástupcům jde jediné o to, co „se chýlí k jich chvále a ke cti a pokoji rozkošnému a k rozmnožení platův a bohatství.“³⁷⁵ Hlavní činnost Antikrista proti Kristovi spočívá v tom, že „odvrhl zákon boží a dal cestu širokou ku přestúpení všelikého prikázanie božieho a zákony své odporné zákonu božiemu rozmnoží, aby tiem, ovšem dal v zapomenutie a nerozum zákon boží.“³⁷⁶ To se děje především skrze autoritu kněží, které má lid být ve všem poslušen. Oproti Starému zákonu, jehož příkazy příliš výkladů nepotřebují, Nový zákon „potřebuje rozumného a věrného vykládanie, aby mohl užitečen být lidu sprostnému k následování spraviedlnosti ctnostné a duchovnie v svědomí dobrém a v milování božiem.“ Ježíš však k tomuto zákonu „nepřidal by takých slov, aby lid sprostný zavázal, aby všecko činil, co mistr zpupný, pyšný a světský a farář hříchu širokého a tučného die o tom zákonu, nebo co z něho takový vleče a co jím uvodí.“³⁷⁷ Dobrý výklad zákona nepochází automaticky z kněžské autority, nýbrž je závislý na Boží milosti (darech ducha). Na mnohé z vykladačů zákona však podle Chelčického platí Kristova slova o falešných prorocích. Týká se to především těch, kdo ho vykládají přímo proti duchu svatému, čímž ho znečišťují a „ustavili sú lid proti lidu, a ve mnohé krvi, v lúpežích, v sváříech, v nenávistech.“³⁷⁸

Chelčický zastává Wyclifův názor, „že zákon Kristov jest dostatečný zpraviti člověčenstvie Kristovo se všemi jeho učedlníky bez přimiešenie zákonov lidských.“³⁷⁹ A stejně jako je dostatečný zákon Kristův tedy zákon lásky, je dostatečný i zákon písma. Chelčický sdílí Wycliffovu myšlenku, že veškerá lidská ustanovení, která nejsou obsažena v Božím zákoně, jsou „zbytečná a nepravá.“³⁸⁰ Navíc veškeré zákony, které mají vést lidské jednání, jsou obsaženy v Kristově zákoně, sekulárně řečeno, ve zlatém pravidle: „Co že

³⁷⁴ Ibid., s. 59.

³⁷⁵ Ibid., s. 69.

³⁷⁶ Petr Chelčický, „O základu zákonov lidských“, in *ibid*, s. 73.

³⁷⁷ Ibid., s. 76.

³⁷⁸ Ibid., s. 77

³⁷⁹ Chelčický, *Replika proti Rokycanovi*, s. 58.

³⁸⁰ Ibid., s. 59.

chcete, aby vám lidé činili, to činitě jim.' Protož die s. Augustin znamenitě, že nenie nižádné pravdy, kteráž by nebyla nalezena v písmě svatém.³⁸¹ A to platí podle Chelčického i pro všechnu moudrost etiky pohanských (tj antických) filosofů, která je sice lidského původu, nicméně vede lidi ke ctnosti stejně jako zákon Boží a tak je s ním spojena. Pokud jde o dodržování zákona, Chelčický požaduje důslednost: „Jestliže chce člověk zákon boží držeti, musí každý hřiech smrteľný od sebe odlúčiti. Pakli povolí jednomu hřiechu smrteľnému, přestúpe jedno přikázanie božie, všemi vinen bude, a tak odstúpi od zákona božieho.“³⁸² A tato důslednost je zásadní pro Chelčického odpor k tomu, jak pražští mistři nakládají s přikázáním „Nezabiješ.“ Husa tak chválí za to, že když toto přikázání vykládal, poukázal na to, že zabíjení je nebezpečné podle zákonů lidských a přímo odporuje Božímu zákonu. Avšak naprosto zavrhuje to, že Hus sankcionoval zabití „řádem lásky, pro vieru, pro pravdu“, přičemž „lásky k zabití příleži jako sudlice vstrčená v srdce k zdraví!“³⁸³ Chelčickému je však nejodpornější, že to nemá zprostit viny jen rytíře, nýbrž to činí vojáky ze sedláků a řemeslníků; rozmnožuje se tak boj a krveprolití ve světě. Vidíme tedy, že Chelčický se nestará toliko o spásu duší, ale není mu lhostejný ani stav světa, což v jeho myšlení vůbec oddělit, neboť svět nahlíží z hlediska křesťana, tedy pravého porozumění Božímu zákonu, přičemž vidí jak nekřesťanský svět je. Křesťan má však snášet všechny křivdy a bezpráví trpělivě jako Ježíš.

Pro Dykova *Posla* jsou relevantní Chelčického úvahy o světské moci, jejím původu a vztahu křesťana k ní. Středem, z něžž se rozebíhají, je výklad první poloviny 13. kapitoly epištoly svatého apoštola Pavla Římanům.³⁸⁴ Chelčický odmítá ty výklady, které tvrdí, že „knieže jest úředník cirkve Kristovy a že se má o ni z úradu svého postaviti v boji.“ Každého úředníka musí jako takového někdo ustavit a Kristus žádná taková knížata, která by měla za církve bojovat proti nepřátelům, nejmenoval. Nadto v Novém zákoně se nic o fyzickém bojování za církve nedočteme, Kristus je kníže pokoje. Jinak tomu bylo ve Starém zákoně,

³⁸¹ Ibid., s. 65.

³⁸² Ibid., s. 66.

³⁸³ Ibid., s. 82–83.

³⁸⁴ „1. Každá duše vrchnostem poddána buď. Neboť není vrchnosti, jedině od Boha, a kteréž vrchnosti jsou, od Boha zřízené jsou. 2. A protož kdož se vrchnosti protiví, Božímu zřízení se protiví; kteříž se pak protiví, odsouzení sobě dobudou. 3. Nebo vrchnosti nejsou k strachu dobře činícím. Chceš-li se pak nebáti vrchnosti, čiň dobře, a budeš míti chválu od ní. 4. Boží zajisté služebník jest, tobě k dobrému. Pakli bys zle činil, boj se; neboť ne nadarmo nese meč. Boží zajisté služebník jest, mstitel zůřivý nad tím, kdož zle činí. 5. A protož náležít poddánu býti, netoliko pro hněv, ale i pro svědomí. 6. Nebo proto i daň dáváte, že služebníci Boží jsou, pilnou práci o to samo vedouce. 7. Každému tedy, což jste povinni dávejte. Komu daň, tomu daň; komu clo, tomu clo; komu bázeň, tomu bázeň; komu čest, tomu čest. 8. Žádnému nebyvejte nic dlužni, než to, abyste se vespolek milovali. Nebo, kdož miluje bližního, zákon naplnil.“ (Ř 13, 1–8) Chelčický o tom pojednává zejména ve spisku *O moci světa* a v 42.–91. kapitole prvního dílu *Sieti viery*

kde králům bylo povoleno vykonávat i násilím spravedlnost, aby se naplnila Boží příkázání skrze královskou moc. Přesto však podle Chelčického Židům nejvíce prospívalo, když se nechali vést přímo Bohem, za pomoci soudců jako těch, kdo jim ukazují a vykládají zákon. Naopak ustavení Saula za krále, v době Samuelově, bylo odvratem od Boha. Vyústilo to v modlářství, které mělo za následek „přelišnú núzi, války, hlady, vězenie,“ a celkovou porobu lidí uvalenou na ně králi³⁸⁵. Moc králů stála proti spravedlivému Božímu vedení. Také proto podle Chelčického v Novém zákoně nenajdeme ustanovení žádného jiného krále (ani knížat) než Ježíše Krista. Kristovo kralování je dokonalejší než panování světských králů, neboť vede „skrze pravdu životnú [...] množstvie věřících uvodě v jednotu takovú, aby jednoho srdce a jedné duše byli, aby sobě skrze lásku slúžili a činili spravedlnost k Bohu i k lidem bez pripuzení bezděčného, ale z milosti a dobré vůle.“³⁸⁶ Křesťané žijící důsledně pod vládou Krista by žádný stát nepotřebovali. A každá politická moc se s láskou bližnímu, jak ji učil Ježíš Kristus, podle Chelčického nakonec vylučuje.³⁸⁷

Moc byla uvedena Bohem do světa, lidu, který žije bez víry, kvůli spravedlnosti a pokojnému soužití. Moc, která disponuje násilím, má udržet spravedlnost, kterou mezi věřícími Bůh udržuje milostí či zákonem. A je to samozřejmě spravedlnost založená na strachu z časného trestu. Bez ní by lidé, pokud by všichni nebyli skutečnými (a také dosti dokonalými) křesťany, nepřežili. Zatímco láska k Bohu a lidem je dokonalou ctností, moc u lidí žádnou takovou ctností není. Žádný člověk, protože každý je hříšný, nemůže být ve svém užívání moci spravedlivý, „jedině Bůh sám spravedlivě moci požívá jako pravé moci.“ Onen služebník Boží z Pavlovy epištoly pak není služebníkem z víry, který slouží Bohu jako Boží syn, nýbrž mu slouží stejně jako „dáblové“, „činiece vůli jeho nad zlými, jakž Bóh chce.“³⁸⁸ Bůh skrze tyto služebníky především zajišťuje spravedlnost a věci prospěšné a dobré pro tento život. Provinění jsou trestána proto, že narušují řád, jehož hlavou je Bůh. Chelčický pochopitelně uznává, že toto byla také rada pro přežití křesťanů, kteří žili „pod těmi ukrutnými pohany“ v Římě „a vieru jako v hrsti nosili sú před nimi.“ A šlo tedy o to, aby „oni sami nedávali příčiny jich hněvu svú nemúdrostí“ a vládci se na ně pro víru „nepopudili a nezmordovali

³⁸⁵ Tomu se budu trochu věnovat v kapitolách o Dvořákově *Knížeti* a Suchého *Davidovi*.

³⁸⁶ Petr Chelčický, *Siet viery*, ed. Jaroslav Boubín, Praha, Historický ústav 2012, s. 159.

³⁸⁷ Viz: Jaroslav Boubín, „Vrcholné dílo středověkého vizionáře“, in Petr Chelčický, *Siet viery*, s. 7–43; 25.

³⁸⁸ Chelčický, *O moci světa.*, s. 99. K tomu srov. „A tak o všech věcech vezmém, že jemu slúží činiece to, což on chce, a music činiti. Protož lidé zlí i dobří slúží Bohu. Ale velmi nerovně a daleko od sebe vyplnie vuoli boží. A zlí vyplní vuoli boží, a nevěduce Boha; vyplní pravú vuoli boží, hledající své vuole, i vyplní s tiem vuoli boží a poslužie jemu.“ Naopak ti, co žijí z víry, „svrchovaně a líbezne slúžie Bohu.“ Chelčický, *Siet viery*, s. 175. Ilustrovat to, o čem tu Chelčický mluví, se dá například na postavě Jidáše. Je to zrádce, ale svou zradou, aniž by o tom věděl, plní Boží vůli.

je.³⁸⁹ Bylo to také varování těm, kteří „chtiee svobody Kristovy příliš tělesně požívati, odpierali by mocem vyšším poddání býti i upadli by jim v ruce s vinú a ztratili by každú svobodu v svědomí i těle.“³⁹⁰ Křesťané samozřejmě v Římě pro víru trpěli, mučením i smrtí. Také v tom spatřuje Chelčický Boží vládu, ve shodě s Evangeliiem v tom vidí zkoušku a oslavení těch, kteří utrpením svědčí o víře. Křesťan tedy má být poslušný a nemá se protivit moci, která je zřízena od Boha. To však platí pouze tehdy, když sama moc není používána „nepravé“ tedy proti Božímu zřízení: „Všeliké požívání moci nepravé jest, v čemž kolivěk ruší přikázání božie skrze moc; vždy jest nepravé požívání moci a vždy hřeší smrtdlně.“³⁹¹ A v takovém případě člověk může moci odporovat, není to hřích, a nehrozí mu zatracení. Což se pochopitelně týká mimo jiné jakékoli vojenské povinnosti a jakéhokoli násilí, které je proti víře. Tomu však nelze odporovat násilím. Odpor proti královské moci, pokud se ta protiví Bohu, je zřejmý z příkladů svatých, ovšem, jak Chelčický podotýká, vyžaduje to velkou odvahu založenou na silné víře.

Palacký poukázal na to, že se Chelčický tolik nezabýval věroukou jako spíše mravoukou. Že mu šlo spíše o správnost života, nežli o správnost nauky, „nestaral se více o vyzkoumání tajemství pravd božích, nežli o poznání a zachovávání přikázání jeho; ba i kde hádal se skutečně o theoretické články víry, brával sobě k nim míru a pravidlo hlavně ze praxi křesťanské.“³⁹² Palacký má pravdu. Chelčický se skutečně tolik (nebo vůbec) nezabýval například zkoumáním pravd víry, jak jsou obsaženy v krédu, tajemstvím Ježíšova lidství a božství, vzkříšením, či tajemstvím nejsvětější Trojice. Uvěřil slovům Ježíše Krista: „Já jsem ta cesta, i pravda, i život. Žádný nepřichází k otcí než skrze mne.“ (J 14, 6) A vzal je vážně a důsledně. Přičemž důraz kladl zejména na druhého člena zmíněné trojice. Pravdivý výklad písma (tj. jak on sám říká, rozumný a těšící se z darů Ducha) je základem pro pozemský život podle této pravdy a tedy cestou k věčnému životu, naopak lživý výklad vede k zatracení. Mravouka se od věrouky nedá tak snadno oddělit a základem Chelčického věrouky byla právě autorita písma; pravda o Bohu a jeho nabídce, kterou člověk může a má poznat na tomto světě, je obsažena v něm. Nelze se divit tomu, že se tak líbil Tolstému, který postupoval podobně. Řečeno s velkým zjednodušením, přečetl si Horské kázání a jal se důsledně žít podle něj. Nezdá se mi však, že platí Palackého tvrzení o tom, že Chelčický bral ve svých sporech o teoretické články víry „míru a pravidlo hlavně ze praxi křesťanské“. To podle mne

³⁸⁹ Chelčický, *O moci světa*, s. 100.

³⁹⁰ Chelčický, *Siet viery*, s. 191.

³⁹¹ *Ibid.*, s. 161.

³⁹² František Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, IV–1, Praha, Tempský 1857, s. 414.

neplatí a ani platit nemůže. Ze samotné praxe, nelze říct nic o její správnosti či nesprávnosti vzhledem k pravdě víry (natož o pravdě jednotlivých článků víry), oč Chelčickému šlo především. Za příklad lze vzít jeho výhrady k učení o očistci. Viděl sice, jak církev užívá tohoto učení k vlastnímu obohacení, jeho hlavní argument proti tomu však byl, že toto učení odporuje odpuštění hříchů v Kristově krvi. A stejně tak se díval i na svět a společnost kolem něj. Ten ač se považoval za křesťanský, mu vycházel v konfrontaci s jeho vizí radikálního křesťanství (oním škrtáním, jak to nazval Karásek) jako nekřesťanský. Což bylo v jeho očích o to horší, že na rozdíl od pohanů, tito lidé Boží slovo slyšeli či přinejmenším slyšet mohli. Nebo jinak řečeno, viděl kolem sebe příliš málo „bláznů pro Krista“ a příliš mnoho „opatrných“ a „moudrých“ v Kristu.³⁹³

Dykův Tomáš Roh je možná takovým bláznem pro Krista (přinejmenším v tom smyslu jak bláznovství pro Krista rozuměl Dyk), vlastně i svou tvrdostí, kterou v Evangelium někdy v Ježíšových slovech také najdeme. Tato postava svědčí o tom, že Dyk obdivoval Chelčického důslednost a odvalu, která je obsažena v jeho radikálním křesťanství. Je to nakonec patrné i z jeho komentáře k tomu, jak si postavu Tomáše Roha představoval: „úctu i bázeň vzbuzující, ponurou a tvrdou, rostoucí svým utrpením – Tento heros passivity nese třetí akt [...]. Tomáš Roh není [...] přemožen; stojí nezlomen v katastrofě.“³⁹⁴ Tato pevnost pochází z osobní víry, která usměřňuje celý jeho život, je v souladu s jeho povahou a roste, když je zkoušena. Taková víra se nedá nikomu vnutit, to věděl i Chelčický, když mluvil o tom, že Ježíš poslal své apoštoly toliko kázat slovo a zbytek nechat na vůli těch, kteří ho slyší, a působení Boží milosti. Dyk takovou víru sám neměl. Postupem času si na její místo postavil „nacionální ideál“.³⁹⁵ To by v očích Chelčického (a vlastně křesťana vůbec, a ovšem také Nietzscheho, byť z jiných důvodů) bylo pochopitelně modlářství. Řečeno s velkým zjednodušením: Masaryk se domníval, že z české historie poznal, k čemu Bůh povolal český národ a udělal

³⁹³ Srov. 1 Kor 1, 18–31 a 1 Kor 4, 10. K tomu viz také drobný Chelčického spisek *My blázní pro Krista*, který se však týká především kněží. In *Spisy z Pařížského sborníku*, s. 109–110. Viz i studii Jaroslava Boubína, „‘Neštítenská’ část Pařížského sborníku spisů Petra Chelčického“, in *ibid.*, s. 9–50; 25.

³⁹⁴ Dyk, „Posel. Kus epilogu“, s. 40.

³⁹⁵ Jiří Brabec, „Jednota a rozpory slovesného díla Viktora Dyka“, *Panství ideologie a moc literatury. Studie, kritiky, portréty (1991–2008)*, ed. Jiří Flaišman a Michal Kosák, Praha, Filip Tomáš – Akropolis 2008, s. 109–116; 114. Z Dykových slov, která Brabec cituje, je zjevné, že Dyk mluví o „národních hodnotách“ jazykem víry, neboť ty mají být „prvními a posledními věcmi národa.“ (s. 111). Podle Brabce vyrůstá tento ideál z Dykovy potřeby „silného kladu, pevných a neklamných hodnot“, touhy vysvobodit se z melancholie, nadšením, činností, je cestou z negace, které „vtiskne hlubší smysl, individuální bude transponováno do roviny nadosobní, všeobecně platné.“ Přičemž tento ideál „nikdy nemůže být realizován, musí zůstat stále fikcí, neboť jen ta představuje iniciační, inspirativní zdroj pro autorův tvůrčí zápas.“ (114) K Dykově cestě k nacionalismu a jeho poměru k němu srov. také studii Daniela Vojtěcha, „Smích zlých synů: Torzo národa a ironická modernost v tvůrčí dráze Viktora Dyka“, in *Kultura a totalita. Národ*, ed. Ivan Klimeš a Jan Wiendl, Praha, FFUK 2013, s. 301–322.

z toho národní program. Dykovu opozici k Masarykovu národnímu programu v *Poslu* dobře postihl Theer jako „odboj proti humanitním ideálům. V jeho očích prohřešují se tyto svým přílišným historismem, svým moralisováním, potlačujícím volné právo jedince a [...] váhou, kterou kladou na život výlučně duchový, umrtvující spontánní hnutí činnorodé energie. Tím je dáno stanovisko, které p. Dyk zaujal ku otázce česko-bratrské. [...] Vidí v českých Bratrech neplodné snílky, zatím co, dle jeho mínění, doba žádala mužů s pádným mečem a plných nezkrotné a dobrodružné energie.“³⁹⁶ Pokud tu Theer mluví o humanitních ideálech v plurálu, přičemž tu zjevně jde o jeden, může být dáno názvem Masarykova spisku *Ideály humanitní* (1901). Dyk sám podal kritiku jednotlivých ideálů popisovaných Masarykem v jednotlivých postavách svého románu *Konec Hackenschmidův* (1904), kde najdeme i satirický obraz Masaryka samého. Jinak jde u Theera o totéž, k čemu dospěl Karáskův vypravěč z *Gothické duše*. Tedy o to, co se stane, když se učení Chelčického (a dalších) přenese z oblasti náboženské a mravní a učiní se z něj základ politiky a kultury národa, kterou pak mají všichni jeho členové, bez ohledu na jejich individuální dispozice přijmout za svou a nechat se jí krotit. Dyk nám to ukazuje, jak uvidíme, na několika postavách. Kdyby všichni byli (to vlastně znamená, mohli být) stejní jako Tomáš Roh a měli stejně pevnou víru, Dyk by asi nic nenamítal. Mluví o tom ostatně v rozhovoru s poslem sám Tomáš Roh:

Ne, všichni nejsou jako já. Ale hůře, že nejsou. Neboť právě to je, proč pohroma přichází. Víra uvádá jako květ na špatné půdě; a všichni odpadají od Boha, jehož přikázání jsou těžká jako jho. Snegli by Boha, kdyby neříkal: nesemilníš. Snegli by Boha, kdyby nepravil: Nepokradeš. Ale tak je jim příliš obtížným, nechce mlčeti. Slova jeho přikázání ruší je mezi hostinami a vraždami, a někdy jsou bezsenné noci a připadají stará slova – Vášně už doplála a pole jsou zmrvena těly padlých; zhanobili jste ve jménu lásky. – Ale přikázání zůstává.“³⁹⁷

V opačném případě se však z heroické pasivity stává slabost. Nadto ona heroická pasivita je nakonec v jistém smyslu ahistorická a apolitická, protože fyzickou a politickou nesvobodu dokáže přemoci duchovní svobodou.³⁹⁸ A to platí stejně tak pro Chelčického vizi důsledně žitého křesťanství, jako i pro Tolstého vizi Božího království, které povstává v člověku a jeho pozemském životě, i pro Tolstým inspirovaný obraz Ježíše v Nietzscheově *Antikristu*. Dobře to shrnul Fischer: „proti utopistům tohoto rázu [jako Tomáš], proti snílkům o všeodpouštějící lásce, proti hlasatelům spravedlnosti ve jménu onoho světa, obrací se ideologie Dykova

³⁹⁶ O[takar]. Theer, „Národní divadlo“, *Česká revue* 1, 1907/08, č. 2., s. 123–125; 124.

³⁹⁷ Dyk, *Posel*, 97.

³⁹⁸ Srov. Jaroslava Meda: „V mravním radikalismu Chelčického viděl Dyk přímé popření každé politické aktivity; Chelčického myšlení vnímal jako jistý radikalismus negace a politické pasivity, která mohla být funkční v dobách poválečného rozvratu, protože chránila mravní opravdovost před rozkladným nihilismem, ale nemohla být vzpruhou pro národ bojující za své určení.“ Med, *Viktor Dyk*, s. 127.

nejrázněji; revolučně; dramaticky.“³⁹⁹

Mezi oba bratry Rohy, stejně horlivé v jejich víře, klade Dyk postavu bratra Ondřeje, sedmdesátiletého starce „ctihodného vzezření a dobráckého výrazu s velikým bílým vousem.“⁴⁰⁰ Tato charakteristika odkazuje k jeho moudrosti. Nejde však o moudrost jako hledání zlaté střední cesty (mezi táboritstvím a bratrstvím), jak ji kritizoval na příkladu Rokycanovi modlitby: „Dejž nám, milý Bože v prostředek uhoditi“, v *České otázce* Masaryk.⁴⁰¹ Moudrost by se dala definovat jako určité nalezení míry mezi žádoucími principy víry (nebo morálky) a životní zkušeností tedy poznáním života ať již přímým či zprostředkovaným (historie). Člověk se tak vyhne na jedné straně nebezpečí fanatismu a na straně druhé nebezpečí bezzásadovosti (tedy žití, které se například odvolává na „lidovou moudrost“, jak je obsažena v příslovích, čímž si člověk pak dokáže ospravedlnit v zásadě jakékoli jednání či nejednání; půl století potom odpornost tohoto způsobu uvažování a jednání britce ukázal v *Zahradní slavnosti* [1963] Václav Havel). Křesťanství však není ani morálkou z principů (jako je ta Kantova) ani aristotelovskou etikou ctností tj. hledáním středu mezi dvěma krajnostmi. Je praxí života z/v Boží milosti. To vlastně vyžaduje velkou otevřenost, důvěru v Boha a zbožnost jako prohlubování osobního vztahu k Němu. Křesťanství se může zvrhnout v zákonictví. Toto nebezpečí platí i pro Chelčického, vzhledem k tomu, jak velký důraz na Boží zákon a jeho důsledné dodržování klade. A toto nebezpečí najdeme už u svatého Pavla, který byl vychován a vzdělán jako farizej. U něj však záleží na tom, že komu ve svých listech mluví, přičemž je schopen velké pružnosti (chápáno pozitivně), hluboké teologie, chvalozpěvu na lásku, zrovna tak jako výčtů pravidel, ctností a neřestí a způsobů trestání hříšníků. Vezmeme-li jen ony výčty a zapomeneme-li na to, z čeho vycházejí, stane se křesťanství jen systémem příkazů a zákazů bez lásky, jak o tom psal Kant.⁴⁰²

Bratr Ondřej není pacifistou jako Tomáš Roh, jak říká a myslí při tom asi na husity „Pradědové naši nevyhlíželi spojenců a bili se sami pro víru; dej Bůh, dnes aby tak bylo. Však nevidím. Vše obětovali naši dědové; dnes hůře.“ A když popisuje současnost, vidíme, že Dyk ho ve svém dramatu používá jako svého druhu proroka toho, co se po bitvě stane, tedy jaké bude mít krátkozraká hamižnost pánů, neochota cokoli obětovat a nést jakékoli riziko, důsledky: „Mnoho pěkných grošů schovávají páni; líto jim se s nimi loučiti. Snad by přinesly užitek; chrání jich. Ale nezachrání-li království, přijdou i o ty groše. O groše a o statky. A o

³⁹⁹ Fischer, „Viktor Dyk“, s. 137.

⁴⁰⁰ Dyk, *Posel*, s. 13.

⁴⁰¹ Masaryk, *Česká otázka*, s. 149.

⁴⁰² Immanuel Kant, *Konec všech věcí*, in *Studie k dějinám a politice*, ed. Milan Sobotka a Karel Novotný, přel. Jaromír Loužil, Petra Stehlíková a Karel Novotný, Praha, Oikúmené 2013, s. 155–168; 166–168.

hrdla.⁴⁰³ Že toto byla podle Dyka jedna z důležitých příčin bělohorské „výčitky dějin“ je zjevné z jedné sloky veršovaného prologu ke druhému vydání *Posla*. Prolog má podtitul „Na den 8. listopadu 1920“ a bělohorský kostlivec tu říká: „A proto pány osud odsoudil, /že unikla jim prostá moudrost tato: / bys vyhrál, v oběť váháš-li dát díl, /vše bude tobě po porážce vzato.“ To ovšem pochází z doby Dykova nacionalismu, o čemž ostatně jasně vypovídají úvodní kostlivcova slova (varující představitele nově vzniklého státu): „Lid národem-li býti přestane, / přestane země brzo býti státem.“⁴⁰⁴ Je snad možné říci, že v obou dobách mluví Dyk zrovna tak o příčinách a důsledcích Bílé Hory, jakož i o současné situaci a tedy obecně o tom, v čem spatřuje příčinu selhávání českých politických elit. Bratr Ondřej se narodil v Krakově a s rodiči prošel Prusko, Polsko, Litvu i Slezsko.⁴⁰⁵ Zažil „život vyhnanců“ a určitou formu „odnárodnění“: „A pak to bylo podivné, když jsem se vracel. Přicházel jsem do rodné země a nenarodil jsem se v ní. Slyšel jsem mateřský jazyk a byl mi málem cizí. Matce zvlhl zrak a otcův hlas zněl tvrdě, jako když tajil pohnutí. [...] Smutno je rodičům, když děti se pomalu odcizují a nerozumějí. Dítě přivykne a zapomene; ale běda rodičům, kteří ještě neuměli zapomenout.“⁴⁰⁶ Jeho zkušenost přispívá k obavám z budoucnosti, tedy v co může vyústit současné dění. Ty se objevují v jeho snu (byť, jak sám říká, „Nesluší křesťanu věřit snu“): „Byli jsme v Prusích – Všude nás vyháněli. Přišli jsme k moři a viděli jsme tonout koráb. Přihlédli jsme, a tváře tonoucích byly naše.“ Tyto obavy však mírní jeho víra, mluví ve shodě s Ježíšovými výzvami, aby se křesťané nebáli budoucnosti: „Nevíme, co nás čeká. Jsme v rukou božích.“⁴⁰⁷ A zrovna tak je schopen klidně nést všechny tvrdé zkoušky jeho života, přežil všech svých osm dětí, poukazuje však na to, že to byla „vůle boží“. Ve své víře je tedy stejně pevný jako Tomáš Roh, avšak ne tak radikální. Jeho víra je však v jistém smyslu

⁴⁰³ Dyk, *Posel*, s. 15.

⁴⁰⁴ Viktor Dyk, *Posel. Drama o třech dějstvích*, 2. upr. vyd., Praha, Rosendorf 1922, s. 10.

⁴⁰⁵ Je-li mu v roce 1620 sedmdesát, narodil se tedy v roce 1550. Jeho rodiče tak pravděpodobně patřili k Českým Bratrům postiženým kroky Ferdinanda I proti nim po rozkladu stavovského odboje roku 1547 a po šmalkaldské válce (1548). Jedná se tedy o první vyhnanství členů Jednoty bratrské. Dyk se o něm mohl poučit v práci historika Jaroslava Bidla *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*. Ze čtyřsvazkového díla mohl Dyk, když pracoval na svém dramatu, znát první dva svazky (vydány 1899 a 1903). V předmluvě k prvnímu dílu, srovnává Bidlo význam prvního a druhého (pobělohorského) vyhnanství: „V obou případech jest to následek neodčinitelné pohromy české samostatnosti, ale pro Jednotu samu mají obě její vyhnanství význam naprosto rozdílný. Druhé její vyhnanství vede ji neodvratně zkáze vstříc, kdežto první naopak má pro ni i význam znovuzrození, navrácí ji samu sobě, zastavuje rychle před tím pokračující její sesvětštění, obrací ji zpět k jejím základům mravoučným a získává jí při tom značné rozšíření v obširném území bratrského Polska.“ K pozitivnímu významu prvního vyhnanství pak ještě dodává: „Vlivem vyhnanství tohoto Jednota šíří znenáhla svůj nejen geografický, nýbrž i duševní a kulturní horizont. Dostává se ve spojení se vzdálenými reformátory švýcarskými na západě a k východu pokračuje znenáhla tak daleko, že o něco později stýká se i s pravoslavím (Rokyta, Turnovský). Jednota šíří se, ale tím přibývá jí více nepřátel; jest jí potřebí se brániti – sama sebou se vyskytuje potřeba vyšších Studií, zvláště musí-li zápasiti s předními vzdělanci své doby.“ Jaroslav Bidlo, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství 1548–1561*, Praha, Bursík a Kohout 1899, s. VII–VIII.

⁴⁰⁶ Dyk, *Posel*, s. 18.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, s. 19.

silnější, protože více důvěřuje Božímu milosrdenství a není v něm tedy ani tolik tvrdosti. Svůj životní postoj shrnuje: „Jdu svou cestou a neuhýbal jsem se břemeni. Od dětství pracoval jsem do úpadu. Nikomu jsem neublížil ze své vůle. Čtu pilně v písmě a slýchám kázání. A přece říkají, že myslím světsky. Bratr Tomáš přísně na mne hledí. Není ve mně pravého ducha božího, říká. Nevím. Snad stojím v hříchu. Tak přísně snad Bůh soudit však nebude.“⁴⁰⁸ Přímost a odvaha, pracovitost, neublíživání druhým a zbožnost jsou jistě ctnosti, které zdobily České Bratry, a které jim nadto umožnily přestát mnohá protivenství, kterým byli vystaveni. Jsou to vlastně také ctnosti, ke kterým Masaryk nabádal ve svém národním programu Čechy. Lze se na to však také podívat z druhé strany. Tak se na to asi díval Dyk (a například i Borský citovaný v Úvodu): Ondřej toho o světě dost ví a „myslí světsky“, což může znamenat politicky. Vidí tedy, jak se úděl jeho bratrů ve víře opakuje. Nicméně na tom nedokáže příliš změnit, mimo jiné také proto, že jeho víra a kultura, z níž pochází, mu vlastně přikazuje jednat jistým způsobem, což v Dykových očích znamená víceméně nejednat a jen trpělivě snášet. A národní program založený na takovéto kultuře zrovna není schopen vyhnat bělohorské strašidlo z Dykovy hlavy. Nedokáže být dobrou alternativou k jen opatrně prospěchářskému jednání českých pánů, které, jak jsme viděli, bylo podle Ondřeje (a Dyka) jednou z hlavních příčin bělohorské porážky.

To, čím v dramatu disponuje nepřítel, by bylo pravděpodobně účinnější. Posel je „třicátník, vousatý, osmahlý, statný. Jeho pohyby jsou bezděčně velitelské a prudké. Jeho řeč má lehký cizí přízvuk.“⁴⁰⁹ Tato charakteristika odpovídá tomu, že se jedná o jižana (tedy přesněji odcizeného Čecha), machiaveliána a nietzscheána. Všechny tři tyto rysy jsou přítomné v jeho následujících slovech: „Dávno však tomu, co jsem opustil rodnou zem; sotva se pamatuju ještě. Vaše věc mi připadá cizí jako váš život. Přicházím z krajů, kterých ani neznáš. Je tam modré nebe; takové nebe zde není. Jsou tam lahodné vánky, kterých zde netušíte. [...] Nyní jsem přišel sem. Do domova, možno říci. Jak je studený! Ale snad zde mne čeká štěstí. – Válka bere i dává; třeba si vybrati lepší část. Nedovedete hledat štěstí, příteli; štěstí je jako žena; musí se znásilňovat.“⁴¹⁰ Jeho emigrantství je vlastně protipólem toho Ondřejova. A je to dáno místem. Zatímco Ondřejovo vyhnanství probíhalo na severu, v převažující protestantské kultuře, posel pobýval na jihu v katolické Itálii, Španělsku a Francii. Že mu nyní Čechy připadají cizí, ukazuje na to, že Dyk chápe národ a národnost spíše

⁴⁰⁸ Ibid., s. 20.

⁴⁰⁹ Ibid., s. 33–34.

⁴¹⁰ Ibid., s. 37–38. K tomu srov. Vojtěchovu interpretaci Dykova dramatu, které podle něj rozvíjí „autorovo ústřední téma tj. konfrontaci domova a bezdomoví jako cizince, odcizení.“ Vojtěch, „Smích zlých synů: Torzo národa a ironická modernost v tvůrčí dráze Viktora Dyka“, s. 315.

jako otázku kultury (byť vycházející z určitého klimatického prostředí) než otázku krve. Dyk se v tomto protikladu severu a jihu a protestantství a katolictví možná inspiroval Palackým, který se toho dotkl v oddíle týkajícím se Chelčického. Tam mimo jiné čteme: „V oněch [tj. severanech] křesťanství prýští se a přebývá vždy hlavně ve hlubinách citu a přesvědčení, čili ve vnitřnostech duše; u těchto [tj. jižanů] vzniká sice také z hlubokého a živého kořene, ale působí a hraje v oboru obraznosti, čili jakoby na pokraji duše. Proto také větší váha klade se tam na úmysly a vůli, zde na pouhé skutky; a onino více bývají nakloněni spokojiti se s úmyslem i beze skutku, tito více skutku bez oumyslu.“ Palackého hodnocení tohoto rozdílu je hodnocením protestanta a Kantovce. Kantova morální filosofie, která klade zrovna tak velký důraz na úmysl a vůli, je nakonec také severská, nadto má kořeny v jeho pietistické výchově a vzdělání. A rozumí se samo sebou, že Chelčický toto severanství přímo ztělesňoval: „milování boha mělo se díti jedině upřímným a bedlivým ostríháním všech jeho přikázání, a z lásky ke bližnímu měl člověk i křivdy snášeti trpělivě, nehledati pomsty, neopláceti zlým za zlé.“ Avšak podobně jako Masaryk, a na rozdíl od Dyka, podotýká Palacký, že „oddanost do vůle boží“, má být podle Chelčického „více činná než trpná.“⁴¹¹ Posel je katolík asi tak jako jím (ne)byl Machiavelli. Ostatně sám to říká Tomášovi Rohovi: „Nevěřím ani v tvou víru, ani ve víru papeženců. Jdu s císařem, poněvadž čekám od něho více. Nelíbí se mi jinak příliš, ale chci moc. A na jeho straně, myslím, že k ní dospěju.“⁴¹² Jeho jižanství je spíše renesanční v tom smyslu, jak renesanci obdivoval Nietzsche, jejíž plody však podle něj zkazila reformace. Nakonec Nietzsche sám byl podobným emigrantem jako posel, také odešel do Itálie (za lepším zdravím a to nejen tělesným) a svou filosofii psal mimo jiné proti svým severským luteránským kořenům. Nadto se považoval za jižana „vírou“.⁴¹³ Vyznavačem víry Jednoty Bratrské, který pobýval na jihu a tam přestoupil ke katolictví, byl Albrecht z Valdštejna. A soudě z následující Dykovy reakce, mnoho z dobových diváků ho v postavě posla vidělo.⁴¹⁴ Dyk sám byl v tomto ohledu zdrženlivý.

⁴¹¹ Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, IV–1, s. 414–415.

⁴¹² Dyk, *Posel*, s. 93.

⁴¹³ Srov. například následující vyznání, které protiklad severu a jihu konkretizuje na hudbě: „Za předpokladu, že člověk miluje Jih, jako miluji já, jako velkou školu uzdravování, v tom nejduchovnějším i nejsmyslnějším, jako nevázané bohatství slunce a slunečné zjasnění, které se rozlévá nad svébytným, v sebe věřícím životem: nuže, takový člověk se naučí mít na pozoru před německou hudbou, protože tím, že mu opět pokazí vkus, pokazí mu opět i zdraví. Takový Jižan, nikoli původem, nýbrž vírou, musí, pokud sní o budoucnosti hudby, snít o záchraně hudby před Severem a mít v uších předehtu hlubší, mocnější, možná nebezpečnější a tajuplnější hudby, hudby nadněmecké, která při pohledu na modré rozkošnické moře a středozemský jas nebe nezmlkne, nezpopelaví, nevybledne, jak se stává veškeré německé hudbě, hudby nadevropské, jež si své právo podrží ještě i vedle hnědavých západů slunce v poušti, jejíž duše je spřízněna s palmou a zdá se být doma mezi velkými krásnými osamělými dravci a umí se mezi nimi toulat.“ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 162–163.

⁴¹⁴ Podle Jaroslav Meda je posel „valdštejnovský kondotiér“. Med, *Viktor Dyk*, s. 126.

Přiznal, že titul byl vlastně trochu zavádějící, protože hlavním hrdinou není posel nýbrž Tomáš Roh a, pokud jde o Albrechta, tvrdil: „Je vůbec posel Valdštýn? Nevím.“⁴¹⁵ Valdštejna chtěl však učinit hlavní postavou závěrečného dílu trilogie, jež mělo, jak už řečeno, nést název „Hvězdy“.

Na zemi, jíž se odcizil, poslu vadí především to, že: „Neděje se zde nic krásného. Lidé se tu stále hádají a prou. To je vše. Papežští zle mluví o kacírích; vaši zle o papežencích. Tvůj otec je přísný, myslím neodchází nikdy od bible.“⁴¹⁶ K něčemu velmi podobnému (vlastně se tu jen jinými slovy popisuje totéž) dochází i Karáskův vypravěč v *Gothické duši*: „Odyssea české duše. Bludné cesty její, vysilující námahy, dojítí ne moci, ale pravdy... To byla její historie před tím, než přišla na ni katastrofa. Nad biblí schýlena v osamělé chatě, seděla u plachého kahance a pokorně čekala na pokyn pravdy, na její zjevení. Z hlubin svých ji chtěla vyvážit jako z tajemné studně. Čekání: to byl její symbol.“⁴¹⁷ Tato touha po pravdě (jak ji prý ztělesňovali Hus, Chelčický a Komenský) je předmětem velké úcty a pohnutí u vypravěče i přes to nebo spíše právě proto, že odmítala moc a svět, skončila tragicky: „Jaká hloubka, jaké moře! A ten lid vymřel, ne vysílen rozkošnickým hýřením jako jiní národové, ale námahou naléztí pravdu. Zemřel drsností osudu, tragikou, která rozrývala srdce.“⁴¹⁸ Karáskův vypravěč se však zmítá z extrému do extrému, od nadšení k pocitům marnosti, od odvahy ke strachu, od lásky k životu k jeho odmítání, od modlitby k rouhání atd. Proto i tato pasáž nakonec vyústí v nietzscheovskou obžalobu vlastního národa (a vlastně i sama sebe): „Je ze zbabělé kasty, která cítila po několik věků cizí nohu na zádech... To bylo jeho češství... Nihilismus, ano nihilismus jest jediná možná filosofie tohoto lidu. Nihilismus, jenž je morálkou otroka, filosofií pariů. A zatím, co v krvi jiných národů víří pýcha, výbojnost, u této degenerované rasy jest jediný převládající pocit: zbabělost a naprostá nedůvěra ke všemu. A předem k životu... Nihilismus.“⁴¹⁹ V Dykově dramatu je, jak ještě uvidíme, toto dvojí hodnocení přítomné v rozhovorech mezi poslem a Tomášem Rohem a pak také v rozporech uvnitř postavy Petra Skalníka a z nich plynoucí váhavosti.

Podobně jako Karáskův vypravěč a Dykův posel hodnotí Čechy také cizinec Allan v dialogu Miloše Martena *Nad městem* (1917). Také on vidí v Češích smutek a negativismus, čili skepsi, která dobře může být jen druhou stranou oné vůle k pravdě, na niž podle Karáskova vypravěče „vymřel“ český lid, či oněmi hádkami a přemi tedy vlastně jalovými

⁴¹⁵ Dyk, „Posel. Kus epilogu“, s. 40.

⁴¹⁶ Dyk, *Posel*, s. 62.

⁴¹⁷ Karásek, *Gothická duše*, s. 39.

⁴¹⁸ *Ibid.*, s. 40.

⁴¹⁹ *Ibid.*, s. 41.

polemikami, které v Čechách viděl Dykův posel: „je ve vás smutek jako rouhání. Jaký zápor, vzdor a nevěra, zlý pohled z hloubi nemocného srdce. [...] jste zde všichni smutni, odechnuti smutkem jako jedovatou parou propasti zející kdesi zdá se, že více ve vás než mimo vás.“ Jeho partner v rozhovoru Čech Michal mu na to namítá, že jako cizinec necítí „kletby, která *na nás* leží.“⁴²⁰ Zřejmě jde o kletbu historie tedy přesněji její určité interpretace, a toho, jak se ta projevuje v současné české kultuře. A jejich odlišné hodnocení je patrné například i na případu Chelčického a Komenského. Allan oba obdivuje jako „proroky“ kvůli jejich intelektuální hloubce, vidí však jejich jen omezený zásah do národního života. U Chelčického se podivuje nad tím, že neměl takový dosah do života lidu jako například italský blázen pro Krista František z Assisi a u Komenského se pozastavuje nad tím, že ani jeho „mocná inteligence [...] nevytrhla národa – ba ani sama sebe – z cizosti protestantské negace kladem národní vůle.“ Michal naopak tomu, co oba ztělesňují, přitakává i v tom, co Allan chápe jako jejich nezdary: „jest kus národní bytosti v těchto mužích, v jejich díle a osudu. Více – kořen, jeden ze silných kořenů našeho ducha, jehož nemůžeme vytrhnouti.“⁴²¹ Říká tu tedy něco podobného jako Karáskův vypravěč, avšak bez jeho hořké ironie. Podle Allana by Češi možná měli přijmout interpretaci svých dějin, která se značně odlišuje od Palackého a Masaryka, vlastně je namířena přímo proti ní. V husitství vidí krizi, která Čechy odvedla od úsilí renesance; namísto příklonu k latinskému západu, jeho „jasu a řádu“ se Češi neustále nechají „infikovati“ nemocným severem, který vede jen k „ponuré rozkoši v negaci a skepsi.“⁴²² Nadto sama barokní architektura a sochařství v Praze, která ztělesňuje „celé drama latinského ducha“ svědčí o tom, co by jim mělo být pravým odkazem minulosti. Namísto soustředění se na reformaci, by tedy měli pochopit všechno velké, co přinesla protireformace. V Bílé Hoře, se nadto dá podle Allana vidět „očistná katastrofa“,⁴²³ a pro Čechy by mohla jako taková mít podobný význam, jaké mají individuální katastrofy v životě jednotlivce, tedy obnovu. Čechům by mohla přinést poučení, aby se zřekli „určité soustavy předsudků, určité dějinné pověry, jež se vžila“. A také, že by měli „naslouchati, kde jste se odvraceli, důvěřovati, kde jste přivykli podezírati... Vymaniti se například z černé o kouzla tohoto slova: *pád*.“⁴²⁴ Češi podle něj netrpěli kvůli sobě samým, nýbrž Čechy „vykrvácely za protestantism, za německý protestantism“: „Aby postavil hráz vítězné protireformaci a za ní kupčil krytě se zájmy pramálo náboženskými, zneužil jejich zakalené tradice, jejich rytířské lehkověrnosti, odboje a

⁴²⁰ Miloš Marten, *Nad městem, in Imprese a řád*, ed. Emanuel Macek, Praha, Odeon 1983, s. 95–118; 100.

⁴²¹ *Ibid.*, s. 108–109.

⁴²² *Ibid.*, s. 112–113.

⁴²³ *Ibid.*, s. 105.

⁴²⁴ *Ibid.*, s. 106–107.

vzdoru, jež jsou nám vrozeny. A nakonec... ‚zapomněl‘ chytře na národ, který pro něj se dal všecek, krví i duchem.“⁴²⁵ Michal, ačkoliv uznává, že mnohé z toho, co říká Allan, by mohla být pravda, to přesto nemůže přijmout. Domnívá se, že by tím zavrhl českou minulost a tedy vlastně i své češství: „nemůžeme, nechceme popřít minulost, v níž – buď jak buď – nejčistší plameny síly i bolesti vyrazily z naší duše!“⁴²⁶ Jinak řečeno, ukazuje na to, jak je těžké se vzdát dominující interpretace české historie.⁴²⁷

Dykův posel se své národní minulosti a svého češství naopak vzdal snad dokonce s jistou lehkostí.⁴²⁸ O severském životě rodiny Tomáše Roha říká: „takový smutný statek, lopota, teskno, modlitby, povinnost.“⁴²⁹ Válku, jak jsme viděli, posel nehodnotí morálně, chce hledat své štěstí (což ovšem znamená hledat to, co pro něj má připravena Štěstěna, kterou chápe jako Machiavelli), rád pokouší „osud“ a mluví o kráse, která spočívá v rozhodnutí, které zahrnuje notnou dávku rizika.⁴³⁰ Je dobrodruhem, který rád žije tváří v tvář smrti. V jeho pohledu na válku a oceňování „meče jako věrného přítele“, nelze navíc vidět zalíbení v militarismu, nýbrž spíše ono Nietzscheho pozitivní hodnocení boje mezi jednotlivými pudy, který se odehrává v člověku samém i ve světě, onoho tvořivého souboje protikladů, které bylo podle Nietzscheho podmínkou „velkého života“, a které podle něj spoutala židovská a křesťanská mravnost mravů mimo jiné také touhou po pokoji jako ideálu. Poslova vůle pokoušet osud i jeho touha po moci vlastně odpovídají druhému a třetímu pokušení Ježíše na poušti, nelze se tedy divit, že v něm bratři Rohové vidí sluhu Antikrista. I když se pochopitelně k němu každý z nich staví jinak. Matyáš chce zabránit tomu, aby předal své

⁴²⁵ Ibid., s. 110–111.

⁴²⁶ Ibid., s. 111.

⁴²⁷ Je dobře známé, že promluvy cizince Allana obsahují některé z názorů Paula Claudela. K tomu srov. např. doslov Emanuela Macka „Vidina řádu“ in, *Imprese a řád*, s. 141–146. Ke Claudelovu pražskému pobytu a nejen Martenovu poměru ke Claudelovi a jeho dílu srov. Daniel Vojtěch, „Neviditelný chrám. Paul Claudel v Praze a situace moderny kolem roku 1910“, *Slovo a smysl* 8, 2011, č. 16, s. 47–60. Podle Vojtěcha nelze tento Martenův esej „nadále možno zjednodušeně interpretovat v polaritě claudelovsko-martenovské, francouzsko-české, nýbrž jako pokus pojmenovat ideologické meze, na něž tvůrčí vztah kultur naráží, jimiž je určován jako situace, tj. jako interakce i jako míjení.“ (s. 54)

⁴²⁸ Med rozhodně tvrdí: „V žádném případě nelze vést spojnic mezi Poslem a dramatickým dialogem Miloše Martena Nad městem (1917 či Glosami k dialogu M. Martena nad městem (1918) od Jiřího Karáska ze Lvovic, který se k tomuto tématu ještě vrátil Bělohorským dialogem (1920). Marten i Karásek byli naprosto vzdáleni Dykovu bělohorskému traumatu a zcela popírali Palackého pojetí Bílé hory jako ‚neštěstí bez míry a hranice‘. Oba tyto spisovatelé, oslavující bělohorského vítěze jako nositele životního jasu a řádu, patřili k dekadentně estetizujícímu proudu v české literatuře, pro něj byl katolicismus méně náboženstvím a mnohem více zdrojem výlučného estetična. Svět Tomáše Roha byl pro ně uzavřen na sto západů:“ Med, *Viktor Dyk*, s. 130. Nejsem si jistý, zdali vzdálenost Martena a Karáska od Dyka je skutečně tak velká, jak tvrdí Med. Zdá se mi, že Med tu dostatečně nezohledňuje dialogickou povahu Martenova díla a Karáskovu a vlastně i Dykovu ironii. Z toho, co Karásek napsal o Chelčickém a jak se Chelčický objevuje v Martenovu dialogu, mi nepřípadá, že by oběma tvůrcům byly dveře světa Tomáše Roha (Chelčického) uzamčené na sto západů, nýbrž se jimi spíše rozhodli nejít.

⁴²⁹ Dyk, *Posel*, s. 62.

⁴³⁰ Deutschmann ho tak označuje za epikurejce a fatalistu. Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 348.

poselství, které „nese snad zkázu víře a království, nebezpečí seje celé zemi.“⁴³¹ Tomášovi jde naopak především o spásu své ale také poslovy duše. Chová se k němu předpisově tak, jak se má křesťan podle Evangelia chovat k nepřítelům, a odmítá mu v čemkoli bránit: „Učiň, co ti libo. Nechci se stavět mezi tebe a Boha.“⁴³² Poslovi je toto naprosto nepochopitelné. Nicméně v Rohovi právě proto vidí v nietscheovském smyslu dobrého nepřítele, s nímž se může poměřit, říká mu: „Nechci být malý před tebou. Čekám, ač snad smrt. Ale malým být nechci. Odejdu, až kohout třikrát zakokrhá, kdy to bude? Nevím.“⁴³³ Dobovým kritikům se toto poslovo otálení příliš nezdálo. Krejčí to považoval za fanfarónství jako ze *Třech mušketýrů*, „koketerii“, která se mu připadala směšná vzhledem k nadčlověcké póze posla.⁴³⁴ Karásek o tom poznamenal: „Vydává-li se ‚posel‘ všanc noži Petra Skalníka, je to zcela přiměřeno fatalistovi renaissance, věřícímu v sílu hvězd, v předurčení osudu. Ale čeká-li na kokrhání kohoutí, to jest už zbytečná variace fatalismu.“⁴³⁵ Karásek tuto výhradu ovšem formuluje v rámci toho, že posel podle něj nepředstavuje Tomáši Rohovi rovnocenného protivníka. Drama by podle něj bylo lepší, kdyby Dyk proti „chmurnému typu *síly v odříkání* byl vztyčil *typ životní odvahy*, nejen reka vnějších dobrodružství, ale i vnitřních“.⁴³⁶ Dyk zřejmě recenze sledoval a na tyto námitky přímo reagoval, přičemž vlastně jen vysvětlil a rozvedl citovaná slova posla: „Proč posel zůstává na scéně? [...] Proč zkouší osud? Ale vždyť nečiní to z pýsy; je mu to vnitřní nutností. Nedovede a nechce být malý před hospodářem, který učinil dobro jemu, jenž mu činil zlo. Varováním svým stal se hospodář věřitelem cizincovým. Nabyl nad ním mravní převahy. Posel ji cítí, nechce ji však snášet. Platí svůj dluh. Daleko do fanfarónství. Heroičnost má své závazky; nemohu mluvit hrdě o své odvaze, abych pak plaše prchal před hrozícím nebezpečím. Vnitřní logika postavy žádá poslova sečkaní.“⁴³⁷

Kritiky tu snad trochu zmátl kohout, který ironicky odkazuje k evangeliu. Vlastně tu jde o to, že posel na rozdíl od apoštola Petra nezapře ze strachu nejen někoho jiného, ale především nezapře sebe sama. Poslovi jde především o riskantní rozhodnutí, v něm právě spočívá a realizuje se jeho svoboda. A takto by také bylo možné chápat posla jako hrdinu aktivity, proti Tomášovi jako hrdinovi pasivity, jak ho označoval Dyk. Dluh, který posel cítí a platí svým setrváním, je možná zčásti dluhem k Tomášovi ale především dluhem k sobě

⁴³¹ Dyk, *Posel*, s. 44.

⁴³² *Ibid.*, s. 86.

⁴³³ *Ibid.*, s. 88.

⁴³⁴ Krejčí, „Posel“, s. 1–2.

⁴³⁵ Karásek, „Divadlo“, s. 127.

⁴³⁶ *Ibid.*, s. 126. Zdá se mi, že Dyk takto dobrodružství vnitřní a vnější nerozlišoval, postava posla spíše ukazuje na jejich jednotu. Přičemž to, že Karásek tu mluví o vnějších dobrodružstvích je dáno tím, jak velký důraz klade Dyk na rozhodnutí a jednání.

⁴³⁷ Dyk, „Posel. Kus epilogu“, s. 42.

samému. Tomášovi jako nepříteli chce ukázat, že může být ve své „víře“ stejně ctnostný a pevný jako on v té své. Karásek měl asi pravdu, když psal o poslovu renezančním fatalismu. To je však třeba vysvětlit. Již sám pojem zkoušení osudu v sobě má vlastně více otevřenosti než fatalismus, zahrnuje totiž aktivitu. Tedy přinejmenším z perspektivy toho, kdo se rozhoduje a jedná. Neznamená to tedy, že by mu mělo být jedno, co v určité situaci udělá, protože věci nakonec dopadnou tak, jak musí. V tom, jak posel bere Štěstěnu a osobní zdatnost (již citované „šťěstí je jako žena, musí se znásilňovat“), osud a svobodu, je posel vlastně machiaveliánem. Podobá se v tom i Hilbertovu Falkenštejnovi. Machiavellimu by se však jeho jednání mohlo zdát jako nerozvážné, odvaha sama o sobě (neřkuli heroismus) pro něj nebyla tak výraznou ctností jako pro Dyka, a posel svou odvahou žádnou přímou politickou moc (zatím) nezískává, to však neznamená, že ta není výrazem jeho vůle k moci. Dále, posel sice neví, jak jeho jednání dopadne, v tom však spočívá dost důležitý (snad konstitutivní) prvek jeho svobody, a to i přesto, že věří v „určení“. Avšak to neznamená, že by mohl jednat jakkoli jinak a nezradil přitom sebe (je takto zároveň svobodným i nietzscheovsky nutným). Nevzdává se ani odpovědnosti za své jednání a nepřenáší je na osud. Tak to však asi chápala Buzková: „Svěřil svůj život kohoutu a nemínil ho podvésti. Horoskop ať rozhodne o jeho osudu. Zřejmě, že tady byl Dyk s rozumem v koncích. A jako vždy v takovém případě, utíká se k donquijotismu. Jeho Antikrist místo aby jednal, puzen neodolatelnou mocí a sám sobě jedině odpověden, ptá se o radu orákula. Jakýpak to však je titán, který v sobě samém, ve svých tužbách, nenalézá posledního oprávnění?“⁴³⁸ Z toho, co jsem dosud napsal je snad zřejmé, že s Buzkovou nesouhlasím. Posel se neradí s orákulem, nechce přizpůsobovat své jednání nějaké znalosti toho, co se má stát, či tomu zda-li jsou mu hvězdy nakloněny. Jen možná doufá, že štěstí bude stát při něm. A i kdyby tomu tak nakonec nemělo být, na jeho rozhodování a jednání by to nic nezměnilo. Nejde mu totiž nakonec ani tolik o budoucí úspěch či neúspěch jeho jednání, ale o rozhodnutí se (čili vůli) k němu. Právě v tom, tedy v síle vůle, také spočívá hodnota tohoto jednání. Poslední oprávnění (třebaže ne výsledek) toho, co dělá, spočívá v něm samém, neohání se čímkoli mimo něj či nad ním, a riziko celou věc činí jen dramatičtější, jeho vůli k moci takřikajíc umocňuje („Ztratím vše, nebo vše získám.“)⁴³⁹ Poslův postoj a jeho jednotlivé složky: tedy jeho „fatalismus“, odvaha (mužnost), spoléhání se na vlastní zdatnost, nietzscheovské přitakání sobě i celku světa a síla vůle jsou dobře shrnuty v následujících slovech posla: „věřím v určení. Stane se, co se státi musí. Přijmu to, jak se sluší na muže. Jsem také připraven, hospodáři, dobře připraven. Tak

⁴³⁸ Buzková, „Drama Viktora Dyka“, in *České drama*, s. 87–116; 100.

⁴³⁹ Dyk, *Posel*, s. 88.

připraven, že musím všechno chtít. Vše, hospodáři. Budu to také mít? Budu dle sil o to bojovati; to je vše, co vím. Jsem připraven, že mohu padnout.“⁴⁴⁰ Jak je to však s poslovým titanismem?

Poslovi pochopitelně nejde o spásu, nejde mu o onen svět. „Nemyslím tak daleko“, říká Tomáši Rohovi. Na Bohu židovství a křesťanství ho odpuzuje zejména to, že vyžaduje pokoru: „Kdybych byl Bohem, neměl bych rád ty, kteří mne ctí v prachu. Vážil bych si toho, co je božského v nich. Tvému Bohu milo viděti skrčené a ponížené: to se mi nelíbí; nedovedl jsem se krčiti.“⁴⁴¹ Křesťané se mají Bohu připodobňovat v lásce a spravedlnosti, to je v nich to božské. V tom spočívá usilování o dokonalost, k němuž vyzýval Ježíš. Takto se připodobňují Ježíšovi jako Synu a skrze něj Bohu jako Otcí. Pochopitelně nikdy nemohou být tak spravedliví a ani asi tak milující jako Bůh, protože na rozdíl od Boha jsou hříšní a nejsou vševědoucí ani všemohoucí, jejich vědění i moc jsou omezené. A takto by se dal snad chápat jeden z významů křesťanské pokory. To je však daleko od skrčenosti a poníženosti, o nichž mluví posel. Ty jsou spíše jakousi falešnou nápodobou pokory, pokorou slabochů. Na druhé straně Dyk a posel oba pravděpodobně chápou, jak velká síla se v křesťanské pokoře jako odevzdání se Bohu (přijetí Jež za Pána svého života) skrývá, svědčí o tom nakonec sama postava Tomáše Roha a respekt, který k němu posel má. Tomu dobře rozuměl Ladislav Klíma a zdá se mi, že Dyk by s ním souhlasil: „I nejhlubší jádro křesťanství je druhem Síly, rafinované, ba kouzelné noční Síly, vlastně silné slabosti – neznámým téměř antickému duchu. Oddané žití v Bohu je heroismem stejně jako korelát jeho: opovržení pozemskostí a svým malým já; a ‚pokora jest strašnou silou‘ (Dostojevský), – jsouc poměrně lacino dosažitelnou adiaforií.“⁴⁴² Jako nietzscheán mluví posel v následujícím: „Bůh, přiznám-li ho, stvořil dravce i drůbež, vlka i ovci. Jsi raději drůbeží nebo ovčí, já raději dravcem nebo vlkem. To je můj rád! Ty’s raději bit, já raději biju. Věc vkusu.“⁴⁴³ Co tu zní trochu neurvale, obsahuje vlastně důležité Nietzscheho myšlenky. Za prvé svět je celek, který musí být jako celek vykoupen. To znamená nerozdělený „mrvností mravů“ na dobro a zlo. Za druhé, určité jednání se nehodnotí morálně jako dobré či zlé, nýbrž se posuzuje esteticky s ohledem na to, jak odpovídá situaci a tomu, kdo jedná.⁴⁴⁴ I když je pochopitelně obtížné říct, jak hluboce Dyk Nietzscheho promyslel. Někdy se totiž zdá, že posel ztělesňuje jen negativní protipól křesťanství. Že jeho volba, jaký bude (čili jak bude jednat), je takřikajíc učiněná jednou

⁴⁴⁰ Ibid., s. 99.

⁴⁴¹ Ibid., s. 89.

⁴⁴² Ladislav Klíma, „Vznešená síla“, s. 68.

⁴⁴³ Dyk, *Posel*, s. 91.

⁴⁴⁴ Srov. Kouba, *Nietzsche*, s. 105–108.

provždy, a kdyby tomu tak bylo, byl by toliko ztělesněním morálky opačné té křesťanské, což se liší od vůle k moci, která je daleko dynamičtějším pojmem. Jinak řečeno, i Nietzscheho nadčlověk může jednat soucitně ba dokonce se snad nechat bít, když je to náležité v určité situaci. Na druhé straně, onen dynamický aspekt vůle k moci máme u posla rovněž. Na Rohovu námitku, že moc, o níž posel usiluje a v níž spatřuje „své štěstí“, „bude jen na vteřinu“, posel odpovídá: „Ale o tu mi právě jde. V ní jsem, v ní žiju. Rád bych dobře užil své vteřiny. Ostatek se mne už netýče.“⁴⁴⁵ Vteřina tu stojí proti věčnosti, pozemský život proti životu věčnému, jde tu tak vlastně o nietzscheovské přitakání životu, přičemž vteřina tu může mít dva významy. Za prvé celý pozemský život a v tomto významu by vteřina byla zároveň věčností, což by odpovídalo možné interpretaci Nietzscheho věčného návratu. A za druhé může označovat ony momenty, kdy posel cítí život nejplněji, tedy když se rozhoduje a jedná, čímž realizuje svou vůli k moci.⁴⁴⁶ Pozoruhodné je, že podle poslední věty ani posel vlastně není ateista, snad spíše agnostik. Odmítá však Rohova žárlivého Boha, jehož neztratit je podle Tomáše „svrchovaná moudrost“ a člověk je „Nic bez Boha.“⁴⁴⁷ Žárlivý je Bůh, který dal člověku první přikázání a žárlivý je také Ježíš Kristus.⁴⁴⁸ Obojí se objevuje v poslových slovech k Tomášovi: „staví se mezi tebe a ženu; nebyla nikdy celá tvoje a tys nebyl nikdy všecek její; neboť ona více patřila Bohu a tys patřil Bohu. [...] Stojí mezi tebou a tvým dítětem Tvůj zamračený a chladný Bůh. [...] Stojí mezi tebou a tvou rodnou zemí; nikdy nebudeš mít nic celé hospodáři. – Neměl jsi nikdy úplnou radost, úplnou rozkoš, úplnou lásku. Na všem ležel stín a vše bylo stlumené a duseno tím ponurým stínem.“⁴⁴⁹ Dyk to nakonec dramatizuje v ději. Stejně jako posel odmítá křesťanský pojem plnosti života, která je dosažitelná pouze v Bohu, kde Bůh však není překážkou ve spojení s druhými, nýbrž by měl být právě jejich poutem, považuje to, že Tomáš nechává určit svou cestu Bohu a nechá se jím „vésti“, za pýchu.⁴⁵⁰ V čem však může být odevzdání se vůli Boží pyšné?

Jeden z významů tu může být, že Roh podle posla vydává svou vůli za vůli Boží, že se tak takřikajíc za Boha skrývá. Takto lze rozumět tomu, když posel mluví o tom, že Rohova „pýcha se schovává“, zatímco jeho pýcha, protože on se spoléhá jen na sebe, jedná jen ze své

⁴⁴⁵ Dyk, *Posel*, 92.

⁴⁴⁶ Podle Deutschmanna tak posel není „představitelem katolického tábora 17. století nýbrž anachronickou moderní figurou.“ Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 348.

⁴⁴⁷ Dyk, *Posel*, s. 93 a 95.

⁴⁴⁸ Srov. například: „Nedomnívejte se, že bych přišel pokoj dáti na zemi. Nepříštel' jsem, abych pokoj uvedl, ale meč. Přišel jsem zajisté, abych rozdělil člověka proti otci jeho, a dceru proti mateři její, a nevěstu proti svegruši její. A nepřítel' člověka domácí jeho. Kdo miluje otce neb matku více nežli mne, není' mne hoden. A kdož nebéře kříže svého a nenásleduje mne, není' mne hoden.“ (Mt, 10, 34–38)

⁴⁴⁹ Dyk, *Posel*, s. 94.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, s. 95.

vůle „hledí hrdě a upřímně.“⁴⁵¹ A to je podle něj výrazem mužnosti tváří v tvář nebezpečí. Posel podotýká, že Bůh může Roha „v bařinách a zkáze“ opustit. A Roh tedy bude ve své skryté pýše připisovat svou zkázu a tedy i odpovědnost za ni Boží vůli, zatímco posel sám ve své pýše zemře „na své cestě a ze své vůle“, za své jednání tak přijímá plnou odpovědnost. S tím úzce souvisí druhý možný výklad Rohovy pýchy. Ten může spočívat v tom, jak snadno vidí v tom, co se mu děje a k čemu věci směřují, trest Boží. Nebo podobně u Masaryka v tom, s jakou jistotou mluví o demokratickém úkolu Čechů a Bílé Hoře jako trestu Prozřetelnosti za to, že se mu Češi zpronevěřili. Oba tu jsou v roli pyšných a nemoudrých Jobových přátel, kteří v jeho zkouškách sebejistě spatřují Boží trest za jeho nespravedlnost. To kontrastuje s tím, jak s Jobem mluví sám Bůh, když mu překládá jednotlivé projevy Své moci a moudrosti jako Stvořitele a vybízí Joba, aby to konfrontoval s mocí a moudrostí, která se dostává jemu samému. Na což pak sám Job reaguje s pokorou, že Boží moudrost a moc jsou pro něj jako smrtelníka nakonec nepostižitelné a nepoznatelné.⁴⁵² To pochopitelně neznamená, že by víra v Boží působení ve světě a v životě lidí byla sama o sobě pyšná. Pyšné mohou být toliko určité výklady. A k pýše budou možná náchylnější výklady, které nevykládají Boží působení toliko v rámci vlastního individuálního života, ale v životech druhých, v životě národa či v celém světě. Posel nadto vidí Rohovu pýchu i v tom, jak se chce svým ctnostným jednáním zalíbit Bohu („Ale tvé oči obrací se vždycky k Bohu, stopuje-li tvoji ctnost.“)⁴⁵³ To je vlastně typické odlišné hodnocení pýchy u věřícího a nevěřícího člověka, a vlastně i odlišný pojem svobody u obou z nich.

Posel samozřejmě nechce hledat Boha, nýbrž do země, kde se narodil, se chce vrátit „jako její pán“. Chtěl by být „králem“, ba víc, jeho „touha je bez hranic. Chtěl bych vládnout světy; to je můj, nejkrásnější sen; kdyby bylo nebe, chtěl bych i nebem vládnouti.“⁴⁵⁴ To je snad poněkud velkohubé vyjádření jeho dobyvatelství. Je příznačné, že aktivně se toto dobyvatelství projevuje především v poslovu dobývání Rohovy dcery Anny. Tato postava je jedním z hlavních ztělesnění Dykova názoru, jak českobratrská kultura, zosobněná v Tomáši Rohovi, může být v rozporu s individuálními charaktery těch, kdo jsou v ní vychováváni. Jinak řečeno, jak se určitá individua snaží zkrotit, tlumí jejich iniciativu. Ti pak nejednají tak, jak by jim v určité situaci přišlo náležité a odpovědnost za své prohry pak svalují na někoho

⁴⁵¹ Ibid., s. 96.

⁴⁵² „Vím, že všechno můžeš, a že nemůže překáženo býti tvému myšlení. Kdo jest to ten, ptáš se, ještě zatemňuje radu Boží tak hloupě? Protož přiznávám se, že jsem tomu nerozuměl. Divnějšíť jsou ty věci nad mou stížitelnost, aniž jich mohu poznati.“ (Jb 42, 2–3.)

⁴⁵³ Dyk, *Posel*, s. 96.

⁴⁵⁴ Ibid., s. 98 a 100.

jiného. Již v úvodním výstupu dramatu slyšíme o tom, jak Anna záviděla svému bratrovi, když odcházel z domova k vojsku, domnívá se, že „není nic krásnějšího pro muže.“⁴⁵⁵ Přemýšlí nad tím, jak je možné zabít, zavrhuje morálku neodpírání zlu a její poměr k Bibli je nietzscheovský, tedy má větší zalíbení ve Starém než v Novém zákoně. Sní o sobě jako o starozákonní Juditě, tedy zbožné ženě, která zabitím vojevůdce Holoferna zachránila své město/národ před nepřáteli. Judita je tak podle ní příkladem toho, kdy jednání, které je podle ní žádoucí, není v rozporu s vírou a zbožností. Ve svém životě však zažívá opak; jak říká matce: „Bojím se [...], že nemohu učinit ani myslit nic, co by nebylo hříchem.“⁴⁵⁶ Její náklonnost k poslovi tak v první chvíli vychází z toho, jak se ten vymyká prostředí, v němž Anna žije a které ji tísní. Anna obdivuje jeho smělý pohled a pevnou ruku.⁴⁵⁷ Když Anna přichází ve II. dějství posla varovat, že ostatní se radí o jeho životě, mluví nejprve jako křesťanka, s tím, že jde o jeho život, který má hodnotu jako život kohokoli jiného, protože je to „lidský život“.⁴⁵⁸ Nicméně tím se jen maskuje přitažlivost, kterou k poslovi cítí. Jinak řečeno, že je to konkrétně jeho život, který pro ni má hodnotu, čehož si ona sama možná na začátku není plně vědoma. A to je právě důležité. Protože vydělující moc erotické lásky, která spojuje dvě konkrétní osoby, tu stojí vedle pojmu křesťanské lásky jako univerzální povinnosti ke všem lidem. Přičemž základem její výchovy byla právě povinnost a poslušnost Božího zákona, což v jejím případě doposud znamenalo především poslušnost vůle rodičů, kteří jí vybrali i nastávajícího chotě. Erotická láska přináší do jejího života aspekt rizika a nutnosti jiného druhu, než je ta, která je obsažena v poslušnosti zákona. Takto lze chápat význam slova „musím“, když svému otci říká: „Musím s ním jít!“⁴⁵⁹ Erotickou lásku nelze na rozdíl od té křesťanské přikázat, původ jejího vzniku je vlastně tajemný. A nelze se tedy divit, že právě tato moc jí umožňuje vykročit z prostředí, které je cizí její povaze. Jak sama říká: „Nejsem stvořena pro život jejich.“⁴⁶⁰ I přesto se Anna nejprve náklonnosti k poslovi brání, rozhoduje se pro něj až ve chvíli, kdy její nastávající choť Petr Skalník jedná podle ní zbaběle, když má možnost posla zabít, ale neudělá to. V té chvíli se odhodlává, že s poslem odejde. A to i přes to, že ji posel sám varuje, že žije nebezpečně a ani jeho láska k ní nemusí být navždy a nadto, že ona sama může být nyní toliko poblouzněná. A také přes naléhání a výzvy k poslušnosti od obou rodičů, kterým to vysvětluje: „Žila jsem tu léta. [...] Ale

⁴⁵⁵ Ibid., s. 10.

⁴⁵⁶ Ibid., s. 11.

⁴⁵⁷ Ibid., s. 55.

⁴⁵⁸ Ibid., s. 54.

⁴⁵⁹ Ibid., s. 84.

⁴⁶⁰ Ibid., s. 64.

vždycky mne něco lákalo v dálku. [...] Mluvili jste řečí, které jsem dobře nechápala. Co jsem myslela, byl hřích. Určili jste mi ženicha. Podvolila jsem se; byla jsem ochotna vykonat vaši vůli. Proč přišel někdo, kdo mi to znemožnil? Nemohu za to matko: ale co jsem mohla dosud, nelze mi už. – [...] Byla bych zde ve vězení. Zemřela bych v něm.“⁴⁶¹

Posel není toliko svůdcem, ale je také vůdcem.⁴⁶² Je vlastně obojím zároveň, mimo jiné také proto, jakou roli hrají v jeho vedení vášně. To však neznamená, že by podle něj lidé měli jednat na základě momentálních náklonností. Naopak, vášně je tu důležitá jako pohnutka k jednání, nicméně to nemůže být bez vlastně racionálního rozhodnutí (soudu), které posuzuje veškerá možná rizika a navzdory nim se člověk právě k němu rozhoduje. Není to tedy ani na jedné straně jednání bez rozmyslu, zaslepené vášní, a na straně druhé ani jednání, které je opatrné ve vztahu k možnému nebezpečí. To vidíme právě na příkladu Anny a snad by se dalo říct, že tak, jak jedná Anna, by podle Dyka měli jednat Češi, aby vystoupili ze své pasivity.⁴⁶³ Posel v Anně vlastně ani tolik nevidí erotickou trofej, a neustále na ni apeluje, aby se sama rozhodla, přičemž podstatné tu právě je, že jí nijak nezakrývá rizika, která jsou v jejím rozhodnutí odejít s ním obsažena. Neustále jí však zdůrazňuje důležitost její volby vlastního osudu. V tom je také protipól Tomáše Roha jako vůdce. Ten pochopitelně vede především tím, jak je sám příkladem důsledné poslušnosti Božího zákona. A k této povinnosti vede všechny kolem sebe. Týká se to nejen Anny, ale také Petra Skalníka.

Pro Masaryka byla Jednota Bratrská českou národní církví. Podle Dyka to však možná nebyla ani tak církev Tomášů Rohů, nýbrž spíše Petřů Skalníků. Tedy přesněji nejde tu ani tolik o národní církev jako především o samotný národ a jeho dějiny. Dyk to vysvětluje, když reaguje na odezvu, kterou tato postava a její jednání vzbudilo u soudobého publika: „Nebohý ten poctivý muž, jenž zprvu váhal zabít úkladně a pak přišel pozdě, zdál se nesmírně směšným; smějme se tedy dějinám, měli jsme mnoho Petřů Skalníků –“⁴⁶⁴ Dyk tu pochopitelně nemluví o zbabělosti Čechů, nýbrž o váhání.

Skalníka pohání k tomu, aby jednal, to je, posla zabil, vlastně dvojí nenávisť k němu. Tou první je nenávisť k nepříteli národa, podle něj je třeba „zašlápnout jedovatou zmijsi, než její jed přinese smrt a zkázu zástupům.“⁴⁶⁵ A jeho zabití tedy, nedoručení poselství, by

⁴⁶¹ Ibid., s. 104.

⁴⁶² A to i přesto, že, jak trefně podotýká Vojtěch, „jeho proměnlivá, světová perspektiva představuje prvek neklidu, rozvratu (nakonec zachvacuje a unáší Rohovu dceru).“ Vojtěch, „Smích zlých synů: Torzo národa a ironická modernost v tvůrčí dráze Viktora Dyka“, s. 315.

⁴⁶³ Podle Meda je její odchod „typickým dykovským buřičským gestem, jímž je ‚všemu navzdory‘, vyzván osud.“ Med, *Viktor Dyk*, s. 126.

⁴⁶⁴ Dyk, „Posel. Kus epilogu“, s. 42.

⁴⁶⁵ Dyk, *Posel*, s. 50.

zabránilo tomu, aby bitva na Bílé hoře vůbec proběhla.⁴⁶⁶ A tou druhou je žárlivost, Skalníkovi rozhodně neušlo, jakou náklonnost vzbudil v Anně. Že ani přes sílu této dvojí nenávisti se k činu nakonec neodhodlá, svědčí o síle zábran v jeho „vnitřním zápasu“.⁴⁶⁷ Dyk to ironicky ukazuje na detailu Skalníkových nepokojných rukou, což je podle Petra samého „stará choroba“, rozuměj ona česká váhavost, a to pak kontrastuje s nepokojností rukou posla jako pistolníka.⁴⁶⁸ Sám Skalník vlastně neví, co ho zastavilo. Přemýšlí nad tím v samotném závěru hry: „Byl to jistě císařský; byl to jistě posel. A já neměl váhat; měl jsem ho v moci. Proč jsem neučinil? Bázeň to nebyla. Co to bylo?“⁴⁶⁹ Tomáš Roh, by si takovou otázku asi nepoložil, on přece neváhá. Dyk poukazuje na to, že Skalníkovo (ne)jednání je „podle všeobecného mínění“ etické, zároveň jím však „prohrává hru“.⁴⁷⁰ Tedy ztrácí dívku, kterou miluje, a neodvrátí, co by odvrátit mohl. Tomáš Roh je v jistém smyslu podobným vůdcem pro Petra Skalníka, jako byl Ježíš pro apoštola Petra, byl mu obrazem vůle Boha Otce (v Tomášově případě soustředěné do Božího zákona). Tak jako Ježíš zadržel Petrův meč s odvoláním se na vůli Otce, tak pravděpodobně Skalníkova výchova k poslušnosti Božího zákona (jak je zosobněna v Tomáši Rohovi), která utváří jeho svědomí, je tím, co mu zabránilo použít jeho nůž na spícího (tedy přesněji spánek předstírajícího) posla. Apoštol Petr Ježíše třikrát zapřel, ten mu to pravděpodobně odpustil již, když se to stalo (je to jedna z možných interpretací onoho Ježíšova pohledu na Petra, po němž ten vyjde ven a pláče L 22, 61–62). Nicméně před tím než Ježíš po vzkříšení jmenoval Petra pastýřem svých ovcí, musel mu ten třikrát pozitivně odpovědět na otázku, zda-li Ho miluje. (J 21, 15–17) Petr Skalník Tomáše nezapřel, nicméně podruhé zaváhá právě tehdy, když se v závěru dramatu napřáhne ruku s nožem proti němu, poté co zjistí, že nechal Annu odejít s poslem. Jeho ruka však klesne a on říká: „Dvakráte jsem ho pozvedl a dvakráte nedopadl; po třetí snad najde lépe místo.“⁴⁷¹ Dykova ironie je tu dvojí. Skalník pravděpodobně zaváhá ještě jednou, ačkoliv o tom nic nevíme. A za druhé je tu vlastně převráceným apoštolem Petrem. Můžeme se domnívat, že je tu na cestě od Tomáše Roha jako vůdce k vůdci toho druhu, jako je posel. Tedy, že jeho cesta bude v jistém smyslu podobná jako ta Anny (z níž však vlastně známe jen začátek), tedy jinak řečeno, cesta, kdy vášně nejsou potlačovány rodiči vynucovanou

⁴⁶⁶ Deutschmann poukázal na to, že když různé postavy představené v dramatu z různých motive nezabrání poslovi ve splnění jeho mise, tedy doručení poselství, může jim být „dobře připsána vina za výsledek bitvy.“ Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 347.

⁴⁶⁷ Ibid., s. 73.

⁴⁶⁸ Ibid., s. 75.

⁴⁶⁹ Ibid., s. 116.

⁴⁷⁰ Dyk, „Posel. Kus epilogu“, s. 42.

⁴⁷¹ Dyk, *Posel*, s. 117.

poslušností Božího zákona, nýbrž jsou základem odpovědných, ačkoli riskantních rozhodnutí. Nebo ještě jinak, že se mu podaří nalézt většího souladu mezi jeho individuálním charakterem a způsoby jednání, nebo konečně, že se nebude zmítat v rozporech mezi tím, co považuje v určité situaci za správné jednání, a tím, že to je jednání morálkou/vírou zapovězené. Tedy, že bude jednání nietzscheovsky posuzovat ne jako dobré nebo zlé z hlediska absolutní morálky, ale jako dobré či špatné z hlediska situace.

Arnošt Dvořák: *Kníže* (1908)

Také ústřední hrdina Dvořákova *Knížete*, Přemysl, trpí v prvním dějství hry váhavostí, která je jako Skalníkova spjata s náboženstvím, třebaže ne (alespoň ne přímo) s křesťanstvím; ve třetím dějství ji však, na rozdíl od Dykova Petra, překonává rozhodností, kterou Dvořák zřejmě vzal z Nietzscheho filosofie. Dvořákovo drama spojovali nejen s Dykovým *Poslem* ale i Hilbertovým *Falkenštejnem* již někteří doboví kritici. Ačkoliv tak pochopitelně nečinili na základě ideje či obrazu vůdců, které tato díla představují, aspoň ne explicitně. Podle Theera se v nich ztělesňuje úsilí o „renaissanci velké linie na jevišti.“⁴⁷² Jan Bor v nich obdobně vidí „nový směr“ historického dramatu: „drama ideových processů, psychologickou analýsu silných individuí, srážky kultur, vítězství a porážky věků, jichž tradice a temperamenty stojí proti sobě jako hory. [...] Jeho děj neodehrává se kolem jednajících osob, nýbrž v jejich duších. V nich je počátek, smysl a konec nového dramatu.“⁴⁷³ Podle Karla Matěje Čapka-Choda představuje „theologicky–mythologická“ rozmluva Ctirada a Šárky z druhého dějství „reminiscenci z ‚Posla‘“.⁴⁷⁴ Dyk sám to však odmítl jako nemožné: „‚Posel‘ hrán v době, kdy ‚Kníže‘ už dávno byl posuzován porotou konkursu vinohradského; a jako kniha ‚Posel‘ vyšel ještě o měsíc později. A z rukopisu autor ‚Knížete‘ ‚Posla‘ rovněž neznal.“⁴⁷⁵ Tato reminiscence ne-reminiscence dobře ukazuje soudobou afinitu obou spisovatelů (a pro Hilberta to platí vlastně také) v přístupu k českému mýtu a poměru k jejich současnosti. Ukazuje se tu také, že samotná historické pozadí jejich dramát sama o sobě hraje daleko menší roli než mytizace minulosti a tedy její vztah k přítomnosti.

Dvořákův *Kníže* se odehrává na sklonku období, které představuje v české mytologii zlatý či šťastný věk. Je to zlatý věk jako nový začátek počínající zřejmě ve chvíli, když praotec Čech jako Mojžíš vyvedl svůj lid z „otročtví“ a přivedl ho do zaslíbené země. Otroctvím tu míním život ve svárech s nepřáteli a strachu z nich. U Dalimila je za to odpovědný sám Čech, dopustil se totiž vraždy a spolu s ním vinu za tento čin nesl rod jeho i rody jeho bratří (pravděpodobně krevní msta)⁴⁷⁶. Dalimil tím posiluje spojení Čecha s Mojžíšem, který také zabil/zavraždil člověka. (Ex 2, 11) Kromě toho tu máme příklad častého jevu z různých mytických systémů, že novému začátku/založení předchází

⁴⁷² O[tokar]. Theer, „Arnošt Dvořák: Kníže“, *Česká revue* 1, 1907/08, č. 9, s. 573–574; 574.

⁴⁷³ Nepodepsáno [Jan Jaroslav Bor], „Literatura a umění“, *Samostatnost* 12, 29. 10. 1908, č. 106, s. 539.

⁴⁷⁴ KMČ [Karel Matěj Čapek-Chod], „Divadlo“, *Zvon* 9, 1908/09, č. 5, s. 77–79; 78.

⁴⁷⁵ V.D. [Viktor Dyk], „Ve ‚Zvonu‘ číslo 5 ..“, *Lumír* 37, 1908/09, č. 2, s. 96.

⁴⁷⁶ *Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila*, ed. Bohuslav Havránek a Jiří Daňhelka, 2. vyd., Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1958, s. 20.

prestoupení. Když se Čech rozhlížel z Řípu, po zemi, kam svůj lid přivedl, podle Kosmy (který se však nezmiňuje o tom, že by tato slova pronášel přímo z vrchu hory) Dalimila i Václava z Hájka z Libočan oceňoval jak její živočišné bohatství, tak také to, že slibuje svobodu a ochranu před nepřáteli. Kosmův Čech o ní mluví jako o „vlasti dávno vám osudem předurčené“ a popisuje ji: „Toť jest ona, toť jest ona země, kterou, že jsem vám často sliboval, pamatuji; země, která nikomu nenáleží, zvěře a ptactva plná, sladkým medem a mlékem oplývající, a jak sami spatřujete, ku přebývání co do povětrnosti příjemná. Vody odevšad hojně a nadmíru rybné. Zde nic vám nebude scházeti, neb nikdo vám nebude překážeti.“⁴⁷⁷ U Dalimila Češi našli „zemi po svéj vůli, / budú nám zde plni stoli, / zvěři, ptákóv, ryb včel dosti, / ot nepřátel dost tvrdosti.“⁴⁷⁸ Hájek víceméně opsal Kosmu.⁴⁷⁹ A stejně biblicky mluví Kosmův a Hájkův český Mojžíš, když se modlí. Tak u Kosmy: „vstav a vztáhnúv obě ruce k nebi, takto počal jest mluvíti: Vítej země nám souzená, tisícerymi sliby vyhledávaná, kteráž jsi w čas potopy prázdna učiněna byla lidu, nyní jako památky lidstva nás zachovej bez ourazu a rozmnožuj potomstvo naše od pokolení ku pokolení.“⁴⁸⁰ U Hájka v jeho modlitbě k bohům či zemi čteme: „Nás zdravé zachovej a rozmnož od národu do národu až navěky.“⁴⁸¹ Zaslíbené zemi také odpovídal život, jaký v ní Češi v tomto „šťastném věku“ vedli a jaké mravy mezi nimi panovaly. Kosmas si cení mravnosti a poctivosti tehdejších lidí, jejich prostoty, šlechtnosti, mírnosti, střídmosti a zdrženlivosti: „Přešťastný byl onen věk, spokojený se skrovnou útratou a nenadmutý hrdou pýchou.“⁴⁸² Dalimil uvádí jejich věrnost, společné vlastnictví a vzájemné pomáhání si v nedostatku.⁴⁸³ Kosmas (a po něm téměř stejnými slovy také Hájek) přibližuje křesťanskému čtenáři poměr těchto Čechů k soukromému vlastnictví: „žádný neznal říkati mé, nýbrž na způsob života mnišského, co měli, naše ústy, srdcem i skutky hlásali. U chlévů nebylo závor, ani nezavírali dveří před nuzným, poněvadž nebylo ani zloděje ani loupežníka ani nuzného. Žádný zločin nebyl u nich těžší jak

⁴⁷⁷ Kosmas, *Kosmův letopis český. S pokračováními kanovníka Vyšehradského a mnicha Sázavského*, přel. W. Tomek, Praha, Nadání Františka Palackého 1882. Citováno z: Kosmas, *Kosmův letopis český* [online], Praha: Městská knihovna v Praze, 2011, s. 11. K tomu srov. slova Boha promlouvajícího k Mojžíšovi: „Protož jsem sstoupil, abych vysvobodil jej z ruky Egyptských, a vyvedl jej z země té do země dobré a prostranné, do země oplývající mlékem a strdí, na místa Kananejského a Hetejského, a Amorejského a Ferezejského, a Hevejského a Jebuzejského.“ (Ex 3, 8.)

⁴⁷⁸ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 20.

⁴⁷⁹ „To jest ta země, o kteréž častokrát jsem vám pravil a do ní vás uvéstí slíbil. Země vám zaslíbená, zvěři a ptákův plná, medem a mlékem oplývající, jakož pak sami vidíte, k obývání velmi příhodná, vody ze všech stran hojně a nad obyčej rybné! Tuť vám se nebude nic nedostávatí, nepřátelé nebudou moci vám uškoditi.“ Václav Hájek z Libočan, *Kronika česká*, ed. Jan Linka, Praha, Academia 2016, s. 33.

⁴⁸⁰ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 11–12.

⁴⁸¹ Hájek, *Kronika česká*, s. 33.

⁴⁸² Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 12.

⁴⁸³ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 21.

krádež a loupež; zbraní žádného způsobu nevidali; toliko šípy měli, a to ke střílení zvěře.“⁴⁸⁴ Jedinou neřestí nenásilných Čechů („jeden obyčej zlý“) bylo, že, slovy z Dalimila, „manželství nadržiechu. / Tehdy ijedna paní mužem jista nebieše / a jeden muž mnoho žen jmějieše. / Právě skotsky přebýváchu, / na každý večer nového manželství hledáchu.“⁴⁸⁵ Promiskuita je pro všechny tři kronikáře jistě varující stránka jejich pohanství, zjevně však Čechům nenarušila pokoj, v němž žili. Tento rajský stav, však poskvrnila chamtivost: „Když to a takové zlé ode dne ke dni hůř a hůř se zmáhalo; křivdu, které předtím nikdo činiti neznal, jeden od druhého sobě učiněnou trpělivě snášel, a u koho by si žalobou svou stěžoval, neměl soudce nebo knížete.“⁴⁸⁶

Češi sice nejprve neměli soudce, měli však své vůdce. A pro Dvořákovu drama a vlastně pro celou mou práci je důležitý poměr Čechů k jejich vůdcům. Hájek tomu, čím tito vůdcové lidu byli, a jaké úctě a lásce se u něho těšili, opakovaně věnuje pozornost. Takto u něj například lidé oplakávají mrtvého Čecha: „Ty jsi byl náš kníže a náš otec, ty jsi byl náš vůdce do této krajiny a byl jsi pravý a věrný správce své rodiny i všech svých poddaných. Ach ouvech! Kdo nás bude spravovati a opatrovati? A tak žádný mezi nimi nebyl, kdo by jeho smrti neželel.“⁴⁸⁷ To může dobře být Hájkův obraz ideálu feudálního pána, nicméně je to obraz v českých dějinách stále se znovu objevující. Stačí si vzpomenout na „otce vlasti“ Karla IV, „otce národa“ Františka Palackého, „tatička“ Masaryka a jeho pohřeb, či truchlení po autoritě Václava Havla, bez jehož vedení se někteří cítili či stále ještě cítí jaksí nesví. Čechovu smrt následovalo u Hájka 9 let, kdy byl lid osiřelý a „v tom času počali veliké neřády, nátisk i křivdu jedni druhým činiti, a nejvíce při osobování dědin a mezí.“⁴⁸⁸ Jinak řečeno, ztratí-li Češi svého vůdce, upadají do anarchie, uchylují se k násilí a nedbají na spravedlnost. V Dvořákově dramatu se to objevuje částečně za vlády slábnoucí Libuše a zejména pak po její smrti. Následník Čecha Krok je u Dalimila (a částečně již u Kosmy) moudrým soudcem a vychovatelem země.⁴⁸⁹ U Hájka je také spravedlivým soudcem a nikoli krvavým mstitel, a když si ho lidé jednomyslně zvolili jako svého pána: „pocivost jemu jako bohu činili a křivajíce svá kolena, věrnost a poslušenství všickni slibovali.“⁴⁹⁰ Z Kroka podle Hájka činí obzvláště dobrého vladaře schopnost vidět do budoucnosti (věštění), stará se

⁴⁸⁴ Kosmas, *Kosmůw letopis český*, s. 12. K tomu srov: Hájek, *Kronika česká*, s. 34.

⁴⁸⁵ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 21.

⁴⁸⁶ Kosmas, *Kosmůw letopis český*, s. 12.

⁴⁸⁷ Hájek, *Kronika Česká*, s. 36.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, s. 36.

⁴⁸⁹ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 22.

⁴⁹⁰ Hájek, *Kronika česká*, 36.

však také o minulost a současnost, je kronikářem.⁴⁹¹ Je tedy stejně prozíravým správcem, jako uchovavatelem kultury Čechů. Po jeho smrti byl oplakáván stejně jako před ním Čech a lidé byli bez vládce stejně zoufalí.⁴⁹² U Hájka je tento vztah Čechů k vůdcům částí Přemyslovy knížecí výchovy, u Dvořáka se proti tomu Přemysl, jak uvidíme, částečně staví. Předmětem Přemyslovy polemiky je především zbožštění vládce, jakož i to, co to znamená být „velkým knížetem.“

Libuše, která jako nejmladší z tří Krokových dcer, zaujímá poté, co sestry jako tři Gracie/Sudičky losují, po Krokově smrti jeho místo, je nejen matkou Čechů, do jisté míry je ale také českou Pallas Athénou. Je věštkyní, spravedlivou soudkyní a ostatní navíc převyšuje moudrostí.⁴⁹³ Kosmas, který oceňuje Libušiny ctnosti (moudrost, cudnost, šlechetné mravy, spravedlivost a vlídnost), obzvlášť nařiká právě nad jejím věštěním („hadačským d'ábelstvím“): „Ale poněvadž nikdo není veskrze blažený, žena taková a také chvály hodná, ach nešťastná povaha lidská! Byla hadačka.“⁴⁹⁴ Hájek o jejích ctnostech a lásce lidí k ní píše: „mezi stranami odpornými spravedlivé soudy a milostivá narovnání činila také pokojná slova ke všem i k nepřátelům mluvila, poddané své skutečně milovala, služebnicím hojné dary dávala, při své čistotě velkou zdrželivost zachovávala, též i jiné tomu učila a všem ctnostným a spravedlivým velmi přívětivá byla. Také z toho veliká k ní od lidí láska byla, neb jí mnozí jako svou mateř milovali.“ Její jednání pak ještě shrnuje: „spravedlivě k dobrým, přísně ke zlým a milostivě k sprostným se zachovávala.“⁴⁹⁵ Hájkova charakteristika Libuše nenese jen znaky, které odpovídají řecké bohyni, nýbrž se také svým jednáním podobá Ježíši Kristu a Jeho učení. A s tím je v souladu i to, že Libuše bývá – zejména v textech z devatenáctého století – spojována se sluncem. Athéna přece byla slunečnou bohyní a Ježíš Kristus je světlo, které „v temnostech svítí, ale tmy ho neobsáhly“ a „to pravé světlo, které osvěcuje každého člověka přicházejícího na svět.“ (J 1, 5 a 9) A všechny tři také spojuje moudrost.

Mytologicky nejvypracovanější obraz spojení Libuše se sluncem podává ve *Vyšehradu* (1880) Julius Zeyer. Zeyer při svém tvoření cyklu čerpal nejen z Hájkovy *Kroniky* a *Rukopisu Zelenohorského* ale především ze svých studií srovnávací mytologie. Jeho přístup dobře shrnul Jan Voborník, píše tu především o „Ctiradovi“, jeho výklad však lze vztáhnout na celý cyklus: „Jako reci bohatýrských zpěvů jsou původem polobozi, ti opět původem bozi, a jako jsou bozi sami původně ději kosmickými tak, že Horymír, Ilja, Sigfrid, Bärwelf, Frithiof atd.

⁴⁹¹ Ibid., s. 40.

⁴⁹² Ibid., s. 43.

⁴⁹³ *Kosmův letopis český*, s. 13–14; *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 22; Hájek, *Kronika česká*, s. 44–45

⁴⁹⁴ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 14.

⁴⁹⁵ Hájek, *Kronika česká*, s. 48.

mají vesměs hluboký základ kosmický, tak učinil Zeyer se Ctiradem, Šárkou a vším světem své pověsti. A to vědomě a zúmyslu, maje přesvědčení, takový že je pravý a původní základ i smysl staročeské pověsti.⁴⁹⁶ Libuše je dcerou Nivy, která ke Krokovi „z končin přišla zázračných, / kde věčné světlo vládne nikdy noc / svým černým křídlem slunce nezatmí“.⁴⁹⁷ Je tedy dcerou světla či dcerou dcery světla. Podle Domoslava, který na Vyšehrad přišel nabídnout Libuši sňatek, jsou slunci všechny tři Krokovy a Niviny dcery, přičemž, Libuše je „největší z tří sluncí zázračných.“⁴⁹⁸ Když sama Niva mluví s Krokem o dcerách, označuje za slunce toliko Libuši, což Krok vykládá: „jest velikost podílem Libuši.“⁴⁹⁹ Dosažení této velikosti, která není toliko její vlastní, nýbrž je i velikostí jejího lidu, je však podmíněno Libušinou obětí. V Libuši tu tedy máme obraz vládkyně, která se obětuje pro dobro svého lidu, vzdává se volnosti. Jako Pallas Athéna nejprve říká, „chci volně žít a v sňatek nevejdu.“ Svůj odpor ke sňatku také zdůvodňuje tím, že její láska (jako Ježíšova) není exkluzivní: „Já miluji / svůj lid. Ta láska plní duši mou, pro jinou lásku místa nenajdu.“ A protože její srdce je cele naplněno láskou, „moc a sláva“ v něm „nebudí ni stínu ohlasu.“⁵⁰⁰

Věci se však změni, když se setká s „temným rekem“ Chrudošem. Zeyer tu užívá jméno toho z bratrů, který v „Libušině soudu“ z *Rukopisu zelenohorského* a také v na něm založeném Wenzigově libretu k Smetanově *Libuši*, pohaní kněžnu, když nejprve ona a pak i sněm dá za pravdu jeho bratrovi. (Mimochodem obě díla posilují spojení Libuše s Pallas Athénou. Ta totiž v Aischylově *Orestei* zakládá soud, aby rozhodl spor mezi dvěma právy: spravedlností, kterou zastává bůh Apollón a jejím vykonavatelem byl Orestés, když zabil na jeho pokyn svou matku a jejího milence, aby tak pomstil vraždu svého otce a spravedlností Erinyí, které Oresta kvůli tomuto činu pronásledují, protože zabití matky nesmí zůstat nepotrestáno. V obou českých dílech pak jde také o konflikt dvojího práva, který má Libušin soud rozhodnout: německého, na něž se odvolává Chrudoš, a českého, na něž se odvolává Štáhlav. V *Rukopise zelenohorském* vladykové dokonce jako v *Orestei* dávají hlasy do osudí.) U Zeyera Libuše nesoudí spory, nýbrž její soud se týká hrdinských činů „konaných / po celý rok v končinách zemí všech.“⁵⁰¹ Zeyerův Chrudoš je ztělesněním zla, touhy po moci a kořistnictví, a jeho činy se vyznačují lstí, zradou a hrubým násilím a takové jednání podle Libuše, kněžny lásky, „nevěncí se věncem lipovým! / Jen hanba podílem jest lupičů.“

⁴⁹⁶ Jan Voborník, *Julius Zeyer*, in *Spisy Julia Zeyera*, XXXV, Praha, Unie 1907.

⁴⁹⁷ Julius Zeyer, *Vyšehrad. Kruh epických básní*, *Spisy Julia Zeyera*, XXVI, 14. vyd., Praha, Unie 1940, s. 18.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, s. 19.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, s. 64.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, s. 20.

⁵⁰¹ *Ibid.*, s. 5.

(Protiklad mezi Libuší a Chrudošem, jako protiklad mezi chtěním moci a mocí lásky je, jak uvidíme, v Dvořákově dramatu přítomný v protikladu mezi Libuší a Vlastou). Chrudoš je jejím verdiktem popuzen, podle něj jako žena nerozumí jeho odvaze a síle a její vláda tupí muže, „pro kratochvíli je žena stvořena, / pro ukojení chtíčů bouřlivých.“⁵⁰² Chrudoš chce sám zasednout na její stolec. Libušina tvář se pak z obvykle slunečné proměny v „líc zářící jak luna na nebi, / líc smutnou jako bledá Morana.“ To může upomínat na Pannu Marii, ale jedná se tu snad především o výraz ženské slabosti a pasivity ženy, která jen přijímá a odráží světlo slunce – muže. A možná je to také výrazem lásky jako trpnosti, a nikoli moci, kterou se dá vládnout, o čemž zklamaná Libuše mluví, když ustupuje od svého stolce: „Já slabá žena jsem. Mně zdálo se, / že pouhou láskou vládnout možno jest, / já myslila, že silou největší / ta láska jest, a byl to klamný sen. / Vy vidíte, že vládnout neumím, / neb nedovedu víc – než milovat...“⁵⁰³ Zeyer však nevěřil, že by žena byla slabá (byť fyzickou ochranu muže potřebuje, jak to vidíme u Libuše a jejího ochránce Truta) a láska by nebyla silnou mocí, kterou se dá vládnout. Když se totiž pak rozhoří boj mezi Libušinými ochránci a Chrudošovou družinou, kněžna ho přerušuje, když „jako slunce září její svatá líc“, ačkoliv jí z oka teče slza; „takto zvolá hlasem přesladkým: ‚Nač bojovat? Nač prolévati krev? / Vždyť ustupuji! Muže vyvolte!‘“⁵⁰⁴ Boj „mužů zuřivých“ hned ustane a sám Chrudoš se neodvážuje na Libuši vztáhnout ruku, ačkoliv se o to třikrát pokusí, podmaněn její „velebností“ (je to přece polobohyně), duchem a mocí jejího pohledu. Jako výraz moci lásky chápe ustání boje Libušiných ochránců a strážců jedné z bran Vyšehradu Trut, který pak také Libuši radí, aby se knížecího stolce nevzdávala, a nabádá ji: „Bud' dále láskou lidu vládnoucí, / však muže síla bud' ti podporou.“⁵⁰⁵ Libuše toto vzdání se vlastní volnosti, o níž snila, přijímá jako podrobení se vůli bohů. Její podmínkou kněžny lásky však je, že jejím mužem se má stát ten, „jenž nikdy sílu svou, / ten velký neznesvětil bohů dar, / krev lidskou nikdy v boji neprolil.“⁵⁰⁶ Snad aby obnova zlatého věku, kterým má jejich společná vláda být, nebyla poskvrněna krví. Přemysl má nadto u Zeyera jisté znaky Mesiáše. A Libuše je také ochotná stát se svému lidu vykupitelkou; modlí se „by bozi přijali ji za oběť, / by všechno utrpení určené, / pro onen lid, který jí drahým byl, / na její bedra bozi vložili.“⁵⁰⁷

Na rozdíl od pověsti, jak ji podává Kosmas, Dalimil či Hájek, kde má Libušin bílý

⁵⁰² Ibid., s. 29.

⁵⁰³ Ibid., s. 30

⁵⁰⁴ Ibid., s. 31.

⁵⁰⁵ Ibid., 34.

⁵⁰⁶ Ibid., s. 37.

⁵⁰⁷ Ibid., s. 39.

kůň⁵⁰⁸ dovést vладыky za Přemyslem do Stadice, u Zeyera se Libuše vydává hledat svého muže sama a bílý kůň, na němž jede, je darem od její matky a pochází z končin věčného světla. Má ji ochránit na cestě do zászvěti. Tam si od boha stád Velese vyslechne vyprávění o stvoření světa světlým bohem Svarohem; boji mezi světlými a temnými bohy; a bohu Slunci, který byl v tomto boji zraněn, a z jehož zlaté krve (snad paprsků zapadajícího slunce, jinak řečeno z paprsků zapadajícího nebeského vládce se má zrodit vládce pozemský), se pak zrodil Přemysl jako syn Země. Ten nejprve ve spánku ve snech přijímá moudrost od své matky, a když se probudí, zatouží „po bohorovných činech velikých.“ Pak dostává jméno–povolání od otce, aby byl „velkým bohatýrem moudrosti“ a nikdy neprolil krev. A nakonec také svou sudbu. Sudice říkají, že boj temných a světlých bohů skončil, bude se však bojovat v lidských srdcích a „časem vzplane mezi národy.“ Přemysl se má stát, přijme-li ho Libuše za muže, zdrojem štěstí jejího lidu, když mu přinese dary od otce a matky, tedy zlatý pluh a zlaté jařmo (jeho vláda světla lid nezotročuje) jako dar od Slunce a úrodu, kterou matka Země zoraná tímto pluhem vydá. A tyto dary mají zakládat sílu Libušina lidu „až v boji napadnou jej národy.“⁵⁰⁹ Máme tu tedy v sudbě o zakladateli Přemyslovců verzi mýtu o Češích, kteří nejsou agresory a jsou-li napadeni, mají čerpat sílu v boji s jinými národy z moudrosti a pracovitosti, vzdělávání své země ve všech významech toho slova. Snad by se to dalo také spojit s budoucím Masarykovým národním programem; napsal přece: „Ne násilím ale smírně, ne mečem ale pluhem, ne krví ale prací, ne smrtí ale životem k životu — tot’ odpověď českého genia, tot’ smysl našich dějin a odkaz velikých předků.“⁵¹⁰ Veles oslovuje Libuši jako „luznou spásu reka Přemysla“. Čímž se míní to, že ten díky ní naplní svou sudbu a svou touhu „po onom lidu, který spasit má.“⁵¹¹ Obraz Přemysla jako spasitele, který přináší lidu mír a k životu v pokoji ho vede, vrcholí ve scéně jeho příchodu na Vyšehrad. Když lidu předává darem zlatý pluh: „V tom okamžení zem se rozstoupila / a vatra velká v dvoře vzplanula, / a Trut uchwátíl v jednu ruku mlat a držel druhou do vetry svůj meč, / pak bušil mlatem v rozžhavený kov a rázem utvořil z něj radlici. / Tu bohatýři s velkým jásosem / své meče po něm v pluchy měnili.“⁵¹² Voborník tuto scénu vykládá tak, že sňatkem Libuše s Přemyslem „skončí doba železná, aby nastala zlatá. Sluneční reci ucházejíce se o přízeň Země obětují službě její své

⁵⁰⁸ Podle Pynsenta je Libušin kůň „fatatus“, což znamená tvora, s nimž jsou osudově spojeny víly. Přičemž s tímto koněm jsou spojeny hned dvě víly. Vílou tj. sudičkou je Libuše (a obě její sestry), ale charakter víly má i Přemysl „má dar prorocství, magické voly (u Kosmy, Hájka, ale nikoli u Dalimila) a snad nejdůležitějším znakem je Přemyslovo spojení s plodností země (víly byly mezi jinými i dědici/dědičkami božstev plodnosti).“

„Amazonská víla a její příbuzné“, in *Ďáblové, ženy a národ*, s. 31–42, s. 32.

⁵⁰⁹ Zeyer, *Vyšehrad*, s. 51.

⁵¹⁰ Masaryk, *Česká otázka*, s. 106.

⁵¹¹ Zeyer, *Vyšehrad*, s. 52.

⁵¹² *Ibid.*, s. 56.

zbraně, jak učí Edda.“⁵¹³ Ještě důležitější mi pro obraz Přemysla jako spasitele, skrze nějž přichází či se obnovuje zlatý věk, přijde Voborníkův odkaz na stejný motiv v básni Alexandra Popea „Messiah“, kde čteme: „No more shall nation against nation rise / Nor ardent warriors meet with hateful eyes, /Nor fields with gleaming steel be covered o'er, /The brazen trumpets kindle rage no more; /But useless lances into scythes shall bend, /And the broad falchion in a ploughshare end.“⁵¹⁴

Ve starších verzích pověsti, kde Přemysl nemá zřejmý božský původ, třebaže má jisté magické a prorocké schopnosti, hraje pluh a železo jako materiál, z něž je vyroben, stejně významnou roli jako u Zeyera zlatý pluh. U Dalimila Libuše svolává sněm až poté, co je pohaněna bezejmenným mužem, kterého označila jako viníka ve sporu o meze, a ten odmítá ženu jako soudkyni (tj. také vládkyni – moc je tu nerozdělená). Žena se podle něj na souzení nehodí: „neb žena lépe umie jehlú šíti / než v súdē muže súditi.“ Vypravěč ho označí za nemoudrého, což vlastně znamená, že s ním nesouhlasí a má na schopnosti žen (či přinejmenším Libuše) jiný názor. A naopak, vzhledem k tomu, jak si Dalimil cení v celém svém díle rozvahy, jako podobně nemoudré či dokonce hloupé implicitě hodnotí rozhodnutí mužů, kteří přijeli na sněm. Ti Libuši vyslechnou, vysmějí se jí a bez jakékoli rozvahy „jako z praka se utrħše“ tomuto muži dají za pravdu: jen blázen se podle nich soudí před ženou, když nemusí. A chtějí proto za vládce muže. Libuše, která jako dobrá a moudrá vládkyně nenadřazuje vlastní zájem nad zájem obce, která je pro každého jednotlivce (byť by to byl i vládce, vzpomeňme na Sofoklova *Krále Oidipa*) oporou a bez níž sám přežije jen těžko („Zlý člověk musí to býti, / kterýž pro své dobré dá obci zlým užiti. / Obec jest každého ohrada, /ktož ji tupí, minulať jej jest rada. / Ztratě obec neúfaj do hrada, / bez obce dobude tebe všeliká sváda“), jejich vůli respektuje. Svou obec však varuje: „Radějše byšte mój súd mohli trpěti, / než musíte za kněz silného mužē mieti. / Lehčējiet' tepe dievčie ruka, / ot mužské ruky bývá veliká muka. / Tu mně tepruv uvěřite, když svého knězē za železným stolem jedúce uzříte.“⁵¹⁵ Rozdíl mezi vládou ženy a muže je tedy rozdílem mezi mírností/měkkostí a přísností/tvrdostí vlády a především trestů; nespočívá v odlišných rozumových schopnostech ani v jakékoli ženské slabosti. (Pakliže nepovažujeme samu mírnost za slabost.) Horší než utrpení pod vládou mužské ruky by pak podle Libuše (a nacionalistického Dalimila) byla vláda cizince tj. příslušníka jiného národa (jazyka); ten by zemi ukořistil pro sebe a sobě

⁵¹³ Voborník, *Julius Zeyer*, s. 96.

⁵¹⁴ Alexander Pope, „Messiah“, in *The Complete Poetical Works*, ed. Henry Walcott, Boynton, Boston a New York, Houghton, Mifflin & Co. 1903. Podkladem je tu Izajáš (2, 4).

⁵¹⁵ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 22–24.

blízké, proto obec vyzývá: „Češic své ač i krastavo, / nedaj v své cizozemci, česká hlavo! / Tomuť vy učí ženská hlava, /kde jeden jazyk, tu jeho sláva.“⁵¹⁶ Železný stůl, o němž mluvila Libuše, je spojen s Přemyslovým obráceným železným pluhem, na němž on snídá, když ho muži najdou a přeruší jeho práci. A Přemysl to mužům vysvětluje jako obraz způsobu vlády jeho rodu, jež odpovídá Libušinu varování: „když ste nerodili o dievčě tbáti, / bude vás mój rod železnú metlú kázati.“⁵¹⁷ U Kosmy a Hájka najdeme v zásadě totéž, jen s některými přídávky. U Kosmy Libuše ač spravedlivá a nestranná soudkyně („na osobu lidí nehledíc“⁵¹⁸) dává svému pohanění částečně příčinu svým jednáním, tedy málo důstojným vystupováním: „Ona zatím, jak jest rozpustilá vilnost žen, když nemají muže, jehož se báti, na loket podepřena, jak by byla právě porodila, vysoko na vyšívaných poduškách měkoučce sobě polehávala.“⁵¹⁹ Hájek tuto Kosmovu invektivu nepřejímá, Rohoň (u Kosmy bezejmenný), který při prohraje, a Libuší je vyzván, „aby se pokojně choval“, přidává –stejně jako u Kosmy – k pohanění Libuše ženské „dlouhé vlasy a krátký rozum.“⁵²⁰ Kosmas (a po něm také Hájek) proti tomu hned postaví důvtipnou odpověď raněné, ale dobře se ovládající Libuše, která vysvětluje, že to co on považuje za její mdlý rozum, je ve skutečnosti laskavost její vlády, a protože v lidech nevzbuzuje představou trestů strach, pohrdají jí a nemají k ní úctu, a tak potřebují správce „krutějšího než jest ženská“.⁵²¹ Jak u Kosmy, tak u Hájka se objevuje rozsáhlá proti-knížecí (tj proti-vůdcovská) promluva Libuše, která je pro Dvořákovu drama obzvlášť důležitá, proto ji ocituju celou. Toužením po knížeti se Češi podle Kosmovy a Hájkovy Libuše vzdávají pokojného života ve svobodě v zaslíbené zemi, jak jim ho odkázal jejich praotec, a vyměňují ho za ujařmení (které rozhodně není jako u Zeyera zlaté):

O lide politování hodný velice, který svobodně žiti neumíš; svobodu, které žádný statečný muž neztrácí leč se životem, vy ne bezděky zamítáte, a nezvyklé služebnosti šíje své dobrovolně poddáváte. Ba pozdě budete darmo litovati, jako litovaly žáby, když vodní had, kterého sobě udělaly králem, začal je usmrcovati. Nebo jestli nevíte, jaká jsou práva knížecí, pokusím se vám o nich pověditi krátkou řečí. Předně jest lehké knížete dosaditi, ale těžko jest dosazeného ssaditi. Nebo který nyní jest pod vaší mocí, jestli jej povýšíte za kníže nebo nic, ale až bude povýšen, budete vy a všecko vaše v jeho moci. V jeho

⁵¹⁶ Ibid., s. 24.

⁵¹⁷ Ibid., s. 26. Železná metla je tu snad motiv příbuzný železnému prutu/holi, který Bůh dává jako nástroj, aby jeho mocí byli přivedeni k poslušnosti ti, kdo Jemu odmítají sloužit ze své vůle nebo nechtějí žít v pokoji či lásce. Srov. např.: „Požádej mne, a dámť národy tvé, dědictví tvé, a končiny země vladařství tvé. Roztlučeš je prutem železným, a jako nádobu hrnčířskou roztríšíš je.“ (Ž 2, 8–9) Nebo: „Kdož by pak vítězil, a ostříhal až do konce skutků mých, dám jemu moc nad pohany. I budeť je spravovati prutem železným, a jako nádoba hrnčířova střískání budou, jakž i já vzal jsem od otce svého.“ (Zj. 2, 26–27). Snad by se dalo říct, že Libuše a Přemysl v sobě sňatkem spojují milujícího a soudícího/trestajícího Boha či mužské a ženské stránky Boha, vždyť přece stvořil k Jeho obrazu člověka ve dvou podobách.

⁵¹⁸ To je vlastně charakteristika spravedlivého Boha Ve Starém Zákoně i u svatého Pavla. Srov: „Neboť není přijímání osob u Boha“ (Ř 2, 11) Ekumenický překlad je snad jasnější: „Bůh nikomu nestrání.“

⁵¹⁹ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 14.

⁵²⁰ Hájek, *Kronika česká*, 52.

⁵²¹ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 15.

pohledu budou se zimnicí trásti kolena vaše, a jazyk oněmělý přilípne se k suchým ústům. K jeho promluvení z velké bázně sotva odpovíte: tak pane, tak pane. On pak pouhým pokynutím svým bez vašeho potazu onoho odsoudí, onoho utratí, onoho dá uvrhnouti do vězení, onoho oběsiti na šibenici. Vás samy a z vás, kohož se mu zachce, jiné učiní poroby, jiné sedláky, jiné poplatníky, jiné výběřčími, jiné katy, jiné biřící, jiné kuchaři nebo pekaři, jiné mleči. Ustanoví sobě také plukovníky, setníky, vládaře, dělníky na vinnicích a na polích, žence obilí, kujce zbraní, ševce rozličných kožišin a koží; syny vaše i dcery vezme k službám svým; také ze skotu vašeho, z koní neb klisen neb dobytka nejlepší vezme dle své libosti. Všecko, co jest vašeho lepšího, ve všech, v polích, rolích, w lukách, ve vinnicích poběře a obrátí k užítku svému.⁵²²

Tato Libušina slova se netýkají vlády Přemysla samého, nýbrž spíše odrážejí to, jak Kosmas a Hájek rozuměli moci, a to, co věděli o jejím svévolném a nespravedlivém vykonávání, stejně jako jejím snadném zneužití. Stejně tak tomu můžeme rozumět jako počátku železného věku Čechů, kdy je láska a spravedlnost nahrazena politickou mocí, která si sama diktuje, co je spravedlnost. (A vidíme tedy, jaký posun svým zlatým pluhem Zeyer udělal.)

V „Libušině soudu“ z *Rukopisu zelenohorského* také Libuše mluví po svém pohanění, když se vzdává svého místa soudkyně, o železné vládě muže, ovšem bez Kosmova, Dalimilova či Hájkova varování: „U nebudu vám súditi svády. /Volte muža mezu sobú rovna, / ký by vládl vám po železu [krutu]. / Dievčie ruka na vy k vládě slaba.“⁵²³ O železném stole a pluhu tam z pochopitelných důvodů nic není, najdeme tam však varování před cizí vládou jako u Dalimila, byť zde se to týká ne vlády cizince, nýbrž cizího, konkrétně německého práva, a nepronáší je Libuše nýbrž Ratibor. Ve Smetanově operě⁵²⁴ zpívá o potřebě knížete

⁵²² Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 15–16. Hájek píše s drobnými úpravami totéž. *Kronika česká*, s. 53. Podkladem tu Kosmovi byly verše 11–17 z osmé kapitoly první knihy Samuelovy, které cituji v kapitole o Suchého *Davidovi*. Lze si tu vzpomenout i na Chelčického z předchozí kapitoly a jeho lamentování nad tím, co se stalo, když si Židé přáli vládu krále.

⁵²³ „Libušin soud“, in *Rukopisy královédvorský a zelenohorský*, ed. Dalibor Dobíáš, Brno, Host 2010, s. 184.

⁵²⁴ Wenzigovo libreto je založeno především na *Rukopise zelenohorském*. Ač bylo nejprve napsáno německy, mělo podle Vladimíra Macury „s německou tradicí vnímání látky vlastně málo společného.“ O německých zpracováních Macura píše: „Pro německé básníky obecně měl příběh o kněžně Libuši zcela zvláštní půvab. Byla to pro ně na jedné straně látka ‚vlastní‘, nikoli cizí, prostě látka patřící plně do kulturní německé oblasti. [...] Přitom to pro německé tvůrce současně byla i látka exotická, odkazující k temnému bájnému podloží jiné, ‚cizí‘, vzrušivě neznámé etnické prehistorie ‚Německa‘. Pověst o Libuši ukazovala směrem do minulosti, dovoľovala fantazii vytvářet snové představy o říši bájí, velkých hrdinských činů, o době těsného sepětí člověka a přírody, kdy kouzla a tajná umění určovala běh věcí. Nabízela prostě snění o zaniklém ‚zlatém věku‘, hru nespoutané fantazie.“ Naproti tomu Čechům se v devatenáctém století pověst o Libuši jevila jinak: „Obraz dávnověku nebyl v té míře výpravou do hájemství mýtů [...], jako spíše teskným připomenutím někdejší ‚české slávy‘. Pověst o Libuši byla u nás především tradována a vnímána jako vyprávění o počátcích české samostatnosti národní, o české původnosti, ba dokonce přímo o základech českého státu! [...] Libuše sama přestávala být z toho pohledu jen postavou z pověstí, stávala se symbolem národa, jeho pradávnych kořenů i jeho naděje.“ Jak poukazuje Macura, staré české kroniky nepředstavovali pro české spisovatele zrovna ideální východisko, také proto, že „jejich postoj k Libuši byl, příliš ambivalentní,“ mytologické pozadí kronikářských příběhů („s erotickým symbolismem oráče a orby a dalšími ‚podprahovými mytémy‘“) „které tak fascinovalo německé básníky, připadalo českým intelektuálům jako nevyužitelné“, protože příliš obecné, a tak nevhodné pro to, aby se stalo základem „novodobého – obrozenského mýtu ‚českého národa‘.“ Hlavní potíží pro obrozenského mýtotvůrce však spočívala v tom, že staré české prameny „nezacházely ještě s kněžnou Libuší jako s nedotknutelným sanktem.“ Naopak *Rukopis zelenohorský* se stal vhodným pramenem, neboť „neznal žádné nectnosti kronikářských podání: majestátní postava kněžny Libuše se tu neutápí v nežádoucích podružnostech, zůstává sošně jednoduchá.“ Libuše je v tomto díle představena „ve své základní, nejsnadněji patetizované funkci: jako vládkyně svébytného

Radovan již v průběhu hádky obou bratří, tedy před pohaněním Libuše: „by se jí dobrým rádcem stal; / ó kéž by sobě chotě vzala, / který by vášně poutat znal.“⁵²⁵ Celý dosah jeho slov Radovanovi sice není znám, protože nezná hlavní příčinu sporu, kterou jsou vášně erotické. Nicméně právě v tomto kontextu se dají tato slova a také následující Chrudošovo pohanění Libuše číst. V *Libuši* je totiž, podobně jako ve Wagnerových operách zejména v *Tristanovi* a *Prstenu*, jedním z hlavních témat moc erotické lásky, která svou nespoutaností a temnou stránkou jako je například žárlivost, zrazená láska či zklamaná důvěra, pocit křivdy, který plodí mstivost, může ohrožovat ba zcela ničit společenský pořádek (Krasava zpívá v opeře o žáru, který „po zemi splál“ a později „Ach já ubohá neuvážila, / kam až by to vésti mohlo, že až ku zkáze celé naší vlasti –“)⁵²⁶. Vášně tedy musí být spoutány „mužskou“ železnou rukou, nebo zákonem jako je manželství. Celý spor vznikl tak: Krasava se zamilovala do Chrudoše, ten ačkoliv její city opětoval, zdráhal se dlouho svou lásku vyznat. Aby se mu za to pomstila: když se jí z lásky vyznal, řekla mu, že miluje jeho bratra. Vyústěním byl spor obou bratří o dědictví po otci, který je tu tedy jen náhražkou za pravou příčinu nesváru. Nacionalistický motiv konfliktu českého a německého práva je v opeře na rozdíl od *RZ* až druhotný. A v tomto kontextu pak také můžeme rozumět Chrudošovu pohanění Libuše, jehož základ je převzat z *RZ*: „Běda, když se ku ptencům / plíží zmije zlá, /běda, jimž žena vládne tak nestálá! / Muž jen na muže sluší, / pevnáť jeho pěst; / váš soud je mi ničím, / neb on z ženy jest!“⁵²⁷ Obraz zmije a ptáků, který je v *RZ* toliko všeobecný, zde má konkrétní význam, vztažený ke zmiji Krasavě a bratrům jako ptákům. Chrudošova slova odkazují k jeho zkušenosti s Krasavou a svědčí o tom i slova o ženě, jež je „tak nestálá“, která v *RZ* chybí. Libuše je tu terčem útoku, jehož primárním objektem je Krasava. Jinak řečeno, Chrudoš ve své cholerické protizenské invektivě (žena nemůže vládnout/soudit, protože se jí pro nestálost nedá věřit, není pevná jako mužská pěst), zobecňuje jednání Krasavy (sám později zpívá „prokleta budiž / ženské plémě veškero!“)⁵²⁸, a navíc ho špatně pochopil (ani její city k němu nebyly nestálé, „jen“ se mstila). Éros se ve Smetanově opeře objevuje ve dvou podobách. Jednak jako „láska svatá“, která si podmanila Přemysla: „marně, vzdoruji tvé moci, / [...] marně zápasím, / její obraz tane dnem i nocí / v mysli mé, kam hlavu uložím.“⁵²⁹ A jednak jako „krutá vášeň“, v níž se tato svatá

národa s jiným jazykem, jinými zákony než mají Němci [...], národa skrz naskrz a vlastně přímo geneticky demokratického a kulturního.“ Vladimír Macura, „Sen o Libuši“, in *Znamení zrodu a české sny*, ed. Kateřina Piorecká, Praha, Academia 2015, s. 319–325; 320–323.

⁵²⁵ Josef Wenzig, *Libuše. Slavnostní zpěvohra ve třech jednáních*, Praha, Urbánek 1881, s. 15.

⁵²⁶ *Ibid.*, s. 13 a 26.

⁵²⁷ *Ibid.*, s. 18–19.

⁵²⁸ *Ibid.*, s. 25.

⁵²⁹ *Ibid.*, s. 29.

láska proměnila v případě Krasavy a za jejíž oběť se ona považuje⁵³⁰. A v obou podobách musí být moc Érotu spoutána, tak aby neškodila ani jednotlivcům ani celému společenství. V prvním případě je tímto spoutáním manželský svazek Přemysla a Libuše, který je navíc v opeře symbolicky vnímán jako základ či model pro svazek celého národa (sbor zpívá: „A jako vás dva milosti páska / tak svazek svornosti objímej nás.“)⁵³¹ V tom druhém, musí být spoutáno to, co rozpoutala krutá vášeň. Nebo jinak řečeno, znovu spojeno to, co temná moc Érotu rozdělila. A nástrojem je tu právě železná ruka muže, čili mužská autorita, která rozdělené přiměje ke smíření. Působení této ruky vidíme v opeře dvakrát. Poprvé je to ruka Krasavina otce a strýce obou soudících se bratří Lutobora, která postrčí ke smíření Krasavu s Chrudošem. (Vina tu leží téměř výhradně na ženě, u pyšného Chrudoše jako by žádná nebyla, on ji nepřiznává, ani k tomu není vyzýván.) Konečný smír je však stejně dosažen mocí lásky a odpuštění, které má-li být opravdové, nikdy nemůže být vynuceno jakkoli tvrdou rukou. A v druhém případě, je to železná ruka samotného Přemysla mírněná prosbou laskavé a odpouštějící Libuše. Jde tu o smíření Chrudošova pohanění Libuše, ta mu však již sama odpustila. Přemysl na odčinění hany však trvá, je to vlastně moment, kdy se skutečně stává knížetem, jeho první knížecí čin. Svou moudrost a spravedlnost, která má daleko od nebezpečí vlády železné ruky, na něj upozorňovala Kosmova, Dalimilova či Hájkova Libuše, projevuje v tom, že nechce Chrudoše ponížít, respektuje jeho čest a dává mu možnost, aby si vybral způsob, jakým smyje svou potupu sám. Zkrátka jedná s ním téměř jako rovný s rovným (jinak řečeno demokratický český vládce). Chrudoš pokleká před Libuší, Přemysl ho objímá a ostatní pak oslavují Přemysla za to, že se rozhodl být stejným vládcem lásky jako Libuše: „Bud' tobě chvála, / za milost tvou, / že smiloval's se / nad vinou. / Tys láskou na trůně / se vlásti jal / a v národu lůně / cit vděku vzňal.“⁵³² Vlastně tu nejsme tak daleko od Zeyera. Je tu ovšem jeden důležitý rozdíl. U Zeyera usedají Přemysl a Libuše na zlatý stolec spolu, dokonce on vedle ní, což implikuje společnou vládu, kde Libuše neztrácí nic ze svého předchozího postavení.⁵³³ A to najdeme již u Hájka, kde také vládli spolu (a máme tu střízlivě podaný Zeyerův obraz země vzdělávané zlatým pluhem): „spolu v dobré lásce obývajíce, nic jiného nehledali než pokoje a vzdělání lidu svého.“⁵³⁴ O jejich společném vládnutí čteme již u Dalimila: „Přemysla páni velikými dary udařichu / a kněžem ho učinichu. / Přemysl bieše

⁵³⁰ A nemusíme v tom hned vidět její zbavování se vlastní odpovědnosti, vzpomeňme si na Máchova Viléma a celý způsob Máchova traktování lidského jednání, oddělení činů od osoby.

⁵³¹ Wenzig, *Libuše*, s. 21

⁵³² *Ibid.*, s. 42.

⁵³³ Zeyer, *Výšehrad*, s. 56.

⁵³⁴ Hájek, *Kronika česká*, s. 56.

múdré myslí, / on s Libuší právo vše zemské zamysli.“⁵³⁵ Ve Smetanově a Wenzigově *Libuši* se sice také chystají usednout na zlatý stolec spolu, je však zřejmé, že v momentu, kdy Přemysl přichází na Vyšehrad, patří veškerá vláda výhradně jemu, od Chrudoše se totiž dozvídáme, „že dala všechnu moc / do rukou svého manžele!“⁵³⁶ To najdeme částečně již u Kosmy, kde o Přemyslovi čteme: „Tento muž, který v pravdě pro mužnost zasluhuje zván býti mužem, lid tento bujný zákony uvázal, a národ nezkrocený mocí panovnickou zkontroloval, a v poddanství, které jej nyní tíží, uvedl, i všecka práva, kterými země tato nyní se řídí a spravuje, sám s Libuší samou našel.“⁵³⁷ Jak si to vykládat? Snad se tím říká, že se končí zlatý věk mytologie a s příchodem železné ruky Přemysla se počíná železný věk, tedy věk české historie. Mezi nimi však panuje kontinuita, neboť druhý z nich má první ve svém základu. Snad se tím také říká, že muž může snadněji být zároveň tvrdým a milosrdným, spíše než aby se žena stala muži rovnou ve statečnosti (že je jí vyčítáno, že je „ženou nestatečnou v boji“ tak Libuše ve Smetanově opeře rozumí Chrudošově urážce) a byla tak lidem zároveň milována a ctěna (úcta by pak plynula ze strachu z možného trestu tvrdé ruky, jak o tom mluvila Libuše u Kosmy a Hájka). Tak či onak, je jisté že Libuše se po příchodu stává na Vyšehradě jen ženou nabádající svého muže k mírnosti a věstkyní. A s tím souvisí i to, že zatímco u Zeyera se Libuše je korunována lunou až ve smrti, do té doby zůstává slunečnou, ve Smetanově *Libuši* je to jinak. Libuše sama označuje Přemysla za slunce, sebe za lunu, tedy toliko za odraz slunce Přemysla či noční světlo, kterým jsou její věštby.⁵³⁸

Ani ve Dvořákově dramatu Přemysl a Libuše nevládnou spolu, je tomu však naopak. Knížetem se Přemysl musí teprve stát až po Libušině smrti. Také u Dvořáka najdeme odkaz k vládě železné ruky (železné metly) a dokonce nepřímo i k železnému stolu ba i k jeho lýkovým střevícům (Ty se objevují již u Dalimila a u Hájka si je pak Přemysl bere ze Stadic s sebou: „Na potomní čas by chovány byly a budoucím mým ukazovány, v čem jest první kníže země této obyčej měl choditi.“⁵³⁹ Kosmas na ně klade důraz jako na symbol původu Přemyslovců i původní rovnosti všech lidí, jichž si mají přemyslovští vládci být vědomi. Přemysl to vysvětluje: „Na to jsem je dal a dám schovati na věky, aby naši potomci věděli,

⁵³⁵ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 27.

⁵³⁶ Wenzig, *Libuše*, s. 37.

⁵³⁷ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 19.

⁵³⁸ Jistého omezení role Libuše ve Wenzigově libretu si z jiné perspektivy všiml Macura. Wenzig podle něj, jak však snad ukázala také má analýza, „základní zápletku buduje mimo Libuši.“ Libuše, podle něj „zůstává banálními ‚osobními‘ ději nedotčena, vše, co dělá je spjata přímo s osudem vlasti, s její přítomností a její budoucností.“ A vyvrcholením libreta tak není její „sňatek s Přemyslem“, který je navíc pojat „jako záležitost celé ‚polis‘, a tedy záležitost politická,“ nýbrž jim jsou Libušina závěrečná proroctví, živé obrazy z českých dějin. Macura, „Sen o Libuši, s. 324.

⁵³⁹ Hájek, *Kronika česká*, 56.

odkud jsou pošli, i aby živi byli vždy v bázni a nedověřovali, aby lidí sobě od boha svěřených netiskli nespravedlivě z hrdosti, poněvadž všichni jsme rovni učiněni od přirozenosti.“⁵⁴⁰) Způsob, jakým je to u Dvořáka podáno, je důležitý ze dvou důvodů. Za prvé, ukazuje se v něm dobře, jak dramatik přistupuje k mýtu. Za druhé, je charakteristický pro rozdíl, jakým typem knížete–vůdce má být Přemysl podle očekávání jiných postav v dramatu a jakým se pak stává. Tyto odkazy se objevují v promluvě jednoho z českých vladyků Hněviše. Hněviš vypráví o svém otci (který je vlastně obrazem Přemyslova původu a také obrazem vůdce, kterým by se Přemysl v očekávání lidí měl stát): „Nu, můj otec byl chudý vladyka! Měl jediné střevíce, a ty zapáchaly polní prací, hehe – jak mohl jezdit k hostině na Shromáždění? Nu, zůstal doma. Usedl na rýč a soudil pře. Ale jeho tresty byly těžší než Libušiny.“ A o něco níže, když mluví o chaosu, který se v zemi rozpoutal po jeho smrti, říká o otcově reakci: „Můj otec se zvedl a řekl: Buď zdrav kníže Přemysl. Vládní dlouhá léta železnou rukou.“⁵⁴¹ Dvořák přistupuje k mýtu jinak než Zeyer. Jde mu o to představit situaci, z níž se mýtus zrodil, o žitou realitu, z níž vznikl. I když si ji třeba někdy představuje dosti moderně. Dvořák tento mýtus v mnohém odkouzlil, to však neznamená, že by ho zničil. Naopak se mi zdá, že našel možnou cestu jeho oživení, tedy postižení onoho nyní tj. věčné přítomnosti mýtu,⁵⁴² spíše než mýtu jako obrazu předhistorického počátku, jak mu rozuměl Zeyer. Novosti Dvořákovy přístupu si všiml F. X. Šalda: „Český starovek jest nazírán ve hře p. Dvořákově zcela jinak, než bývalo posud u nás zvykem, bez romantické aureoly a povšechné zamlženosti, jakou má např. ještě v Zeyerově Vyšehradu nebo Neklanovi. Jest vidět, že p. Dvořák zanašels se opravdově archeologií a starou historií českou“⁵⁴³. O Dvořákově obrazu tohoto věku pak Šalda dodává, že „česká prehistorie vypadá v dramate [...] na mnohých místech černě, jako vláda tmy, a že při tom neztrácí na kouzlu.“⁵⁴⁴ Podobně Jindřich Vodák: „Hlavy těch lidí jako jejich dialog jsou naplněny představami dravých vlků, skučících psů a šakalů, zlých běsů, polních myší, rudých požárů a smrtných jedů; červená ústa dívčí obrazí se jim krvavou, bodnou ranou.“ Ačkoliv Vodák uznává, že možná Češi této doby, byli „tak nízcí, barbarští, suroví a zatemnělí“, odmítá je brát za příklad „národní síly“ pro současnost.⁵⁴⁵ Karel B. Mádl popsal Dvořákův odlišný přístup k českému mýtu, a to oč se spisovatel snažil, snad ještě výstižněji:

⁵⁴⁰ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 18.

⁵⁴¹ Arno Dvořák, *Kníže. Tři dějství*, Praha, Šimáček, 1908, s. 61–62.

⁵⁴² Srov. citát ze Scrutona o Wagnerovi v první kapitole

⁵⁴³ To tvrdil například i Karel Weinfurter: „Seriosní studie archeologické, historické a jiné jsou zevšad patry.“ „Naše novinky“, *Národní listy* 48, 24. 7. 1908, č. 202, s. 2.

⁵⁴⁴ F. X. Šalda, „Arno Dvořák: Kníže“, in *Kritické projevy 7. 1908–1909. Soubor díla F. X. Šaldy*, 16, ed. Karel Dvořák, Praha, Československý spisovatel 1953, s. 89–91; 91.

⁵⁴⁵ j.v. [Jindřich Vodák], „České evangelium síly“, *Čas* 22, 1908, č. 293, s. 2–4; 3.

„Chtěl postaviti na pevné nohy barbary divoké a surové, kteří jiné kolem lámou jako hračkou, na místě silných reků a holubičích mužů v dosavadním našem mythu.“ Dvořákovi však zároveň vytýká, že ačkoliv jsou „tito barbaři jistě skutečnosti bližší nežli starší romantické útvary, vypůjčují si příliš mnoho od Wildea (divokost) a Maeterlincka (tajuplnou kolísavost); chtějí býti primitivní a pronášejí se po způsobu nejmodernějších rafinovaností.“⁵⁴⁶ A podobně o *Knížeti* smýšlel také F. V. Krejčí: „Pan Dvořák nešel do tajemných těchto hájů národního mythu s naivní myslí starých epiků, ale opatřil se pořádným nákladem moderní psychologičnosti a skrz na skrz překonstruoval staré báje tyto tak, že všechn pel prostoduchosti je v nich setřen. Vnější je arciť rázovitý a silnou rukou zachycený. Takovéto typy starých Slovanů neviděli jsme již dlouho v naší literatuře. Mají sílu, dravost a horkou krev barbarů; řeč jich je (až na některá místa, kde zní příliš literárně) plastická, dramaticky závažná, úsečným dialogem nesená.“⁵⁴⁷ Dvořákův přístup k českému mýtu jako nečeský rozhodně odmítl Jan Jaroslav Bor, rád by v něm zřejmě viděl více nacionalismu 19. století. Autor *Knížete* podle něj „ztratil souvislost s českou minulostí, ztratil čich pro českost svého sujetu. [...] Český mythus, výlučně citový a lyrický, přetvořil násilně v zcela nečeský a neslovanský a tím zlomil nejvnitřnější podstatu svého sujetu.“ Bor přímo zavrhuje to, co Šalda a jiní u Dvořáka oceňovali: „Jeho hra není zjevením českého pravěku, neboť není napojena životem naší rasy a poesíí našich kronik.“⁵⁴⁸ Jinde to formuloval ještě vyhroceněji: „Divadlo páně Dvořákovo chce býti myšlenkovou hallucinací českého přemyslovského mythu a nemá – kromě jmen a dějového místa – ničeho společného s vědecky prokázaným nebo dohadovaným pravěkem českým, jak je doložen v odborných spisech a musejních sbírkách.“⁵⁴⁹

Dvořák především očišťuje Vyšehrad a dění s ním spjaté od pozlacení, které se na něj navrstvilo zejména v devatenáctém století. A to míním doslova. Vyšehrad pozlatil RZ („v Libušině otně zlatě sídle“)⁵⁵⁰ a to nejen Vyšehrad, ale také Libušin stolec.⁵⁵¹ Ve Smetanově opeře přichází Přemysl na „tvrdý Vyšehrad“⁵⁵², ale Libušin stolec je zlatý. U Vrchlického je Ctirad odmítnut Šárkou na „zlatém Vyšehradě“.⁵⁵³ U Zeyera je Vyšehrad také nazván „zlatým

⁵⁴⁶ Nemo [Karel Boromejský Mádl], „Arnošt Dvořák: Kníže“, *Zlatá Praha* 26, 1908/09, 30. 10. 1908, č. 6, s. 70.

⁵⁴⁷ r. [František Václav Krejčí], „Kníže“, *Právo lidu* 17, 24. 10. 1908, č. 293, s. 1–2; 1.

⁵⁴⁸ Nepodepsáno [Jan Jaroslav Bor], „Literatura a umění“, *Samostatnost* 12, 29. 10. 1908, č. 106, s. 539.

⁵⁴⁹ B–r [Jan Jaroslav Bor], „Literatura a umění“, *Samostatnost* 12, 3. 11. 1908, č. 108, s. 548.

⁵⁵⁰ „Libušin soud“, s. 178.

⁵⁵¹ Ani u Dalimila ani u Hájka se nadto Vyšehrad za Libušina života Vyšehrad nejmenuje. Toto jméno dostává, až když na místě nechává Přemysl v průběhu dívčí války postavit novou dřevěnou stavbu. Viz *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 34; Hájek, *Kronika česká*, s. 74.

⁵⁵² Wenzig, *Libuše*, s. 39.

⁵⁵³ Jaroslav Vrchlický, „Šárka“, in *Mythy I-II*, ed. Karel Polák, Praha, Melantrich 1949, s. 9–43; 12.

sídlem“, Libušin stolec je rovněž zlatý, nadto je zlatá i jedna ze sedmi vyšehradských bran.⁵⁵⁴ V libretu Anežky Schulzové ke zpěvohře Zdeňka Fibicha *Šárka* (1897) najdeme v prvním dějství v obětním háji stolec kamenný (to snad pochází ze Zeyerova *Vyšehradu*), Šárka se však hněvá nad tím, že dívky byly vyštvané „od zlatého stolce stupňů“.⁵⁵⁵ U Dvořáka naproti tomu najdeme „realistický“ „vysoký, do země zaražený, hrubě tesaný a ozdobně vyřezávaný knížecí stolec“.⁵⁵⁶ A bran tady není jako u Zeyera mytologicky nabitých sedm, nýbrž toliko jedna „z dřeva roubená Veliká brána“.⁵⁵⁷ Zeyer se zmiňuje u dvou bran o jejich strážcích. Zlatou, východní stráží pěvec Lumír a severní, železnou stráží bojovník Trut. Obě jména pocházejí z *RKZ*, kde se k nim však toliko odkazuje. Lumír je zmíněn v básni „Záboj“ jako ten „ký slovy i pěniem / bieše pohýbal Vyšehrad i vsie vlasti.“⁵⁵⁸ A jméno Truta se objevuje v *RZ*, Ratibor přišel na soud „ot gor Krkonoší, / iděže Trut pogubi saň lútu.“⁵⁵⁹ Lumír je u Zeyera pěvcem slávy a lásky (u jeho brány stojí samozřejmě slovanský strom lásky lípa) snad podobným Apollónovi či Orfeovi; odmítá zpívat o bojích, stojí u brány vycházejícího slunce, tedy zlatého věku Vyšehradu spojeného s Libuší, o němž před svým odchodem zpívá Lumír svou poslední píseň, žalozpěv, který dobře ukazuje veškerou sluneční metaforiku spojenou s Libuší jako bohyní a kněžnou lásky: „pěl o Libuši, jak se zjevila / jak junné slunce ze tmy odvěké, / jak zářila nad lidem vysoko / jak svatá hvězda štěstí věstící, / a pěl o její lásce bezedné, / jež vykouzllila jaro ve srdci / a v duši všeho lidu o tom pěl, / jak prohrála jak zlatý paprslek / hned širé vlasti, která vydala / pak z lůna svého slavné hrdiny, / by každé slovo obrátili v čin, / jež vycházelo z božských jejích rtů. / O zlatém věku pěl jenž zapadl, / když ona, slunce, zašla za hory, / a píseň jeho zněla mohutně / jak vichru vání, sladce zněla tak / jak z jara snivý kлокot slavíka.“⁵⁶⁰ Lumír je slavíkem zpívajícím o slávě země a jejích hrdinů,

⁵⁵⁴ Zeyer, *Vyšehrad*, např. s. 173, 5.

⁵⁵⁵ Anežka Schulzová, *Šárka. Zpěvohra o třech dějstvích*, 4. vyd., Praha, Urbánek a synové 1928, s. 10.

⁵⁵⁶ Dvořák, *Kníže*, s. 9. O tom, jak silně bylo zakořeněno spojení Vyšehradu a zlatého stolce v myslích dobových recipientů, svědčí slova Karla Kamínka, který ve své recenzi píše o Libuši, která umírá „na svém zlatém stolci“. K. K. [Karel Kamínek], „Kronika divadelní“, *Lumír* 37, 1908/09, č. 2, s. 89–91; 89. Že bude knížecí železný stolec vyměněn za zlatý, „předpověděl“ Herder. V závěru jeho básně „Die Fürstentafel“ čteme postesknutí: „Weh ach weh, die Ruthe ist verdorret, / Und die armen Schuhe sind gestohlen, / Und der Eisentisch ist güldne Tafel.“ Johann Gottfried Herder, „Die Fürstentafel“, in *Stimmen der Völker in Liedern*, Stuttgart, Reclam 1975, s. 290–295; 294. Herder svou báseň tvořil podle Hájka, ten však pochopitelně nic nepíše ani o zlatém stolci ani o ukradených střevících; ty se podle něj ztratily, když Zikmund dobýval Vyšehrad. Hájek, *Kronika česká*, s. 56. Macura k tomu podotýká: „prosadil se tu, zdá se, dávný německý stereotyp Čecha zloděje.“ Macura, „Sen o Libuši“, s. 322. Herder také originálně vysvětluje samotný význam železného stolce. U Hájka najdeme v Přemyslově odpovědi na otázku, proč jí na železném stole, ona slova o trestání železnou metlou. Herderův Přemysl je, pokud jde o povahu Přemyslovy moci, cyničtější. Na dotaz odpovídá: „Und ihr wisset nicht, auf welchem Tische / Stets ein König isset. Eisen ist er, / Ihr die Stiere, die sein Brod ihm pflügen.“ Herder, „Die Fürstentafel“, s. 293.

⁵⁵⁷ Dvořák, *Kníže*, s. 9.

⁵⁵⁸ „Záboj, Slavoj a Luděk“, in *Rukopisy královédvorský a zelenohorský*, s. 130

⁵⁵⁹ „Libušin soud“, s. 180.

⁵⁶⁰ Zeyer, *Vyšehrad*, s. 232.

kteří jsou hrdiny světla a lásky, a je tak pokračovatelem slavíka, kterého když v Zeyerově cyklu slyšel zpívat praotec Čech, „nemohl se písně nasytit, / ač bez ustání slzy kanuly / mu z očí při těch zvucích kouzelných, a bez únavy bloudil celý den / a celou noc za ptákem zázračným. Když ptáka Čech našel, viděl, „že zlatá péra zpěváka / se rděla krví, která ze srdce / mu vřelým proudem tekla napořád.“ Když se pak slavíka zeptal, kdo ho poranil, ten mu odpověděl: „Já tvého lidu zlatá sláva jsem, / a proto moje srdce krvácí!“ Pták odlétne, zbyde po něm jen krvavé péro (Voborník tento motiv vykládá jako odkaz na kroniky a dějiny, které zbyly z české slávy)⁵⁶¹, a Čechovi od té doby (podobně jako strážci v Máchově *Máji* poté, co uslyší příběh Viléma) „však nikdy více nehrál úsměv juž, / kol smutných jeho rtů od doby té.“⁵⁶² Je to vědomí bolesti, kterou Češi budou muset vykupovat svou slávu hrdinů lásky či smutek neřkuli srdce krvácející nad tím, že tato zlatá sláva nebude trvat věčně. Když Čecha pak pohrbí, na místě, kde našel ptáka, vyroste z jeho hrobu jasan, v „němž přebývá duše Čecha praotce“. Na tomto místě stojí Vyšehrad a teprve kolem jasanu pak Krok nejprve udělal dvůr a pak kolem něj vysázel lipový sad. Jasan (jako Yggdrasil) je v severské mytologii stromem, který je středem kosmu. Je také spojen s bohem Odinem/Wotanem, který se na něm obětoval kvůli získání moudrosti. Odin spolu se svými bratry stvořil člověka a dal mu duši. Paralela je tu zřejmá, středem světa Čechů je Vyšehrad a tam má vlastně národ i svou duši. Čech nadto v tomto stromu svému národu žehná, jeho větve se podobají žehnajícím ramenům. Odin byl někdy, vzhledem ke svému obětování se, spojován s Kristem. Snad tu tedy máme v Čechovi také obraz boha, který spolu se svým národem zároveň trpí a žehná mu a je ve všech možných významech zdrojem jeho života⁵⁶³. Také při Lumírově poslední písni ti kolem pláčou, včetně samotného Přemysla, jsou to slzy stesku za ztrátou zlatého věku, který se skončil smrtí Libuše. A jako pták odlétl, tak Lumír odchází z Vyšehradu, protože zlatý věk skončil, říká „já patřím v dobu, která minula“ a nechce zpívat o krvavých bojích.⁵⁶⁴ Jako měl Lumír u své zlaté brány lípu, má Trut⁵⁶⁵ u železné brány dub. Ten je spojen s hromovládce Perunem/Thórem. Snad tu také hraje roli to, že dub je – oproti slovanské lípě – tradičně germánský. Trut je nejen ochráncem Vyšehradu proti zlu přicházejícímu ze severu, ale je také jako v *RZ* drakobijcem. Voborník tuto postavu a její zbraně vykládá

⁵⁶¹ Voborník, *Julius Zeyer*, s. 90

⁵⁶² Zeyer, *Vyšehrad*, s. 180.

⁵⁶³ Voborník spojuje s Wotanem/Odinem Kroka, což je jistě možné. (*Julius Zeyer*, s. 98–99) Uvádí k tomu mimo jiné jeho „temnomodrý zlatotkaný plášť“, který má Wotan v Eddě. Opomněl však fakt, že tento plášť patřil původně Čechovi. Zeyer *Vyšehrad*, s. 66.

⁵⁶⁴ Zeyer, *Vyšehrad*, s. 233.

⁵⁶⁵ Voborník jeho jméno spojuje se jménem Tritaz Rigvédy a hadobijce Thritha či Thraetona z perské Avesty. Voborník, *Julius Zeyer*, s. 89.

následovně: „Proč je Trutův štít modrý? Nikoli železem, ale bájeslovným původem. Drak je démon tmy, v soumraku bohů usmrtí boha slunce (světla). Trut je tedy mladé slunce, štít, obloha, mlat je hromový klín a také paprsek.“⁵⁶⁶ Trut miluje Libuši, znal ji od dětství, vždy byl jejím ochráncem a po její smrti Vyšehrad opouští a své zbraně zanechá v její hrobce, odchází tedy spolu s odcházejícím zlatým věkem ještě před Lumírem.

V Dvořákově dramatu máme sice jen jednu bránu, setkáváme se u něj však s oběma Zeyerovými strážci, byť v transformované podobě. „Trut jest vetchý stařík, který nosil kdysi Přemysla na rukou, když Stadičtí pracovali na polích, a na Vyšehrad přišel jako nejstarší z těch, kteří se dovedli rozloučiti se Stadice. Jeho krátký mečík na úzkém řemeni, spínajícím prostý, rezný, nezdobený kabátec kolem pasu, jistě by neuhájil Veliké brány proti zlým hostům. Ale každý příchozí pokloní se tomuto staříku, který celý den, s nepokrytou, lysou hlavou, sedává na kameni před branou a přemýšlí, modlí se, do kraje se dívá.“⁵⁶⁷ Z této charakteristiky vidíme, že Dvořák nejen Zeyerův *Vyšehrad* dobře znal (Truta jako strážce brány pravděpodobně nemohl najít nikde jinde), ale ve svém dramatu se proti němu polemicky vymezuje. Trut tu tedy není bájeslovným ochráncem Vyšehradu před zlem, nýbrž strážcem kultury, z níž Přemysl vzešel, kterou v Dvořákově popisu charakterizuje mimo jiné zbožnost a úcta ke stáří. Zlo by tu pak bylo všechno to, co tuto kulturu ohrožuje a působí k jejímu zničení. V Trutově chápání je to především ztráta úcty k bohu, pýcha, která přinese boží mstu. Trut je tu vlastně podobnou připomínkou Přemyslova původu (a to jak tělesného tak duchovního), jako byly mytologické lýkové střevice. Že je on sám „vetchý stařík“ odkazuje k tomu, že kultura, z níž Přemysl vzešel, zestárla a slábne. Přál-li si Hněvišův otec, který pocházel ze stejného prostředí, vidět v Přemyslovi knížete soudícího svůj lid tvrdou rukou, jako byl on sám, přeje si Trut, aby Přemysl jako kníže byl mostem k bohu, tedy aby svůj lid vedl k jeho úctě. Když se tedy ve třetím dějství dozvídá, že Přemysl tuto roli (podobně jako vládu tvrdé ruky) odmítá, že se dokonce bohu rouhal, se Trut, poté co řekne „Nechci tu být! Nechci tu být, až bůh se bude mstít“, zabije.⁵⁶⁸ Přemysl pak, aby dovršil svou cestu ke knížectví, přijal knížecí plášť, musí symbolicky překročit Trutovu mrtvolu. To je moment, kdy se on stává knížetem a pro jeho národ je to nový začátek spojený s novým vztahem k bohu (a knížeti) či novou podobou boha, který je předmětem jejich úcty. Je to tedy i obnova či nový začátek české kultury, vznik nového pořádku po rozvratu starého. Tato scéna je možná inspirována Ibsenovými *Nápadníky trůnu* (1863, čes. překlad 1897). Toho si všiml

⁵⁶⁶ Voborník, *Julius Zeyer*, 87–88.

⁵⁶⁷ Dvořák, *Kníže*, s. 13.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, s. 93.

Otokar Fischer, podle nějž „Hákon – jako u Dvořáka Přemysl – na znamení nově upevněné vlády musí překročit přes mrtvolu.“⁵⁶⁹ Na souvislost s Dvořákova dramatu s tím Ibsenovým poukázal také F. X. Šalda, podle něj však Ibsen na rozdíl od Dvořáka, ukazuje daleko přesvědčivěji, jak „velká myšlenka prostupuje a proměňuje celý charakter lidský.“⁵⁷⁰ Touto velkou myšlenkou je myšlenka sjednocení národa; její původce král Hákon ji vysvětluje: „Norsko bylo říší, má se státi národem. Drothejmští stáli v zbroji proti Vikvaeringským, kmenové z Agde proti obyvatelům Hördalandu, Helgoland’ané proti Sogndölským; ti všichni mají nyní býti jedno a všichni to mají teď spolu věděti a cítiti, že jsou jedno! To jest úloha, již Bůh vložil na mé plece; to jest dílo, které teď má být vykonáno králem Norvéžským.“⁵⁷¹ Dvořákův Přemysl nakonec přichází s podobnou myšlenkou, jen ji, jak uvidíme, jinak zakládá.

Zeyerův druhý strážce *Vyšehradu*, Lumír je u Dvořáka zahalenější. Dvořák žádnou postavu nepojmenovává jako Lumír, což je plně v souladu s jeho přístupem k české mytologii. Atributem Lumíra je však varyto (nástroj pocházející z *RKZ*), a to má u Dvořáka postava Starce, „českého žrece“ spojeného v dramatu s Libuší a jejími dívkami, s nimiž pobývá v dubovém Svatém háji: „jest oděn světlým nepřepásaným rouchem s dlouhými, širokými rukávy. Má lysou leb, ověčenou dlouhými bílými vlasy, jeho obličej tvrdých krásných kmetských rysů prozrazuje při každém pohledu i slově nezlomnou věrnost a lásku ke kněžně. V ruce drží varyto.“⁵⁷² Dvořák na Vyšehradě nepotřebuje bájného pěvce, kterého si vymyslelo rané devatenácté století. Potřebuje tam však kněze, aby ukázal náboženství pohanských Čechů. Stařec je jedním z prostředků, kterým Dvořák představuje moc, kterou náboženské představy mají nad postavami jeho dramatu a jak určují jejich jednání. V tomto smyslu je Stařec jejich strážcem. Nadto se Stařec v průběhu děje proměňuje stejně, jako se proměňuje obraz boha. Tak ve druhém dějství, během dívčí války, v níž stojí na straně dívek, odmítá zpívat o lásce, přičemž v prvním dějství prosil Libuší jako bohyni, aby se uzdravila a dala svému lidu mír.⁵⁷³ Naopak zpívá o krvavých činech dívek.⁵⁷⁴ I v tomto je vlastně protikladný Zeyerovu Lumírovi, který odmítal zpívat o bojích. Odejde-li Zeyerův Lumír s Vyšehradu, protože je spojen se zlatým věkem, který končí, Dvořákův Stařec se pravděpodobně zabije, aby tím stvrdil svou kletbu, kterou uvrhl na Šárku.

⁵⁶⁹ Fischer, „Kníže a Václav IV“, in *K dramatu*, s. 119–129; 124.

⁵⁷⁰ Šalda, „Arno Dvořák: Kníže“, s. 90.

⁵⁷¹ Ibsen, *Nápadníci trůnu*, s. 103.

⁵⁷² Dvořák, *Kníže*, s. 17.

⁵⁷³ *Ibid.*, s. 21.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, s. 47.

Dvořák původně zamýšlel vytvořit trilogii, napsal o tom v dopise F. X. Šaldovi (a snad i v tomto rozvrhu lze spatřovat nepřímou polemiku se Zeyerovým *Vyšehradem*): „Ke knize zamýšlel jsem předeslání předmluvu o její genesi: že byl psán nejprve II. akt, pak I. a III. jej překlenuly. [...] Celek tvořil původně trilogii: I. Libuše umírá, II. Ctirad a Šárka, III. Přemysl. Z trilogie se stalo drama.“⁵⁷⁵ Obraz slábnoucí a ztrápené Libuše, jak nám ho podává v prvním dějství Dvořák, nenajdeme u Kosmy, Dalimila ani Hájka. U Hájka však čteme v jedné z Libušiných věštech varovná slova: „bude vaše země svatá, to vám nezhyne, leč láska mezi vámi mine, mord vám uškodí, všechny bohy hněvné na vás vzbudí.“⁵⁷⁶ To je situace, kterou Dvořák dramaturgizuje částečně již v prvním dějství, ještě za posledního dne Libušina života. Přičemž bozi hněviví tu nejsou v plurálu, nýbrž je to proměna jednoho boha, který „chrlí víno hněvem, oči má krví podlitý.“⁵⁷⁷ Dvořák spojuje tuto proměnu boha s ochabující mocí Libuše jako vládkyně a spolu s tím proměnou v chování lidí, kterým vládla. Libuše sama svému lidu vytýká: „Slyšíte! Nemilujete sebe samy, nemilujete své bratry, ženy a syny – a jak jste nešťastní!“ Libušinu nemoc jako bezmoc její vlády lásky a tím i proměnu boha a lidu přímo dává do souvislosti jedna z postav dramatu, starý český vladyka Zbraš: „Uzdrav se kněžno. Ztratili jsme mír a bloudíme, protože ty jsi nemocna. Sám bůh se proměnil, protože jsi nemocna. Vraždíme a šílíme... Kněžno, ó uzdrav se a dej nám mír. Jsi-bohyně“⁵⁷⁸ Právě spojení vládce/vládkyně a boha/bohyně (které ve své mytologii Vyšehradu tak důmyslně budoval Zeyer) či vládce jako boha nebo vládce, který je svým lidem uctíván jako bůh, se Dvořák prostřednictvím postavy Přemysla snaží, jak uvidíme, ve svém dramatu rozbít. Je to tedy také polemika se Zeyerovým Přemyslem jako Mesiášem, i když v jistém smyslu se jím, jak uvidíme, také stává, protože přináší svému národu svobodu. Z již řečeného je zřejmé, že Dvořákova Libuše se příliš nevychyluje z obrazu moudré vládkyně a kněžny lásky, který v české mytologii má. A všimli si toho i doboví kritici. Například Jean Rowalski (Alexandr Bačkovský) ji popsal jako „světlou, zářící dobrotou a mírem“ a viděl v ní „typ slovanské mírnosti, klidu, povahy prosté výbojnosti a nakloněné k melancholii.“⁵⁷⁹ Podle Kamínka Dvořákova Libuše „sila lásku a byla téměř sama láska.“⁵⁸⁰ Přesto chtěl Dvořák, přinejmenším ve scénické poznámce, její obraz trochu upravit, přesněji podle své představy „zrealističtít“ a

⁵⁷⁵ Dopis z 3. dubna 1908. Artur Závodský, „Dramatik a kritik. (Vzájemná korespondence Arnošta Dvořáka a F. X. Šaldy)“, in *Otázky divadla a filmu*, III, *Spisy University J. E. Purkyně v Brně*, 183, ed. Artur Závodský, Brno, Universita J. E. Purkyně 1973, s. 233–249; 237.

⁵⁷⁶ Hájek, *Kronika česká*, s. 63. Obraz bledé Libuše zděšené viděním budoucích krvavých bojů najdeme v Jiráskových *Starých pověstech českých*.

⁵⁷⁷ Dvořák, *Kníže*, s. 24.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, s. 21.

⁵⁷⁹ Jean Rowalski, „Kníže“, *Venkov* 3, 12. 6. 1908, č. 137, s. 1–2; 1.

⁵⁸⁰ K. K., „Kronika divadelní“, s. 89.

znovu „zpohanštit“:

Je plavovlasou ženou, jak nám ji líčí kroniky i tisícileté tradice. Ale kolem koruny zlatých vlasů nezáří jí gloriola světice: jest barbarkou s jemnou duší a s bílým tělem křehké krásy, [...] Všichni potulní kupci s kůžemi a jantarem, nabízející své zboží v barbarských zemích na severu Císařství, dovedli vypravovatí o Šťastné kněžně. Vypravovali často podivné věci. Mezi jinými i to, že v této ženě sídlí jedna laskavá bohyně z východních zemí. Ale taková tvrzení nedoznala všeobecné víry. Více se věřilo báhorkám o nezřízeném životě na vltavském Vyšehradě, o mladých ženách, které tančí na nočních hostinách při ohních, o množství kovů, ukrytých ve Vyšehradské skále, o závojích žen, tkaných tak jemně z neznámých přízí, že musejí být ukryvány před sluncem v ozdobných skříních.⁵⁸¹

Absencí glorioly světice, chce Dvořák z Libuše sejmout její pokřesťanštění, přece jen kronikáři, kteří o ní psali, byli křesťany a pověsti o kněžně, která spravovala svůj lid láskou, viděli prismaticem své víry a tak také představovali její jednání, byť nijak nezamlčovali její pohanství. A to se objevuje i u Dvořáka. Tak například, než Libuše umře, aby ze světa odešla se všemi smířena, mluví o lásce ke všem svým lidem, smiřuje se s nimi a prosí je za odpuštění.⁵⁸² Mádl o tom trefně poznamenal, že zemřela „v záchvatu tolstojismu“.⁵⁸³ Vyznání viny, smíření a odpuštění, přemáhání zla dobrem, spíše než živení zášti a mstivost podává pak jako lék na uzdravení dvěma postavám. Lecha Dúdlebů pronásledují po té, co zabil svého bratra, noční můry – výčitky svědomí. Libuše mu radí (a tato její role znovu upomíná na Pallas Athénu, která zachránila Oresta před Eryniemi), aby před svými lidmi vyznal, jak je nešťastný a šel se s bratrem smířit k jeho mohyle (být jakýmsi pohanským rituálem, má všeptat do země jeho jméno). Starý český vladyka Zbraš přijal Libušinu vládu nenásilí cele za svou; jak sám říká (a máme tu echo Zeyerova zlatého věku): „Ještě jsem nezkravil svůj meč, co jsi naše kněžna.“ Násilničtí a kořistničtí germánští Markomané však zabili jeho syna a „jeho nevěstu zneuctili“.⁵⁸⁴ Zbraš je pln pomstychtivosti, Libuše ho však kárá za nedostatek lásky a ptá se ho, proč nevěstě syna „nepřivedeš ženicha, který by ji obejmul a její dítě políbil.“⁵⁸⁵ Čímž ho vlastně nepřímou učí nejen zdržet se msty, napravovat zlo dobrem, ale také milovat nepřátele. Na což Zbraš celkem pochopitelně reaguje „s výrazem nechápajícího údivu.“ V Libuši však vidí jako ostatní bohyni, proto je odhodlán se jí podřídit, byť ví, že to je slabá zbraň proti zlým a dobytčným Germánům-Markomanům, kteří mu vyhrožují. A ve třetím dějství slyšíme, že mu pak skutečně zabili i ženu. O způsobu jakým vládla Šťastné kněžny Čechy zjemnila, se pak mimo jiné dozvídáme ve druhém dějství od Ctirada, z nějž Dvořák udělal Lučana a úspěšného bojovníka proti jiným Germánům, Durynkům. Ten o

⁵⁸¹ Dvořák, *Kníže*, s. 16.

⁵⁸² *Ibid.*, s. 29–30.

⁵⁸³ Nemo, „Arno Dvořák: Kníže“, s. 70.

⁵⁸⁴ Dvořák, *Kníže*, s. 20.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, s. 21.

Češích říká: „Čechové budou tančit. Nejsou tak stateční, jako Lučané, ale umějí lépe zpívat a tančit.“⁵⁸⁶ A o něco dál máme následující rozhovor Ctirada s Hněvišem:

CTIRAD (*Hněviši*): Nalij medu. Mám rád Čechy jako Lučany, ačkoli nejsou tak stateční. Ale věru, Lučané jsou poněkud hrubí.

HNĚVIŠ (*Mluví zvolna s pohrdavými gesty*): Chtěl bych, aby byli Čechové hrubí. Vládla jim příliš moudrá žena. Pah, zapověděla jim zabíjet lidi těmi ozdobenými meči, jaké si kují. Nosí je pro ozdobu těla, když tančí a ženy objímají.⁵⁸⁷

Podle Hilberta Dvořákova Libuše jako „vznešená žena krotí své barbarské vlky výší ducha i srdce a tito jí podléhají jako temno světlosti“.⁵⁸⁸ Čapek-Chod hodnotí její vychovávání odlišně: „Libuše na sklonku své vlády důkladně rozmazlila a zkazila svůj dobrý národ.“⁵⁸⁹ V jistém smyslu zde tedy máme paralelu ke způsobu, jakým v Dykově *Poslu* Čechy krotí českobratrství; menší statečnost Čechů, o níž mluví Ctirad, tedy není vrozená, nýbrž je daná kulturě, řečeno zeyerovsky, tím, že Češi byli vzděláváni zlatým pluhem. Nadto, Libušino vzdělávání lidu vede k pasivitě, která není heroickým kvietismem, jako v případě Tomáše Roha, nýbrž rezignovanou slabostí, spánkem. Je to dobře patrné z následujících slov Lecha Důdlebů, který by měl bojovat s nepřátelskými Germány, Libuši však říká: „Budu volati Vuka jeho jménem – a buď pokojna, ženo, která umíráš. Již nebudu vraždit. Položím se na svůj kožich a budu spát – chci dlouho spát a tvrdě. Ať mě probudí teprve dýky, bodnutá do srdce. [...] Dýky dunajského knížete.“⁵⁹⁰ Původ jeho špatného svědomí po zabití bratra se nakonec dá chápat nietzscheovsky, Lech ho má proto, že ho zjemnila Libušina výchova a stal se tedy nietzscheovským člověkem jako nemocným zvířetem.

U Dvořáka najdeme také zmínku o Libuši jako světle svého lidu. Postava mladého vladyky o ní říká: „Věru, kněžna je jako slunce, po němž je nám smutno, když zapadne. Avšak – ne, kněžna je spíše jako měsíc, který svítí na letní louku.“⁵⁹¹ To má v kontextu dramatu několik významů. Ukazuje se tu končící vláda Libuše, zapadajícího slunce. Naznačuje se tu také tajemná, noční stránka Libuše nejen jako věštkyně. A snad i jistá naděje, avšak klamná, že by mohla být lidu světlem v noci, která přijde po její smrti. Zároveň však také to, jak lidé a mladý vladyka téměř jako první (když naznačuje, že bude bránit Vlastu jako novou kněžnu), opustí, k čemu je Libuše vedla. Jak je zřejmé z citované charakteristiky Libuše, Dvořák nijak nezastírá, že její postava je opředená tajemstvím a různými pověstmi.

⁵⁸⁶ Ibid., s. 56.

⁵⁸⁷ Ibid., s. 60–61.

⁵⁸⁸ J[aroslav]. Hilbert, „Kníže“, *Venkov* 3, 24. 10. 1908, č. 250, s. 1–3; 1

⁵⁸⁹ KMČ, „Divadlo“, s. 77.

⁵⁹⁰ Dvořák, *Kníže*, s. 22.

⁵⁹¹ Ibid., s. 12.

Snad se to také týká Libuše jako víly. Ve hře se tato její tajemná stránka zmiňuje, když dívky mluví o jejich závojích, které nikdo kromě Mlady neviděl a v nichž se v noci, když vystoupila z lázně, modlila ke hvězdám.⁵⁹² Vodák v tom viděl vliv Wildeovy *Salome* (1893) a o Libuši psal jako o náčelnici „jakýchsi bakchantek“. ⁵⁹³ Podle Čapka-Choda se skupina Libušiných dívek skládá „z kněžek vilnic, holdujících spíše kultu Astartinu než úřadu vestálek, což je také jedna z korektur tradice. Ztěžka snáší se se zjevením křišťálové čistoty Libušiny.“⁵⁹⁴

Reflektoval tak otázku, která zjevně také zaměstnávala Dvořáka, čili, jakou lásku to vlastně Libuše a její dívky představují. A zrovna tak je v Dvořákově hře obestřeno záhadou, jak to vlastně bylo s oním bílým koněm, který „z orače učinil knížete... Odkud znal tak dobře cestu do Stadic?... Neletěl již stokrát za soumraku tou cestou? A neunášel za jitra bledou kněžnu zpět na Hrad?“⁵⁹⁵ To je ovšem inspirováno Kosmou (a tedy přímým dokladem toho, že Dvořák jeho kroniku znal), který uvádí: „Jest lichá pověst i také křivé domnění, že ona kněžna jízdou příšernou vždy tam jezdívávala v soumraku nočním a zase vracela se před kuropěním; což ať bláhovec věří.“⁵⁹⁶ Tato záhadnost je zdrojem různého vnímání Libuše a dějů s ní spjatých, její lidské stránky i jejího zbožštění. Magické i věštecké schopnosti Libuše, které kronikáři jako Kosmas, Dalimil a Hájek předkládali jako samozřejmé, byť k nim měli různý poměr, a Zeyer jejich vyprávění pak rozvinul do celistvé mytologie, jsou v Dvořákově hře předmětem dohadů postav, které by se dali shrnout do otázky: kdo je/byla Libuše. Přičemž Dvořák ukazuje, z čeho se takové dohady podle něj rodí: z touhy po nadpřirozené opoře a strachu z její ztráty, z touhy po silném vedení (byť je to vedení k lásce a láskou) a strachu z jeho ztráty. A také to, že po smrti silného vládce/vládkyně jsou stejné snahy o to ho/ji mytizovat jako demytizovat, zbožstit či naopak polidštit.

Dvořákův popis Přemysla je prost Libušiny záhadnosti a odkazuje především k jeho původu, etnickému a sedláckému, třebaže je oblečen v knížecím oděvu: „třicetiletý muž. Je kníže, ač nemá knížecích odznaků. Je oděn bílým kabátcem s delšími rukávy než ostatní a s více ozdobami. Hřmotný postavou i pohyby, jest bledé tváře význačně slovanského typu: hrubost jejích rysů mizí při prvním vřelém slově, když oči zazáří a krásné světlé vlasy se zavlní.“⁵⁹⁷ Přemysl v prvním dějství zápasí především s očekáváními, která jsou na něj jako na knížete kladena a pak také s nedostatkem úcty. První spočívá v tom, že se od něj čeká, že

⁵⁹² Ibid., s. 47.

⁵⁹³ j.v., „České evangelium síly“, s. 3.

⁵⁹⁴ KMC, „Divadlo“, s. 77.

⁵⁹⁵ Dvořák, *Kníže*, s. 47.

⁵⁹⁶ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 17.

⁵⁹⁷ Dvořák, *Kníže*, s. 10.

bude silným knížetem, který povede sjednocené české kmeny v boji proti germánským agresorům; jedná se tedy o očekávání spjaté s ním jako vládcem železné ruky. Sám Přemysl říká, že země potřebuje „strašlivého knížete.“⁵⁹⁸ Druhé spočívá v tom, že dosud byl některými považován toliko „za bledého oráče“, který sedí pod knížecím stolcem. Zastíněn Libuší a věren její vládě lásky je považován za nestatečného a slabého. Když o tom promlouvá k Libuši, mluví z něj nietzscheovský otrok či člověk resentimentu: „Proč jsi mně učinila knížetem, když mne tak nenávidíš? – Jsem nešťasten a zlý jako hladový člověk, jsem kníže... haha, hled', ti kolem nás, pod Vyšehradem, a dál ve vsích, za horami, muži i ženy celé této země třesou se teď strachem o tebe – čím jsem jim já? Já sedím u tvých nohou jako pes a hledím jen hladově na tebe?“⁵⁹⁹ Jeho hlad není toliko hladem po moci a uznání, je to asi také hlad po smyslné lásce, které se Přemyslovi od Libuše nedostává. Najdeme tu však jen náznaky, proto se o příčinách můžeme jen dohadovat. Snad si Dvořák v kronikách povšiml stejné věci jako Pynsent, který tvrdí: „Libuše nedává najevo žádnou lásku k Přemyslovi, a když spolu obcovali, byla to soulož polobohů, prosta vší rozkoše.“⁶⁰⁰ Nicméně Přemysl přinejmenším v prvním dějství není polobůh. Z náznaků je navíc zřejmé, že Libuše milovala Přemysla, dokud byl ještě oráčem, kdy mu líbala upracovanou ruku, milovala prostého sedláka. Zdá se tedy, že se jí zhnusil či ho začala nenávidět, když v něm poznala hlad po moci. Přesto však podle ní není knížetem a vyzývá ho, aby se vrátil na pole do Stadic. Především proto, že se domnívá, že jeho svědomí není dost silné, podobně jako svědomí Lecha Dúdlebů, aby dokázalo obstát v krvavých bojích, strachu a nenávisti, kdy „všecky oči kolem tebe budou oči vlčí.“⁶⁰¹ Jedná se tu vlastně o onen nietzscheovský „strach z bližního“, který kdyby podle něj zmizel, zanikla by i láska k bližnímu, nebyla by už nutná. Pokud jde o Přemysla, znamená to, že ten je i přes svou touhu po moci příliš mírný, laskavý a jeho vůle k moci není dosti silná, aby se dokázal spolehnout sám na sebe, potřebuje oporu. Máme tu tedy také ozvuk Schopenhauerových a Nietzscheových myšlenek o původu náboženství ze strachu. Když však Přemysl trvá na svém, Libuše mu řekne o modle, díky níž mu dá bůh sílu. Přemyslova slabost se pak skutečně ukáže v jeho strachu, když zjistí, že Vlasta modlu ukradla a most k bohu, který má dát podle Libušina proroctví sílu jemu i jeho potomkům, je zbořen. Přemysl tedy musí hledat boha.

Přemyslova nejprve nápadnice (chce totiž, aby ji po Libušině smrti učinil kněžnou) a

⁵⁹⁸ Ibid., s. 27.

⁵⁹⁹ Ibid., s. 26.

⁶⁰⁰ Pynsent, „Amazonská víla a její příbuzné“, s. 32.

⁶⁰¹ Dvořák, *Kníže*, s. 27.

pak soupeřka Vlasta je stejně hladová po moci jako Přemysl, avšak je tvrdší, slovy Libuše: „její velké srdce nemá slitování.“⁶⁰² Kosmas se ve své kronice o Vlastě nezmiňuje. A vyústění dívčí války pojímá jako ustavení patriarchátu: „A od toho času, po smrti kněžny Libuše, jsou u nás ženy pod mocí mužů.“⁶⁰³ Dalimil podává jako příčinu dívčí války snahu dívek po zachování či obnovení vlády matriarchátu, ovládnutí mužů, opíjejících se „bradatých kozlů“. Válku podle něj však skutečně zažehl až nemoudrý posměch mužů vůči ženám. A navíc k ní přispěl i podobně nemoudrý smích mužů, který vzbudilo Přemyslovo varování před nimi. Dívky si za kněžnu vybraly Vlastu, kterou líčí jako silnou vládkyni (jak to nakonec odpovídá jejímu jménu), dobrou vychovatelku a organizátorku žen a lstivou válečnici. Jedinou její slabostí je zuřivost, snad démonická; Vlasta je totiž podle něj „liticě“. Zuřivost ji nakonec přiměje ztratit rozvahu a přinese její konec.⁶⁰⁴ Hájek se o Vlastě zmiňuje jako o jedné z Libušiných služebnic. Také on píše o její zuřivosti „lité lvice“, například: „Ona uslyševši Přemysla jmenovati, hned se z toho hněvem rozpálila, kázavši Pomníkvasa chytiti, nos i rty jemu obřezati rozkázala.“⁶⁰⁵ Hájek její roli iniciátorky dívčí války ještě posiluje. Je to ona, která ostatní dívky přesvědčí, že s Libušinou smrtí byla ženám odňata svoboda a že sám Přemysl je „zuřivý“. Jeho zuřivost byla doposud mírněna Libuší a jejími sestrami; kdyby se jich nebál „bylť by zajisté divně svou moc ukazovati chtěl a zvláště našeho pohlaví nic by sobě nevážil.“⁶⁰⁶ Hlavním motivem Vlastina jednání je u Hájka pýcha; myslí si o sobě, že je nejen tak dobrá věštkyně jako Libuše, ale stejně tak dobrá čarodějnice jako Tetka a stejně tak dobrá lékařka a bylinkářka jako Káša, „co jsou ony tři uměly to já sama umím, i nad to více.“⁶⁰⁷ Pynsent k tomu podotýká: „Vlasta se zřejmě považuje za božskou bytost [...]. Hájkovi se zdá být odporná.“⁶⁰⁸ Pynsent to vykládá tak, že je ve spojení s duchy (světem zla), kteří jsou podle Hájkem přijímaného „učení církve svaté nepřátelskými elementy.“⁶⁰⁹ Vlasta je totiž především kouzelnice a kouzelné nápoje, které vyrábí, slouží mimo jiné ke vzbuzení nenávisti k mužskému pohlaví.

Ve Vrchlického „Šárce“ také najdeme pyšnou a mocichtivou vůdkyni Vlastu s „mužnou silou“, její touha po moci stejně jako touha po nadvládě či svobodě žen však není, jak se v průběhu dozvíme, původním či jediným motivem jejího jednání. Vrchlický

⁶⁰² Ibid., s. 28.

⁶⁰³ Kosmas, *Kosmůw letopis český*, s. 21.

⁶⁰⁴ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 28 a 39.

⁶⁰⁵ Hájek, *Kronika česká*, s. 66.

⁶⁰⁶ Ibid., s. 65.

⁶⁰⁷ Ibid., s. 68.

⁶⁰⁸ Pynsent, „Amazonská víla a její příbuzné“, s. 37.

⁶⁰⁹ Ibid., s. 38.

představuje dívčí válku v obraze hradu Děvína stojícího proti Vyšehradu jako obrazu „zoufalého boje, / jenž od pravěku v lidstvu odbývá se, / jenž chvíli ztajen zákonem neb zvykem / v ráz strhá těsná svojí vazby pouta / a v původní své nahotě se zjeví.“ A pak nabízí možný výklad tohoto boje pohlaví: „Neb při vši lásce, již lne k muži žena, / cos příkrého se mezi nimi tají: / snad vědomí, že muže slabší žena, / snad před otroctvím bázeň v srdci muže, / jenž svoji volnost cení nade všecko.“⁶¹⁰ V kontextu básně je zřejmé že žena není ani tak „muže slabší“ tělesnou silou, nýbrž ji oslabují právě milostné city k němu. Tak to alespoň vysvětluje Vlasta Ctiradovi: „Na Vyšehradě kdysi o tvou lásku / jsem žebrala a s tebou zápasila, / a bozi vědí, prohrála jen láskou.“⁶¹¹ Dívčí válka u Vrchlického tedy dost možná vyrůstá z Vlastiny touhy pomstít se Ctiradovi (vlastně všem mužům), za to, že ženu city k muži jemu podmaňují. Stát se Amazonkou, tedy vítězkou v boji pohlaví, tak ve Vrchlického podání neznamena ani tak podrobit se tvrdému fyzickému tréninku či si jakkoli deformovat prs (srov. Vlastina práva u Hájka), aby nepřekážel při střelbě lukem, nýbrž vyrvat si z ňader „toto vonné, divé býlí“ tedy lásku. To je, jak sama Vlasta přiznává, než stráví se Ctiradem noc, před tím než ho nechá vplést na kolo, děsivé; lidské srdce i svět jsou bez lásky prázdné. A také obtížné, vzhledem k démonické povaze lásky. Tu nám Vrchlický nepodává ani tak mocí duchů či kouzel (jako Dalimil a Hájek), jako spíše máchovsky. Člověk tu není pánem svých citů a vášní, nýbrž ty jsou od něj jako u Máchy odděleny a vládnu jím. Vrchlického báseň je plná máchovských citací (hlas hrdličky volající k hrám lásky), parafrází či máchovské erotizace přírody. Pojímání toho najdeme v básni dvojí. Podle Šárky láska působí v lidských srdcích z vůle bohů a podle Bivoje, který o existenci bohů pochybuje, by to byla (podobně jako v jedné z možných interpretací *Máje*) moc přírody samé, která však, podobně jako v *Máji*, přináší z celé přírody utrpení jen člověku. Vrchlický ovšem není ani tak důsledný v rozpracování, ani tak analytický jako Mácha.

Také u Zeyera je dívčí válka bojem pohlaví. Vlasta tu má rysy kouzelnice a jako dcera bohatýra a osamělé jilmy, která roste na „modré hoře“ (Vlastina bába), je hrdá, cítí se „duchem“ i „silou“ rovna mužům. Oproti slunečné Libuši, je měsíčná, chce se ale po Libuši stát novým sluncem. Má však především svoji „ideu“, na níž staví Děvín, a tou je původní svoboda obou pohlaví, kterou chce obnovit: „Jest stvůrou každý muž, / jenž járho své / na volnou šíji ženy položí, / a stvůrou žena, která podorobí / se trýzniteli podle, / samoděk! / Ať vládne řád, jenž na počátku byl, / dva národy jsou různá pohlaví, / a obě volná jako modrý

⁶¹⁰ Vrchlický, „Šárka“, s. 25.

⁶¹¹ Ibid., s. 28.

vzduch.“⁶¹² Láska je toliko novou podobou boje (bojuje lstí místo zbraněmi) mezi pohlavími o nadvládu, proto ji Vlasta odmítá a Libuši vytýká, že se vzdala původní svobody, vdala se a těší se mateřstvím. Libuši však předtím milovala; pouze láska k ženě ženu nezotročuje. Voborník Vlastu jako „temnou rekyni“ spojuje s mytologickými chtónickými ženami, které, pokud jsou pod vládou temnoty podzemí a démonů noci jsou nestvůrami, „jsouce z moci té osvobozeny, proměňují se v krásné bohyně, manželky bohů nebeských.“⁶¹³ Jejich osvobozením je láska. Zeyer tuto možnost ukazuje i na Vlastě. Když jí Lumír na Děvín přináší zprávu o smrti Libuše a jejích varovných slovech určených Vlastě, že její pyšná vzpoura bude rozdracena osudem, proti němuž se staví, je tím Vlasta pohnuta stejně jako důvěrným sblížením s Lumírem. Je odhodlána rozbít svůj meč, avšak dozvídá se o znásilnění jedné ze svých žen Chrudošem, zachvátí ji „svatá nenávist“ a chce v boji pokračovat.⁶¹⁴ V závěru, předtím než se odebere do „nitra matky země“, kam jako chtónická bytost patří, Lumírovi vysvětluje, že to nebyla „malá pýcha“, která vedla její jednání, nýbrž „k činům uchvátí mne velký duch.“ A její „myšlenku pád Děvína na věky nepohřbil; / jak jiskra bude doutnat v popeli, a jiná ruka k hvězdám vznese ji.“⁶¹⁵ Jinak řečeno, Zeyerova Vlasta je mytickou nositelkou myšlenky ženské emancipace a vlastně i její obětí.⁶¹⁶

V *Šárce* Anežky Schulzové rovněž najdeme na počátku dívčí války snahu žen znovunabýt práva, o něž dívky přišly po Libušině smrti. Tedy přesněji, byly jim odebrány muži; slovy naříkající Vlasty: „výsměch jen a zloby záští vítaly nás v očích / mužů. Hradbou pevnou před kamennou / síni dleli, s Úšklebkem nás slali / ke krbu a ku vřetenu. – Dosti / prý té ženské vlády, muž zas bude / pánem ženy!“⁶¹⁷ Schulzové Vlasta původně není tak bojovná jako Šárka, která ostatní dívky vyzývá k tomu, aby se za svá práva bily. Vlasta se naopak snaží Přemysla přesvědčit, aby dívkám, květům rostoucím z větve Libuše, práva navrátil: „Ó rci, kníže, proč ty květy větve / drahé šlapat chceš teď ve porobu, / proč je zdeptat v pokoření? – Slyš mně! / z hloubi svého bolu k tobě úpím! / Vrať nám práva svatá! / [...] Láska svatá k právům těm nás pojí, / srdce z ňader s nimi bys nám vyrval!“⁶¹⁸ To však Přemysl, ačkoli je její řečí pohnut, odmítá, vláda podle něj patří mužům. Originalita Schulzové pojetí Vlasty spočívá v tom, že ta důsledně odmítá jakoukoli „ženskou“ lstivost, nadto není ani záludná, ba

⁶¹² Zeyer, *Vyšehrad*, s. 141.

⁶¹³ Voborník, *Julius, Zeyer*, s. 91.

⁶¹⁴ Zeyer, *Vyšehrad*, s. 148.

⁶¹⁵ *Ibid.*, s. 227–228.

⁶¹⁶ Tak nejen Vlastě ale také *Šárce* rozuměla Pynsentem citovaná Pavla Buzková, podle níž „Vlasta a Šárka obětují se pro společnou ženskou věc.“ Pavla Buzková, *Krise ženskosti. Úvahy*, Praha, Melantrich 1925, s. 180. Viz „Amazonská víla a její příbuzné“, s. 31.

⁶¹⁷ Schulzová, *Šárka*, s. 9–10.

⁶¹⁸ *Ibid.*, s. 17.

naopak vyzývá k čestnému a spravedlivému boji. Tak když se Šárka vrhá na Ctirada, který s ní odmítá jako se ženou bojovat a urazí ji, Vlasta ji zadrží: „Nikdy vraždou! Bojem přímým spějme k právu.“⁶¹⁹ A o něco dál Šárku dychtící po pomstě znovu nabádá: „Jak si žádáš, staň se, pomni / však, že čestno, aby bojem padl / bohatýr, ne lstí.“⁶²⁰ Šárka však Vlastino nabádání nerespektuje a ke lsti se uchyluje, což je samozřejmě ve shodě s tradiční pověstí. Důležitý je však Schulzové výklad této lstivosti. Ta totiž v u Schulzové evidentně plyne z toho, že ženy nemůžou s muži bojovat o moc přímo, neboť ti se k přímému boji se ženami nechtějí „snížit“, staví se k nim pohrdavě, tak jako když Ctirad odmítnul přímo změřit své síly s Šárkou. Lstivost je tu tedy výsledkem nerovného postavení ženy v boji o (politickou) moc, práva a svobodu. Sama Šárka o tom, že jí nezbyvá než použít „ženské“ zbraně říká: „Oh, Ctirade, tys zhrdal bojem přímým! / Nuže viz, teď nemám jiné zbraně / nežli mladost svou a krásu, ale / těmi tebe v zápas smrtelný já / vyzývám!“⁶²¹ Naopak o tom, že je lest „nemužná“ mluví Přemysl, ačkoli se k ní sám uchyluje: „Jak plazu zlého muž se štítí lsti, leč / nutnost zrady zbraň nám vtiská do dlaně. / Neb krutá doba kruté činy žádá.“⁶²² Přemyslovi by jako českému Prométheovi vlastně neměla být vychytralost či mazanost neřkuli lstivost cizí. Kronikáři Přemysla s antickým hrdinou přímo nespojují, byť Kosmas to činí implicity, když vykládá význam jeho jména, které „znamená po latinsku praemeditans neb supercogitans, to jest rozmýšlející neb přemýšlející.“⁶²³ To totiž odpovídá antickým výkladům původu Prométheova jména. Kosmas se o žádných Přemyslových lstech nezmiňuje najdeme je však u Dalimila i Hájka. Jedná se však o lstivost tak říkajíc reaktivní (lest použitá proti tomu, kdo je sám lstivý), proto se nad ní ani Dalimil ani Hájek nepohoršují, ačkoli ji nevidí mimo dobro a zlo. U Dalimila tak Přemysl rozzuřené Vlastě (lest spočívala v sexuálním zneuctění dívek ba znásilnění, které jim vzalo sílu a statečnost v boji), odpovídá: „K vám se nevěřú nestydíme, / neb ji od vás vždy vidíme. / Byšte vy k nám vieru zdržely, / od nás byšte jie neohlédaly. Ale že ste vy směly v nevěrný plášť se odieti, / popřejte jeho také jiným pojmiati!“⁶²⁴ Jinak řečeno k ženám, které nejsou dámami, ale lstivými amazonkami se nelze chovat rytířsky. Pro nelstivou Vlastu Schulzové je však stejně jako pro Zeyerovu největším klamem láska, protože ženu zotročuje. Šárce, která se do Ctirada zamilovala a není tak schopna vykonat to, co chtěla, Vlasta vytýká: „Ty srdce své, v němž pomsta / svatá stolec vztýčila, jsi bídně / zneuctila

⁶¹⁹ Ibid., s. 18.

⁶²⁰ Ibid., s. 24.

⁶²¹ Ibid., s. 26.

⁶²² Ibid., s. 41.

⁶²³ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 17.

⁶²⁴ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 39. K tomu srov. Hájek, *Kronika česká*, s. 74.

klamem otravným, jenž / z ženy činí robu mužovu! / Ty zlomila jsi svaté přísahy / a zradila své družky i stín drahý / Libuše! Buď vyvržena z kruhu / našeho a věčně prokleta!“⁶²⁵ Láska je pro ženskou věc (a vlastně jakékoli politické snahy) zrádná, protože přináší „blaženost a život“, zároveň však potlačuje jakoukoli touhu po moci a oslabuje zájem o světské věci. To vysvětluje v téměř wagnerovské promluvě (pokud jde o moc lásky, která je tajemného původu [je kouzlem] a lze se jí jen těžko ubránit) sama Šárka: „To divná, velká moc, / jež spjala mě... / Já marně proti ní se bránila. / Jak bouře jarní náhle přilétla, / jež stromy, keře, květy / zachvátí ve víru závratném! / Však jedno věz, / že ona jedno dává, / blaženost a život! – / Nechci moc ni vládu bojovnou, / vše vracím vám, / jen odejít nám přejte s láskou naší!“⁶²⁶

Dvořákova Vlasta ženskou ideou vedena není. V *Knížeti* je tento aspekt dívčí války téměř nepřítomen, o boj pohlaví v něm takřka nejde. Boj mezi Vlastou a Přemyslem tu není v první řadě bojem mezi mužem a ženou, nýbrž boj mezi dvěma soupeři o knížecí stolec. Na Vlastu jako Amazonku však odkazuje popis její „mužské hrudi“. (Dvořákovo představování mytologických odkazů takto „realisticky“, je, jak jsme již viděli, jeho častým postupem.) Vlasta je u něj polobohyní, ovšemže v jiném smyslu než u Zeyera, a chce se stát bohyní. Z Dvořákova popisu je zřejmé, že je téměř ztělesněním Nietzscheho definice vůle a také vůle k moci: „Je žena tvrdé vůle a krutých vášní, propukajících při každém odporu. Její myšlenka, sen – jest již její vůle. A před touto mužskou, výbojnou vůlí sklonily se jaksi samozřejmě ostatní ženy Libušiny, všichni Stadičtí, kteří přišli na Vyšehrad, ustoupila tiše před ní i Šťastná kněžna...“⁶²⁷ Pro Vlastu je ten/ta, kdo vládne bohem/bohyní, proto také vidí v Libuši za jejího života bohyni. Na rozdíl od ostatních postav však v kněžně odmítá vidět bohyni po její smrti: „A pak nebude kněžny. Nebude bohyně. Její duše bude kvíleti jako jiná duše.“⁶²⁸ Jinak řečeno, kult Libuše tím chce svrhnout jako modlu. Zbožštění minulé vládkyně je pro tu, která má usednout na její místo, nebezpečné. Oslabuje její moc. Vlasta se také podobá Hilbertovu Falkenštejnovi, svůj nárok na to stát se kněžnou vyvozuje ze svého chtění: „Teď já jsem kněžna. A moje srdce bije jako meč o štít, moje rty jsou horké.“⁶²⁹ A vlastně by i chtěla vládnout podobně jako Falkenštejn, to jest vnutit lidem svou vůli. Vlasta je tak v jistém smyslu ztělesněním vlády železné ruky, kterou někteří jako tvrdou spravedlnost očekávali od Přemysla. Ta by však v jejím případě byla tak zvrhlá, jak před ní varovala Dalimilova a zejména Hájkova Libuše. Dá se říct, že ve figuře Vlasty nám Dvořák představuje zvrhlou

⁶²⁵ Schulzová, *Šárka*, s. 45.

⁶²⁶ *Ibid.*, s. 45–46.

⁶²⁷ Dvořák, *Kníže*, s. 22.

⁶²⁸ *Ibid.*, s. 32.

⁶²⁹ *Ibid.*, s. 33.

karikaturu Nietzscheho nadčlověka. Nadto, aby se Vlasta mohla stát skutečnou vůdkyní (kromě toho, že to Dvořákovi nedovoluje pověst) není dost svobodná a vlastně ani vznešená. Je totiž příliš vedena reaktivním resentimentem čili nenávistí. Jejím objektem je v dramatu Přemysl, který ji, jak to slíbil Libuši, odmítne, i přes několikeré zaváhání, učinit kněžnou (Vlastino odmítnutí Přemyslem najdeme už u Hájka). Přičemž její nenávist tu neplyne z toho, že byla odmítnuta jako žena, nýbrž jako kněžna (Stejně jako u Hájka. I tam Vlastin návrh Přemyslovi vycházel z touhy po moci a ne lásce.). Nenávist také nejprve hrozí vzbudit a pak také skutečně vzbudí: „Učiním je vlčicemi a ony vrhnou se na tebe jako na skrčeného psa! Otrávím je jedem, který jim bude srdcem zmítati a požáry rozžehne jim v očích! A rozžehnu požáry po celé této zemi, pokud nebude má! Půjdu i k Důdlebům a k Lučanům! Rozlijí krev po celé této zemi, pokud nebude má.“⁶³⁰ Nepoužívá k tomu však, jako Hájkova Libuše, kouzelných nápojů, nýbrž to činí působením své moci nad dívkami. Její nenávist by však Zeyer asi neoznačil za svatou, jako to učinil u své Vlasty, protože Vlastě nejde o původní svobodu pro obě pohlaví, nýbrž především o vlastní moc. Nietzsche by asi i Zeyerovu Vlastu s její snahou vyrovnat se mužům označil za otrokyni resentimentu, vždyť viděl jako hnutí resentimentu nejen socialismus nýbrž i boj za emancipaci žen. Jímž navíc podle něj ženy nejenže větší moc nezískávají, nýbrž ztrácí i tu, kterou měly. Dvořákova Vlasta moc nezískává toliko tvrdostí vůle, nýbrž i lstivostí, tedy tím, že Přemyslovi ukradne modlu, kovovou skříň, z níž měl podle Libuše brát sílu a zboří most ke stříbrnému bohu. Ani Vlasta tedy nedokáže být bez opory modly. Podle Rowalského je proto velikost Vlasty toliko zdánlivá, „zabývá se tímto zápasem mužství s ženstvím, několika jemnými tahy označil autor ženství jakožto sílu menší vnitřní hodnoty: vždyť síla a vítězství družiny Vlastiny nejsou způsobeny vnitřní osobní mohutností, ale pomocí zázračně nadpřirozené síly, talismanu, zázračné skříně, odcizené nadto Vlastou lstivě.“ Rowalski částečně popisuje to, proti čemu chtěla svou Vlastu postavit Schulzová. Ještě patrnější je to v kritikově výčtu rysů a způsobů jednání dívek, které je činí nezpůsobilými moci: „vzájemná řevnivost, lichá marnivost a v boji lest. Nejsou těmi, jež by mohly v rukou držeti žezlo silné moci.“⁶³¹ Také podle Fischera není Vlasta způsobilá k vládě. Fischer považoval Vlastu za zbabělou, nijak to však nespojoval s jejím ženstvím, stejně zbabělý a nezpůsobilý k vládě je podle něj Ctirad, u obou zbabělost spočívá v jejich poměr k bohu: „Vlasta by v lidu živila hrůzu z odvěkého božstva, jehož by sama byla slepou otrokyní, Ctirad, ač přímo vyzván, nemá síly, aby se zřekl boha, před nímž

⁶³⁰ Ibid., s. 35.

⁶³¹ Rowalski, „Kníže“, s. 1.

se třese. Ani Vlasta ani Ctirad nejsou vyhlédnutí za vládce.“⁶³² Podle Karáska není Vlasta „důsledně pojatým ideovým protějškem Přemyslovým.“ Míjí tím, že není dostatečně a jasně vykreslena jako „idea pověřivé malosti“, kterou Karásek však nijak explicitně nespojuje s jejím ženstvím.⁶³³ Naopak jako silnou a mohutnou povahu viděl Dvořákovu Vlastu Čapek-Chod, podle nějž by Přemysl učinil lépe, „kdyby byl pojal Vlastu ‚červenou kněžnu‘, za ženu, a synem z ní založil dynastii Přemyslovců, a lépe by bylo Čechům, Luticům, Doudlebanům, Slezanům atd., kdyby jeho potomci byli vedle sebe na český prestol posazovali vždy jen Vlasty a nikoli dcery ‚Durychů‘“.“⁶³⁴

Způsob, jakým Vlastou rozpoutaná nenávisť, působí v lidech zkultivovaných Libušinou jemností, vidíme v druhém dějství zejména na postavě Šárky. Dvořák se u ní zřejmě inspiroval některými Ibsenovými postavami (jako Hilda Wangellová ze *Stavitele Sollnesse* či Rebeka Westová z *Rosmersholmu*), které jsou původem nezkrotnými pohankami, ale v určité chvíli je zjemnělost (rozuměj křesťanskost) prostředí, v němž se pohybují, „oslabí“. Což se projevuje ochabnutím jejich původně, v nietzscheovském smyslu, robustního svědomí.⁶³⁵ Dvořák se v případě Šárky snad nejvíce odchýlil od předchozích podání. A netýká se to jen motivace její zrady, jak si toho všiml Šalda, který ocenil, jak „motivuje zradu Šárčinu, jak vykládá vnitřní její rozštěpenost a churavou přemetnost její temné, neslunečné, démonické duše“. Přičemž mu to zároveň přišlo příliš „abstraktní“ a ne dost „dramatické“: „Běžnější motivace, která by pojímala a vykládala zradu Šárčinu prostě po *eroticku* – konkrétní psychologií měnivé ženské duše – byla by jistě banálnější, ale snad dramatičtější.“⁶³⁶ Erotický motiv u Dvořáka nechybí, není to však tak přímočaré. Čapek-Chod celé druhé dějství, „v němž naplní se se tradiční osud Ctiradův ovšem docela proti tradici a Hájkově apokryfii“, odmítl z podobných důvodů jako Šalda. Podle Čapka-Choda si nelze „představit nic dramaticky falešnějšího a v kompozici pochybenějšího“.⁶³⁷

Pokud jde o předchozí podání Šárky: u Dalimila Pynsent přesvědčivě ukázal, že v této epizodě psal morgánskou povídku, v níž je Šárka vílou morgánského typu, která jako „nástroj d'ábla“ vláká Ctirada do smrtelné pasti, když mu dá pít medovinu, poté co porušil v Dalimilově podání „skrytý“ zákaz, kterým je otázka po původu víly. Hájek pak podle

⁶³² Fischer, „Kníže a Václav IV“, s. 121.

⁶³³ Jiří Karásek ze Lvovic, „Divadlo“, *Moderní revue* 15, 1908/09, sv. 21, č. 2, s. 112–113; 112.

⁶³⁴ KMČ, „Divadlo“, s. 78. Když Čapek píše o dcerách „Durychů“ jedná se možná o tiskovou chybu a má být spíše Durynků. Anebo tu má skutečně na mysli Herderem inspirované pojetí slovanského starověku v díle Václava Fortunáta Durycha. Jiné vysvětlení nenalézám.

⁶³⁵ Srov. pasáž o *Staviteli Solnessovi* v kapitole o *Falkenštejnovi*.

⁶³⁶ F. X. Šalda, „Národní divadlo: Arna Dvořáka Kníže“, in *Kritické projevy* 7, s. 190–195; 192.

⁶³⁷ KMČ, „Divadlo“, s. 77–78.

Pynsenta celý příběh sice více zdémonizoval, zároveň však zbanalizoval. Ve středověké spiritualitě byl svět smrtelníků a nadpřirozených bytostí oddělen zákazy, jejichž přestoupení se trestalo, u Hájka je trestán jakýkoli kontakt s tímto světem: „Povaha tabu se změnila. Dříve bylo tabu hybnou pákou děje. U Hájka se přemístilo jinam – člověk se nyní nesmí s jiným světem stýkat vůbec.“⁶³⁸ Vílí původ Šárky najdeme v náznaku u Vrchlického a výrazněji u Zeyera, byť je to u obou vše zasazeno do rámce boje pohlaví a boje protikladných vášní v lidském nitru, je to tedy ona Šaldova motivace „po eroticku“. U Vrchlického je zcela jistě Ctirad vilný v dnešním a snad trochu i v původním smyslu toho slova, tedy přitahován vílou coby osudovou milenkou, jak jeho etymologii připomíná Pynsent.⁶³⁹ Poté co hrdina Šárku přemohl, strhl z ní šaty a přivázal ji ke stromu: „Pás dlouho Ctirad lačné svoje zraky / po kráse, kterou dříve šat mu halil, / po nadrech, přes něž padaly jen vlasy, / po pažích, které svisle klesly k bokům.“ A vlastně se na tuto scénu můžeme dívat jako na svého druhu překročení tabu, kvůli němuž Ctirad musí zemřít. (Překročení tabu je to samozřejmě také z hlediska jakékoli morálky založené na důstojnosti osoby.) V rámci Vrchlického pojetí boje pohlaví to můžeme vykládat jako mužské kořistnictví, které je výrazem strachu muže, že ztratí volnost a bude lstí lásky ženou zotročen. Důvod Ctiradova jednání tkví v minulosti. Šárka ho odmítla, když ji žádal o ruku s tím, že chce mít muže, který je tak silný, že ji přemůže před kněžninou tváří, ten „ať učiní mne ženou, otrokyní.“⁶⁴⁰ Ctirad zápas považoval za nedůstojný a čekal na příležitost, aby ji pokořil. Tomu, aby se Šárka stala Ctiradovou otrokyní, nakonec zabránil Bivoj. Nicméně ona to chápe jako své zneuctění, které musí být pomstěno. Mluví o tom k dubu, k němuž „bylo přivázáno / mé posud nedotknuté, svěží tělo, / a po mých nahých nadrech, kterých předtím / ni lony nezřel ani hvězdný promyk, / tvé krajkovité stíny drze hrály.“⁶⁴¹ Přičemž u Vrchlického se přidá k Vlastiným dívkám hlavně z toho důvodu. Také ona, jako Vlasta, však musí bojovat s tím, aby se zbavila ženských „slabostí“ tj. nejen vášnivé lásky, ale také soucitu a odpuštění. Modlí se proto ke slovanskému d'áblovi, Černobohovi. Zradit Ctirada se jí, přes protikladné vášně v nitru v rozhodující chvíli povede, hned vzápětí však počíná její zoufalství. Jedná se asi o výraz toho, jak silně je podle Vrchlického ženství s těmito vášněmi a ctnostmi spojeno, z čehož pramení strach ženy ze slabosti v boji pohlaví. V závěru pak zubožená Šárka přichází do Bivojovy a Kašiny jeskyně štvaná Líticemi, tj. především vracejícím se obrazem krve kapající ze Ctiradovy hlavy vbité

⁶³⁸ Pynsent, *Amazonská vila a její příbuzné*, s. 38.

⁶³⁹ *Ibid.*, s. 32.

⁶⁴⁰ Vrchlický, „Šárka“, s. 12.

⁶⁴¹ *Ibid.*, s. 18.

na kůl na její tvář; kapky „které pálily mou duši, / a žihaly mé srdce.“⁶⁴² Pronásleduje ji vidina Ctiradových strnulých očí a hýbajících se rtů se slovy „Miluji tě.“ Šárka nakonec umírá se slovy otázky/výčitky bohům: „ó bozi, k čemu stvořili jste lásku.“

Zeyerova Šárka představuje – oproti slunečné Libuši – podobně temnou hrdinku jako Vlasta, je kněžkou měsíce. A také ji, jako Vrchlického Šárku, k tomu, aby Ctirada zradila, motivuje msta. Překazil ji totiž jako strážce Libušiny hrobky, aby z Libušina čela sňala její měsíčnou korunu (obraz, který možná znovu odkazuje k Panně Marii), již „žena největší jen nosit smí“ a tou je pro ni pochopitelně Vlasta.⁶⁴³ A také v ní zápasí, když se chystá Ctirada obelstít, láska s nenávistí podobně jako u Vrchlického Šárky. Šárka je podle Voborníka příkladem, kterak se temné ženství láskou povznáší ke světlu: „ze Šárky mstivé a lstivé se láskou k reku slunečnímu stává velebná bohyně s trpícím srdcem ženy.“⁶⁴⁴ Dá se říct, že Šárka dokonce u Zeyera nalezla určité vysvobození ve smrti, když s urnou Ctiradova popelu v ruce se v závěru promění polibkem své bohyně luny ve skálu. Předtím totiž, když objímala jeho mrtvolu, děsila se toho, že by se s ním potkala v říši mrtvých a viděla jeho pohledy plné výčitek. Také Šárka u Schulzové se, jak již bylo řečeno, zmítá mezi láskou a záští ke Ctiradovi, přičemž ve své zášti poznává lásku, proto Ctirada nezradí. Ctirad sice sám zatroubí na roh, ale to jen proto, že chce ukázat svou statečnost. Schulzová své odlišné vyústění situace sama vykládá: „Tím, že Šárka Ctirada skutečně miluje, byl možný pak tragický konflikt mezi Šárkou ženou a Šárkou bojovnicí; konflikt, v němž Šárka žena vítězí svou láskou.“⁶⁴⁵ Ale právě proto, že se jedná o konflikt tragický, také Schulzové Šárku pronásledují jako tu Vrchlického lítice, ovšem ne v podobě mrtvého Ctirada nýbrž v podobě jejích mrtvých družek, které zradila. Ctirad chce uzdravit Šárku svou láskou, to se však ukazuje jako nemožné; obrazy, které ji pronásledují, nezmizí. Šárka tak přichází k tomu, že pro ni je jedinou spásou smrt a vrhá se dolů ze skály. Zdá se tedy, že také podle Schulzové je tragický rozpor ženy mezi bojem za rovnoprávnost a láskou neřešitelný. Tragickou ironií tu snad ještě umocňuje, že Ctirad v Schulzové pojetí žádnou vinou obtížen není, a proto přežívá.

Dvořák pravděpodobně dobře znal všechna uvedená díla. Pokud jde o Zeyerův *Vyšehrad*, je to zřejmé z toho, že motiv proměny Šárky uvedl ve své scénické poznámce; po té, co byl Ctirad zabit, Šárka „sedí na balvaně jako proměněna ve skálu, s obličejem obráceným do hloubi údolí.“⁶⁴⁶ Jedná se znovu zároveň o hravý odkaz k *Vyšehradu* i

⁶⁴² Ibid., s. 42.

⁶⁴³ Zeyer, *Vyšehrad*, s. 188.

⁶⁴⁴ Voborník, *Julius Zeyer*, s. 91.

⁶⁴⁵ Schulzová, *Šárka*, s. 6.

⁶⁴⁶ Dvořák, *Kníže*, s. 79

polemika s ním. Dvořákova Šárka není polobohyně, která se promění ve skálu, nýbrž je to pohanka, která je mimo jiné strnulá tím, že ji Ctirad, předtím než zemřel, proklel. Prosila-li Zeyerova Šárka svou bohyni lunu o pomoc, aby se nemusela se stínem Ctirada potkat v navě, Dvořákova Šárka se bojí mrtvého a nechce se ho ani dotknout. Vrchlického Šárce kapala krev z hlavy mrtvého Ctirada na tvář, Dvořákova Šárka líbá zem zbrocenou Ctiradovou krví. Zdá se tedy, že Dvořák dobře znal i Vrchlického. A možná, že od něj či od Schulzové také převzal motiv Šárky pronásledované Líticemi, byť jméno těchto polobohyň nikde nezmiňuje. Ale v dramatu se přímo zmiňuje jen jediný „stříbrný bůh“. Jirásek ho ve *Starých pověstech českých* označuje za Peruna. Jistě noční můry pronásledovaly Lecha Dúdlebů, již v prvním dějství, jak však víme z citovaného dopisu Šaldovi, Dvořák psal jako první v pořadí právě dějství druhé, tedy Ctirada a Šárku. Důležité pro motivaci Šárčina jednání tu však je, že ji děsivé představy, tj. hlasy mrtvých, které zabila, pronásledují ještě před tím, než zabije Ctirada. Trpí tedy onou nemocí, jež je rozpoutána nenávistí, a na niž Libuše podávala jako lék smíření a odpuštění. Šárka prosí o pomoc stříbrného boha, z něž má strach (Dvořák ostatně v celé hře přesvědčivě vykresluje spojení strachu a nenávisti jako bludného kruhu): „Modlím se k tvému stříbrnému obličejí ve Svatém háji, k němuž se modlí jen kníže a kněžna. Nenech mne svíjet se v bolesti a hněvu, jako poraněné zvíře.“⁶⁴⁷ Jako léčbu na svoji nemoc pak Šárka přijímá výzvu Ratky, aby zabila Ctirada. Mohlo by se zdát, že jde o vyhánění čerta d'áblem, ale zrovna tak to můžeme chápat jako trénink v duchu Nietzscheho návrhu: „Když podrobíme své svědomí drezúře, políbí nás vždy, kdykoli bude hrýzt.“⁶⁴⁸

Ctirad u všech dívek, včetně Vlasty samé (Hájkova Vlasta ho naopak obzvlášť nesnášela), vzbuzuje děs a v duchu Dvořákovi démonologie v dramatu, v něm dívky vidí boha. To je však znovu dost odlišné od Zeyerova Ctirada, který byl polobohem, jeho matka byla polednice a otec bohatýr. Ctirad je v Dvořákově dramatu třetím z pretendentů na knížecí stolec. Dvořák ho představuje jako Lučana a to ze dvou důvodů. Jednak kvůli Luckým bojům s Přemyslovci a jednak kvůli bojům Lučanů s germánskými Duryňky, obojí ovšem přišlo historicky později. Germánské kmeny jsou totiž v Dvořákově dramatu hlavními nepřáteli. Soupeření Ctirada s Přemyslem o knížecí trůn je Dvořákovým výmyslem, ve všech ostatních podáních je naopak Přemyslovi blízký. Dvořák z něj udělal Lučana hlavně proto, aby nebyl nijak poznamenán Libušinou vládou. V jeho charakteristice mimo jiné čteme: „Zjeví se jako jasný, nebojácný barbar našim očím, které viděly Přemysla a české vladyky: jako člověk,

⁶⁴⁷ Ibid., s. 50.

⁶⁴⁸ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 71.

kteřý jediným pohledem a úsměvem podmaňuje si vůli všech.“⁶⁴⁹ Ve Ctiradovi tu máme rozhodného a veselého pohana, který se liší jak od mstivé Vlasy, která rozpoutává nenávisť, tak od Čechů, kteří nejprve byli kroceni Libuší, a teď žízni po boji. Ctiradovi krev rozhodně není odporná, jeho meč – jako ten Dykova posla – „je lačný krve“⁶⁵⁰; to však není krvežiznivost mstících se, spíše se jedná o bojovnost dobyvatele. Ctirad snad připomíná Nietzscheho charakteristiku původních barbarů, z nichž se pak stali vznešení, tedy lidí přírodní povahy, dravců s nenalomenou silou vůle a touhou po moci, kteří si podmaňují ty, kdo jsou slabší než oni. Rowalski viděl v Dvořákově Ctiradovi slovanský protiklad holubičích Slovanů: „silný a mohutný barbar, nádherný projev divoké slovanské síly, nezdolný.“⁶⁵¹ Hilbert v něm spatřoval šťastného lovce a radostného válečníka: „je to dobromyslný a prostý barbar, který, důvěry a dobrého rozmaru pln, táhne na ženy jako na šťastný lov.“⁶⁵² Čechové, jejichž kníže zatím hledá boha, Ctirada přijímají za vůdce, a chtěli by ho za knížete, neboť slovy jednoho z nich: „On má moc! V ústech i v ruce.“⁶⁵³ Jedinou výjimkou mezi nimi, je starý Zbraš, který staví Přemysla nad Ctirada, protože hledá boha a to pro všechny. Vidíme tu tedy protiklad mezi vůdcem, který vede a sjednocuje za sebou ostatní, protože je zkrátka silnější a mocnější než oni a vůdcem, který vede a sjednocuje proto, že dává lidu společný cíl, k němuž ho jako přední z nich vede. A je příznačné, že v situaci rozvratu, který nastal po Libušině smrti, si většina žádá toho prvního. Sám Ctirad mluví o svém knížecím snu, kdy je knížetem všech, o tom, na čem by chtěl své panování založit, nic neříká. Jde tedy jen o vůli k moci, která se neopírá o žádné ideje, či modly. To ovšem neplatí tak docela. Kdyby tomu tak bylo, musel by Dvořák pravděpodobně dovést Ctirada až ke knížectví⁶⁵⁴, a to by při všelikém jeho pohrávání si s mýtem, byla příliš velká násilnost.

S mýtem si však Dvořák pohrává mimo jiné proto, aby ukázal Ctiradovu nebojácnost přede vším magickým, která Šárce kromě jeho veškeré další rozhodnosti tak imponuje. Ptá se tak bezstarostně na kouzla, která prý Vlasy dělá, zajímá ho, zdali, Přemysl mluvil o Libuši jako bohyni. Když se nedokáže zorientovat v Šárčině chování, ptá se-jí, zdali je víla či dítě.

⁶⁴⁹ Dvořák, *Kníže*, s. 54.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, s. 59.

⁶⁵¹ Rowalski, „Kníže“, s. 1.

⁶⁵² Hilbert, „Kníže“, s. 1.

⁶⁵³ Dvořák, *Kníže*, s. 58.

⁶⁵⁴ Nad tím se pozastavoval Jiří Mahen, který za jednu z vad Dvořákova dramatu považoval to, že Přemysl a Ctirad jsou si příliš podobní: „Dva stejné charaktery jsou v dramatu nesnesitelné. Proč by jim pak byly údělem rozličné osudy? Ctirad, reprezentant síly a odvahy, který však sám bázně před starými bohy neznaje, přece jen váhá sebe na jich místo postavit, je příliš málo odlišen od Přemysla a divák ptá se bezděčně, proč Přemysl a ne Ctirad? Protiklad osob musí být v jejich charakteru, nikoliv v jejich osudu.“ –jm–, „Několik poznámek ke „Knížeti“, *Lidové noviny* 16, 29. 10. 1908, č. 297, s. 1–2; 2. Zdá se mi, že Mahenovi tu uniká odlišnost ideje vůdcovství, která je ztělesněna v těchto dvou charakterech.

Pije medovinu, ta však nemá žádné kouzelné účinky. A roh, na který má Šárka podle pověsti zatroubit, dává Šárce on sám, přičemž ho dostal od durynské kněžny, které zabil manžela. Což by se dalo nacionalisticky interpretovat tak, že zrada nakonec vždycky přijde od Němců. Jeho vztah k bohu odpovídá jeho povaze. Na rozdíl od ustrašené Šárky, se Ctirad k bohu vztahuje přímo a s důvěrou. Jeho bůh je daleko a nad ním, „dotýká se hlavou hvězd.“. Snad jako sláva Prahy či Čechů. Na rozdíl od boha Čechů, kterého viděl, a kterého popisuje jako modlu: „Je malý. Jako bůh na krku. Má oči zlostné a umdlené, jako člověk.“⁶⁵⁵ Proto si Ctirad nic nedělá ani z výhrůzek starce ani z toho, když ten prokleje Šárku. Když v něm všichni na popud Šárky poté, co spolu Ctirad a Šárka uzavřou sňatek, vyhlásí knížete, pronáší Ctirad řeč, která se podobá tomu, po čem toužil Falkenštejn. Ovšem ten chtěl být tělem národa, zatímco Ctirad chce být jeho srdcem, obojí se podobá tím, že národ je sjednocen doslovně či metaforicky v osobě svého vůdce, v ničem jiném. Ctirad chce vést národ v duchu vůdce, jakým je, především k boji a dobývání: „Vám všem [...] dám sílu a slávu. Naučím vás milovat svůj meč, dobývat, růst. [...] Shromáždím vás všechny kolem sebe, učiním vás národem. A do této země, zakrvácené, rozbité, bázlivé, ponořím své srdce. Ono bude bít v ní, sytit mojí krví každou skálu, sytit mojí krví srdce vaše – až skály i srdce se rozechvějí v tep můj, ve tvrdý, pyšný hymnus – Šárko, ty položíš na ni své bílé ruce, a ona rozkvetne bohatstvím a písněmi.“⁶⁵⁶

V rozhodující chvíli se však Ctirad ukáže jako slabý. Šárka, zděšená kletbou starce, Ctirada vyzývá k rouhání a obrazoborectví a k tomu, aby zabil boha a sám se stal bohem, protože „malý, zlostný bůh“ miluje ty, kdo mu otročí a nenávidí silné. Ctirad se zalekne, v Šárce vidí „zlou vílu“, vyhrožuje jí, že ji zabije.⁶⁵⁷ Vlastně by se to dalo vykládat tak, že Šárka je skutečně zlá víla. Protože původně silného Ctirada, který měl k bohu přímý vztah, a proto se mu nikdy nepotřeboval rouhat, poblouznila svou pověřčivostí a ustrašeností před modlami. A naopak Šárku Ctiradova smrt do jisté míry osvobodila, není již před bohem ustrašená, neškemrá u něj a v titánském gestu mu vyhlašuje otevřené nepřátelství. I když pochopitelně nenávidí, o níž k bohu mluví, není nikdy osvobozením. (Vlastně tu máme obdobu „titánské“ Mileny z Hilbertova *O boha*). Šárka asi vzápětí stejně zahyne v hořícím lese, či při dobití Děvína. Nicméně Rowalski má pravdu, když tvrdí, že Šárka „je první odhalovatelkou velké ideje“, která vrcholí v Přemyslovi. Tedy snu „o velikosti, mohutnosti a

⁶⁵⁵ Dvořák, *Kníže*, s. 68.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, s. 75.

⁶⁵⁷ Kamínek důvod Ctiradovy smrti postihuje poněkud neurčitě: „Ctirad zmirá nehoden trůnu, dav se zaplésti v osidla ženy.“ K. K., „Kronika divadelní“, s. 89.

moci, která sama o sobě by dovedla existovati, bez cizí pomoci.“ Nemá však odvalu k tomu, aby tento sen realizovala sama, a když vidí, že toho v rozhodující chvíli není schopen Ctirad, „zklamána v svojí velké illusi, obětuje život toho, který nedovedl naplniti její sen: obětuje jej i sebe.“⁶⁵⁸

Některým kritikům nepřišlo příliš přesvědčivé, že o proměně Přemysla mezi prvním a třetím dějstvím, (v druhém se totiž nevyskytuje, ačkoliv Dvořák mu údajně před inscenací připsal do druhého dějství jeden výstup) se nic nedozvíme. Fischer k tomu například poznamenává: „Jak se v Přemyslovi rodí kníže, vzmáhá rouhač, jak se v něm vzpíná minulost a jak vzrůstá síla, toho bychom rádi byli svědky.“⁶⁵⁹ To je jistě pravda, nicméně nesmíme zapomenout ani na jeho jméno ani na to, že Přemysl často již v kronikách přemýšlí o samotě třeba několik dní. Co se zdá v Dvořákově dramatu jako něco neumělého, je vlastně naprosto v souladu s touto figurou. A s tím je také v souladu i Přemyslova rozvaha, tedy pozdější zapojení se do dívčí války, v kronikách do ní také zasáhne až po nějaké době. V Dvořákově hře je však Přemyslova váhavost podávána jako zbabělost. Tu Přemyslovi před lidmi shromážděnými na Vyšehradě vytýká spoutaná Vlasta, aby zpochybnila jeho nárok být knížetem. Shromáždění ho vyzývají k tomu, aby Vlastu soudil. Na což on udělá první krok na cestě ke knížecímu trůnu, kdy vlastně odmítá představy lidí, jakým knížetem by měl být. Vyzve je, aby ji soudili sami, což jim vyrazí dech. Pak jim řekne, že se rouhal bohu, nepoklekl před ním, bojoval s dívkami na Děvině a nic se mu nestalo. Když ho lidé vyzývají, aby je s bohem smířil a vystavěl „boží most“, odmítá to.⁶⁶⁰ Stavitel mostů je pontifex. Přemysl tedy lidem říká, že nebude jejich veleknězem či přímo papežem. Nebude tedy stát jako prostředník mezi nimi a bohem, neřkuli, že by měl být nejvyšší autoritou v těchto věcech. To lid zděsí ještě víc. Na což on lidem radí, že budou-li se boha příliš bát, ten se na ně vrhne. Myslím, že to „příliš“ je tu důležité, protože Přemysl je nevyzývá k tomu, aby nebyli bohabojní nýbrž, k tomu aby nebyli ustrašení. V tom vlastně spočívá rozdíl mezi Ctiradem a Šárkou před tím, než ho omámila svou ustrašeností. Přemysl shromážděné vyzývá, aby porovnali tohoto boha,

⁶⁵⁸ Rowalski, „Kníže“, s. 1. Podobně to vykládá i Hilbert, podle nějž dokonce Šárka Ctiradovi vnukla knížecí ctižádost, což úplně neodpovídá textu, Ctirad měl svůj knížecí sen již před tím, než ji poznal. Nicméně Ctirada určitě k realizaci tohoto snu povzbudila. Podle Hilberta Šárka „vidouc s potěšením muže růsti, pokouší ho však teď dále pudíc ho až na samu mez mužného chtění a sebeviry, toť jest k největšímu rozepjetí osobnosti, kterým jest vědomí a prohlášení bohorovnosti, – zkoušejíc ho tím, je-li skutečně onen muž, jehož soběstačnost vteřinou ji oslňuje a kterému by pak dala místo smrti lásku. Než tu barbar, nepřítis duševní a pověřivý, nejde dál, nýbrž selže, zalekne se, zhroutí; a zničiv tím, aniž by věděl, u silné panny naráz illusi, kterou vyvolal, propadá původnímu určení.“ Hilbert, „Kníže“, s. 1–2.

⁶⁵⁹ Fischer, „Kníže a Václav IV“, s. 122. Nad nejasnou Přemyslovou proměnou se tak či onak pozastavovali Šalda, Vodák, Kamínek, Čapek Chod i Karásek. Zrovna tak se jim zdál zbytečný i Přemyslův výstup ve 2. dějství, který Dvořák připsal pro inscenaci.

⁶⁶⁰ Dvořák, *Kníže*, s. 93.

který je činí ustrašenými, s bohem, který nad nimi „svítil sluncem a štěstím“ za vlády Libuše. Lidé Přemysla žádají, aby jim dal štěstí jako ona, na což ten odpovídá: „Ona byla žena, jejíž světlo padá na všechny lidi i bohy. Byla mocnější než bozi, i lidé i války. Avšak zemřela... a zemřely na vždy vaše šťastné, bezstarostné písně. Váš bůh již nikdy nezasvítí nad vámi štěstím.“⁶⁶¹ Přemysl tak vlastně lidi vyzývá, aby se rozloučili s jakýmkoli teskněním po zlatém věku a doufáním v jeho obnovu. Je to zároveň ozvuk závěru Zeyerova *Vyšehradu*, i polemika s ním. Neboť tam Lumír vyzýval „Ó, lide můj buď jara pamětliv, / a nezapomeň jeho slavíků!“⁶⁶² A Lumír jako slavík se svými písněmi Vyšehrad opouští. Je to vědomí konce jara Vyšehradu tedy jara českého národa, zůstává se tu však u stesku nad ním. Jinak řečeno u Zeyera nehledě na to, co přijde, zlatá sláva Vyšehradu spojená s Libušinou vládou nezanikne. Sám Zeyer se o to svým cyklem stará. Dvořákův Přemysl naopak hledí daleko víc do budoucnosti. A k tomu, aby mohli vykročit směrem k budoucnosti, se lidé potřebují především zbavit zbabělého strachu a pomstychtivosti, který se odráží v jejich bohu. Přemysl se je tedy snaží přesvědčit v duchu Feuerbacha, Schopenhauera či Nietzscheho, že tento bůh je jejich výtvořem: „jste zbabělí – a stvořili jste zbabělého boha.“ Zároveň tento jimi vytvořený bůh je děděný a Češi se ho bojí, zejména když se blíží „slávě“. Přemysl je také pobízí, aby „šťastné písně“, o něž přišli, nahradili „písněmi vítěznými“. A namísto zbabělého boha, „vztyčte silného, slavného, pyšného boha nad svoje činy a nad svoje sny.“⁶⁶³ Všechny tyto výzvy můžeme číst dvojím způsobem. Zaprvé, vzhledem k dějům, které představovalo drama, tedy jako skutečný začátek vlády Přemyslovské dynastie. A zadruhé, v nich lze vidět výzvu Dvořákovým současníkům. Nabádá je, aby jen nesnili o minulé slávě, neutápěli se v minulých zklamáních a porážkách, toliko nepřežívali ve strachu a frustraci, ale stanovovali si vysoké cíle a nebáli se na cestě k velikosti. A třeba také k tomu: aby o sobě nemluvili jako o malém národě, takto lze totiž rozumět jednomu z významů malého boha. Přemysl musí na své cestě k plnému knížectví jít přes dvě mrtvoly. O té první jsem se už zmínil, tou je Trut. Tou druhou je Vlasta. Jestliže Trut byl posledním, kdo se bál boha, je Vlasta poslední, „kdo chtěl být velkým knížetem.“⁶⁶⁴ To je ve Vlastině – stejně jako předtím ve Ctiradově – chápání: „kníže, o něhož se celá země opírá, jak o nejvyšší skálu“, tedy kníže který chce být zároveň bohem.⁶⁶⁵ To ovšem Přemysl důsledně odmítá. Naopak chce být knížetem, který se opírá o své lidi. A proto také nechá je samé soudit Vlastu; rozhodnou se ji shodit ji ze skály. A stejně

⁶⁶¹ Ibid., s. 94.

⁶⁶² Zeyer, *Vyšehrad*, s. 234.

⁶⁶³ Dvořák, *Kníže*, s. 97.

⁶⁶⁴ Ibid., s. 99.

⁶⁶⁵ Ibid., s. 90.

tak on sám nejprve odpustí vévodovi Markomanskému, který do něj chtěl, jako zrádný Germán, na Děvině zabodnout dýku, ale pak nechá na mužích, kteří vévodu zajali, zdali mu dovolí odejít. Zbraš ho nechá jít, protože se ho už nebojí, ačkoliv mu předtím zabil ženu a syna. A to pochopitelně není žádná otrocká morálka, je to prosté jakéhokoli strachu, neboť toto odpuštění vychází ze síly. Toto vyústění zároveň vůbec nekoresponduje s Masarykovou myšlenkou, že malý národ může přežít toliko díky kultivování myšlenky „humanity“, protože to je pro něj zkrátka ta nejlepší politická strategie. Přemysl pak mluví o tom, že bůh, jehož našli uvnitř sebe samých, učiní, „že každý z vás bude kníže. Budete národem knížat.“⁶⁶⁶ Co to však znamená? Dalo by se to chápat jako mýtus o založení obce, ustavení národa, či založení státu. Dalo by se to snad chápat také v kantovském smyslu jako jakási varianta království účelů, kde kníže by byl ten, kdo si sám stanovuje zákony a zároveň se jim také podřizuje. A bohem uvnitř každého by pak mohli být principy praktického rozumu. Nebo je to snad jakási forma duchovního anarchismu vycházející z určité interpretace Nietzscheho?

Nad závěrem Dvořákova dramatu, jeho významy historickými i současnými, zrovna tak nad význam celého Přemyslova úkolu (a ideje, kterou je veden) a boje o boha, který je jeho součástí, si lámali hlavu doboví kritici. Šalda popisuje historický moment, který je materiálem *Knížete*, jako okamžik, „kdy se tvořil český stát, kdy jednotliví kmenové překonávají svůj partikularismus a slévají se v jediný národ s jednou ideou.“ Šalda se ovšem vůbec nezabývá tím, jestli je tato idea, která v Dvořákově dramatu zakládá národ, historicky jakkoli náležitá. Jejím ztělesněním je Přemysl, který jako vychovatel „odnaučuje celý národ bázní před [...] malým, znemravňujícím bohem, proměňuje malodušnou rotu a sběr v ‚národ knížat‘.“⁶⁶⁷ Přičemž Přemyslova velikost je podle Šaldy, „ryze vnitřní a mravní“, spočívá tedy v jeho autonomii: „Ve vlastní hrudi nalézá Přemysl záruku své síly, ve své myšlence slib své velikosti.“⁶⁶⁸ Šalda to sice nedodává, ale z jeho interpretace plyne, že silný národ je národem takovýchto Přemyslů a idea jednoty národa spočívá právě v tom. Fischer se nad historickou neuvěřitelností konce Dvořákova dramatu pozastavuje déle než Šalda: „že by za Přemysla byl do Čech zavítal krajní individualismus, nevěřím, nemohu zapomenouti, že se ve skutečnosti po Přemyslovi dostalo do Čech křesťanství, jehož z historie vyloučení nedovedu. Věříme-li v závislost Přemyslových vrstevníků na božstvu pohanském, jsme přesvědčeni ještě více o závislosti pokřesťaněných Slovanů na božstvu novém, a my víme kolik kroků a skoků bylo zapotřebí, aby se lidstvo od víry ve ‚stříbrného boha‘ dostalo k Zarathustrovu nadčlověku,

⁶⁶⁶ Ibid., s. 100.

⁶⁶⁷ Šalda, „Arno Dvořák: Kníže“, s. 89.

⁶⁶⁸ Ibid., s. 90.

v nějž tento Přemysl vlastně věří.⁶⁶⁹ Podle Fischera je tak *Kníže* a jeho zakončení velmi moderní v tom, že se v něm dramatizuje Nietzscheho výrok „bůh je mrtev“, který je podle kritika jádrem Přemyslovy „spásné filosofie“. Podobně Mádl chápal závěr Dvořákova dramatu jako nietzscheovskou apoteózu „statečné a bezohledné“ moci, „jež je zřejmým pokynem do hlediště a národa.“⁶⁷⁰ Rowalski viděl Dvořákovo drama jako výraz názoru, „že je dovoleno nedbati rozporu mezi moderností idejí a historismem látky.“⁶⁷¹ Přemysla pak chápal podobně nietzscheovsky jako Fischer či Mádl: „nahradil boha vůlí moci. Idea neodvislosti od boha a vlastní síly je [tj. lidi kolem Přemysla] zachvátila. Chápou teď, že ti jsou nejmocnější, kdo sami svého boha stvoří.“ Hlavní myšlenkou Dvořákovy hry je podle něj „kult síly, kult individuální moci, která bývá údělem vzácných jedinců z davu.“⁶⁷² Přemysla jako vůdce, který je zároveň svorníkem svého národa, vyznačuje „schopnost přitažlivosti, schopnost koncentrovati beze všeho úsilí drobné rozptýlené síly, vnuknutí jim tutěž víru a vésti je pak společným směrem.“⁶⁷³ Je otázka, zda-li je však tato charakteristika práva Dvořákovu národu knížat, protože Přemysl je tu jaksi pořád první mezi rovnými, který druhé vede. Tento aspekt snad ještě více zdůraznil Čapek-Chod, když poukázal na machiavellismus Dvořákova Přemysla: „Reformační dílo Přemyslovo jest dílem státní i osobní nutnosti, a kníže počíná si tu tak chytře jako Machiavelliův titulární jeho jmenovec Il Principe. Byl by ztracen, kdyby se mu nebyla podařila tato mythologicko-theologická revoluce shora.“⁶⁷⁴ Vodák chápal zakončení Dvořákova dramatu jako poněkud obehnaný apel k současnosti, pojímal ho však takřka primitivně hurá militaristicky, zbavil ho jakékoli duchovnosti a sarkasticky se nad ním ošklibal: „Bude povalena Vídeň, bude povalena Budapešť, Berlín, kde co! Úplně jako v přežitých tragédiích Vlčkových, Kolarových, Šubertových zvednou se nad hlavy mlaty a meče a šťastný národ je přesvědčen, že našel prostředek, jak omráčit svět svou znamenitostí. Což opravdu nedovedeme dodnes mít jiného pojmu o národní síle, nežli jakého poskytují zdvižené mlaty a meče?“⁶⁷⁵ Vodák tu, ať již vědomě či nevědomě zaměňuje duchovní zdroj národní síly a její materiální manifestaci. To lépe postihl Kamínek. Ten také, jako Rowalski, poukázal na to, že *Kníže* tak jako jiná moderní historická dramata „vyjadřuje bolesti dneška,

⁶⁶⁹ Fischer, „Kníže a Václav IV.“, s. 123.

⁶⁷⁰ Nemo, „Arno Dvořák: Kníže“, s. 70.

⁶⁷¹ Rowalski, „Kníže“, s. 1.

⁶⁷² Podobně chápe závěr dramatu Petr A. Bílek: „Půdorys dramatu jako by zde ale směřoval [...] k příliš jednosměrnému uzavření a řešení, spoléhajícímu na výlučné dispozice mytického hrdiny.“ Petr A. Bílek, „1908 Mezi uzavřenými binárně opozičními světy a světy smývajícimi své hranice“, in Vladimír Papoušek (a kol.), *Dějiny nové moderny. Česká literatura v letech 1905–1923*, Praha, Academia 2010, s. 126–144; 139.

⁶⁷³ *Ibid.*, s. 2.

⁶⁷⁴ KMC, „Divadlo“, s. 77.

⁶⁷⁵ j.v., „České evangelium síly“, s. 3.

vnitřní hnutí moderního člověka ve vnějším rámci historické události.“ A tak Dvořák sám „utekl se s bolestmi svého šlapaného češství do říše staré báje.“⁶⁷⁶ Podle Kamínka Přemysl v závěru dramatu nachází „důvěru ve vlastní sílu, ve vlastní meč, opírající se o lidi, z nichž každý sám sebou bude dosti silen hrdostí na své činy, i na svoje sny, kdy nebude již třeba velkého knížete, poněvadž každý bude sám knížetem roven všem [...]. Takový je sen p. Dvořákův o jeho češství.“ Nejde tu tedy o žádný primitivní militarismus, jelikož „meč, síla, samostatnost a neústupnost k nepříteli směřuje se s úctou k novému, mocnému božstvu, jež každý má ve svých nadrech.“⁶⁷⁷ A podobně charakterizoval nového boha, kterého našel Přemysl, také Hilbert. Tento bůh „jest snahou po vyšším a posvěcenějším, po novém, širším, osvícenějším, vypjatějším, jen na sebe odkázaném a jen v sobě důvěru hledajícím jednotném a silném žití národa – který smrtí šťastné kněžny ztratil božskou ochranu a dětství a kterému jest nyní se opřítí jen o sebe, o svou sílu a svoji cenu.“⁶⁷⁸ Karel Hugo Hilar chápal závěr Dvořákovy hry a nového boha, kterého Přemysl představuje, jako apoteózu svobody a statečnosti, osobní i národní, která stojí proti vší ustrašenosti, pasivitě, fatalismu a modlářství, zkrátka proti všemu co člověka zotročuje:

To, co mluví v klidu v poslední scéně Přemysl, ne již kníže malých, mstivých pohanských bohů českých, ale kníže pyšný, statečný a bohatýrský, uznávající jen jednoho boha – boha vnitřní svobody a statečnosti národa – a nevěřící již v jiné opory leč ve sjednocené meče národa, jsou slova, která lze stavěti proti životu, osudu, bohům. Demaskují, zahanbují je, ony lstivé, nízké, mstivé síly podvědomí, dávají nám pravou svobodu, jedině statečný poměr k životu, pyšné, neochvějné bohem veliké budoucnosti ozářené čelo, osudu opřené.⁶⁷⁹

Buzková vykládá Přemyslovi misi následovně: „Ničilt' přelud zbabělých mozků, zažehnávaje v nich sebezpoznání a sebedůvěru. Rozkotával bezejmenný, neodpovědný dav v národ svéprávných a na nikom nezávislých jedinců.“ Přemysl je podle Buzkové „vlastenecký titán“, přičemž jeho velikost nespočívá ani tak v tom, co ona nazývá (pod vlivem Masaryka) „pozdně romantickým titanismem“, nýbrž je veliký „svou vůlí k demokratismu, v níž se vtělila lepší půle autorovy bytosti.“ Dvořákovi však vytýká, že zůstal u závěrečné apoteózy, po níž nic nenásleduje, a „příliš obezřele končí tam, kde začínají, nesnáze, domnívaje se patrně, že ústním vyznáním je všechno vyřízeno. Zatím právě v přechodu od slov k činům vězí pravá obtíž hrdinova a podstata vší dramatiky.“⁶⁸⁰ To je jistě pravda. Kdyby však Dvořákův Přemysl vedl lid od slov k činům, jak to Buzková chce, neznamenaloby to cestu

⁶⁷⁶ K. K., „Kronika divadelní“, s. 89.

⁶⁷⁷ Ibid., s. 90.

⁶⁷⁸ Hilbert, „Kníže“, s. 2.

⁶⁷⁹ Karel Hugo Hilar, „Kníže“, in *O divadle*, ed. Eva Šormová, Praha, Divadelní ústav 2002, s. 80–82; 81.

⁶⁸⁰ Pavla Buzková, „Drama Arnošta Dvořáka“, in *České drama*, s. 68–86; 74.

k novému modlářství, a tak vlastně k novému zotročení? Autonomie, kterou jim v založení národa knížat dává, je svoboda lidí, kteří si účely svého jednání volí sami a nejprve je pochopitelně artikulují ve slovech a dohadují se o nich. Jejich pozvednutí meče, by se pak dalo chápat jako výraz konsenzu, nejednají tu jako Přemyslem zmanipulovaný dav ani se nepodřizují jeho vůli, je to jejich vůle společná. Je to také něco jiného než, když se podřizovali, byť jakkoli ušlechtilé, Libušině vládě lásky, která jim určitý typ jednání předepisovala, nebo kdyby se podřizovali vůli, ať již jakékoli, kterou by jim vnutila Vlasta či Ctirad. A je to vlastně i něco jiného než to, co Čechům předepisoval Masaryk, který se v nich sice snažil vzbudit sebevědomí, nicméně jim účel jejich jednání a o co se mají opírat, stanovoval vlastně shora ve svém národním programu. Nechtěl sice být pro Čechy bohem, nicméně Boží vůli a prozřetelnost jim ochotně vykládal. Nadto se dá říct, že si samu národní obec představoval jako církev (vzpomeňme na jeho slova o Českých Bratřech jako české národní církvi). Buzková píše: „Přemysl je křižovatka, z níž vedou cesty do vrchu i dolů. Dvořák instinktivně si vybral tu, od níž doufal, že ho dovede k žádoucímu cíli: k subjektivistické morálce.“ Dvořák v tom byl podle ní dítětem své doby, věku „vypjatého individualismu, zneuznávajícího všechna pouta a měřícího hodnotu lidí jen jejich odvahou k svobodě a vzpourou proti jakémukoliv jařmu.“⁶⁸¹ To jistě může být pravda, nicméně nakonec zaleží na tom, jakého boha či Boha v sobě tito lidé s odvahou ke svobodě a odpovědnosti najdou.⁶⁸² A to zůstává v Dvořákově dramatu, nikoli však v českých dějinách dvacátého století, přese všechno zvedání mečů otevřené.

⁶⁸¹ Ibid., s. 75.

⁶⁸² Pro „národ knížat“, které chce Dvořákův Přemysl z Čechů učinit, se nabízí ještě jedno srovnání. Předtím než Bůh dá Mojžíšovi na hoře Sinai Desatero, říká Mojžíšovi, aby Izraelitům oznámil: „Sami jste viděli, co jsem učinil Egyptským, a jak jsem vás nesl na křídlech orličních, a přivedl jsem vás k sobě. Protož nyní, jestliže skutečně poslouchati budete hlasu mého, a ostříhati smlouvy mé, budete mi lid zvláštní mimo všechny lidi, ačkoli má jest všecka země. A vy budete mi království kněžské a národ svatý.“ (Ex 19, 4–6) Sacks vykládá význam onoho kněžského národa tedy přesněji národa kněží následovně: „Slovo kohanim, ‚kněží‘ může znamenat ‚knížata‘ či ‚vůdcové‘ ([jak to vykládal] Raši [a] Rašbam). Nebo to může znamenat ‚služebníci‘ ([jak to vykládal] Ibn Ezra [a] Ramban). Ale to je přesně ono. Izraelité byli povoláni k tomu, aby byli národem služebníků–vůdců. Byli lidmi, které smlouva vyzývala k tomu, aby přijali odpovědnost nejen za sebe a své rodiny, ale za morálně-duchovní stav národa jako celku. [...] Židé byli lidmi, kteří nenechávali vedení jednotlivci, ať již jakkoli svatému či vysoce postavenému, nebo elitě. Místo toho, u každého jednotlivého z nich se očekávalo, že bude knížetem a služebníkem; to znamená, že každý z nich byl volán k tomu, aby byl vůdcem. Nikdy nebylo vůdcovství hlouběji demokratizováno.“ Sacks, *Lessons in Leadership*, s. 88. Analogie s výzvou Dvořákova Přemysla se mi tu zdá být zřejmá.

Lothar Suchý: *David* (1911)

Dramatickou báseň (psanou alexandrinem) Lothara Suchého *David* váže k Dvořákovu *Knížeti*, již spojení jejich předobrazů, tedy biblického krále a Přemysla pověstí. Oba byli původem zemědělci, David pásal ovce. Oba byli k vládě povoláni, Přemysl fěrickým koněm Libuše, David Bohem ústy proroka Samuela. Oba v sobě měli rozvahu neřkuli lstivost. Přemysl ji osvědčil třeba v dívčí válce a David například v boji s Goliášem. Oba měli za manželky dcery vládců: Přemysl Libuši a jednou z Davidových manželek byla dcera krále Saula Mikol. Oba nadto byli ztělesněním spravedlivé vlády. O Přemyslových zákonech jsem se zmínil v předchozí kapitole a David zavedl mimo jiné spravedlivé dělení válečné kořisti („Nebo jakýž bude díl toho, kterýž vyšel k bitvě, takovýž bude díl i toho, kterýž vyšel k bitvě, takovýž bude díl toho, kterýž hlídal břemen; rovně se děliti budou. A tak bývalo od toho dne i potom, nebo to za právo a obyčej uložil v Izraeli až do tohoto dne. 1 Sam 30, 24–25) Oba také ztělesňují nový typ vlády. Třebaže David nebyl prvním králem, byl králem spravedlivým, dbajícím na rovnost, což ho spojuje s „demokratickým“ Přemyslem. Prvenství na knížecím stolci spojuje Přemysla s prvním králem Saulem. Byl-li tedy praotec Čech českým Mojžíšem, byl Přemysl zároveň českým Saulem a Davidem, pakliže Saulem nebyla již Libuše, která však byla (jako její otec Krok) ještě spíše soudkyní (a blížila by se tak možná spíše prorokyni Deboře). Je však zřejmé, že ona varovná slova Libuše o útrapách, které lidu přinese vláda knížete, psal Kosmas podle následujících slov Hospodina, kterými ústy Samuelovými varuje lid před vládou krále⁶⁸³:

Tento bude obyčej krále, kterýž kralovati bude nad vámi: Bráti bude syny vaše, a dá je k vozům svým, a zdělá sobě z nich jezdce, a běhati budou před vozem jeho.⁶⁸⁴

Také ustanoví je sobě za hejtmany nad tisíci a za padesátníky, a aby jemu orali roli jeho, a žali obilí jeho, též aby jemu dělali nástroje válečné a přípravy k vozům jeho.

Dcery také vaše bráti bude, aby dělali masti, a byly kuchařky a pekařky.

Nadto pole vaše a vinice vaše, i olivovní vaše nejvýbornější poběře a rozdá služebníkům svým.

Také z toho, což vsejete, a z vinic vašich desátky bráti bude, a dá komorníkům a služebníkům svým.

Též služebníky vaše a děvky vaše, a mládence vaše nejzpůsobnější, i osly vaše vezme, aby jimi dělal dílo své.

Z stád vašich desátky bráti bude, a vy budete jemu za služebníky.

I budete volati v ten den příčinou krále vašeho, kteréhož byste sobě vyvolili, a nevyslyší vás Hospodin dne toho. (1Sam 8, 11–17)

⁶⁸³ Touha Izraelitů po vládci se objevuje již v knize Soudců, zde ji však Gedeon odmítá: „Potom řekli muži Izraelští Gedeonovi: Panuj nad námi i ty i syn tvůj, také syn syna tvého, nebo vysvobodil jsi nás z ruky Madianských. I odpověděl jim Gedeon: Nebuduť já panovati nad vámi, aniž panovati bude nad vámi syn můj, Hospodin panovati bude nad vámi.“ (Soud 8, 22–23)

⁶⁸⁴ Slova Herderova Přemysla, která jsem citoval v předchozí kapitole, jsou pravděpodobně variací právě na tento verš.

Izraelský lid však na toto varování nehledí, stejně jako na něj nehleděli lidé, k nimž mluvila Libuše. Izraelité tak pohrdají vládou Hospodina, stejně tak jako Češi pohrdali Libušinou mírnou vládou lásky. V Suchého dramatu však odkaz na toto varování nenajdeme, stejně jako chyběl v dramatu Dvořákově. A tak jako se Dvořákově drama počínalo krátce před skonáním Libuše, kdy Přemysl již byl nějakou dobu na Vyšehradě, třebaže ještě nevládl, Suchého dílo se počíná v době, kdy David je již nějaký čas králem a má za sebou několik vítězství nad nepřáteli. Začátek Suchého hry odpovídá jedenácté kapitole druhé knihy Samuelovy, kdy Davidova vojska bojují pod vedením Joába s Amonnitskými, obléhají Raabu a David, který žil doposud věrně podle Božího zákona, se dopouští přestoupení cizoložstvím s Betsabé/Batšébou.⁶⁸⁵ A právě toto přestoupení je jedním ze spojujících prvků mezi Suchého a Dvořákovým dramatem (byť u Přemysla nešlo přímo o porušení Božího přikázání, stříbrnému bohu se však „rouhal“), stejně jako vývoj dění, které z něho plyne, tedy nalezení boha/Boha ve vlastním nitru. Spojitost mezi oběma dramaty může mimo jiné spočívat i ve sdíleném inspiračním zdroji, kterým byli Ibsenovi *Nápadníci trůnu*. O jejich souvislosti s *Knížetem* již byla řeč, jejich vlivu na *Davidu* si povšiml například Jaroslav Kamper, podle nějž Suchý „dal se strhnouti, aby historii Davidovu podložil ideami oblíbenými v moderním našem dramatu historickém, myšlenkou královskou, jež od Ibsenových ‚Nápadníků trůnu‘ v novém historickém dramatu tak se ujala a ideály nadčlověka.“⁶⁸⁶ Ozvuky Nietzscheho filosofie pak Suchého drama nespojují jen s tím Dvořákovým nýbrž vlastně se všemi dramaty, kterými se v této práci zabývám.

Jestliže si doboví kritici Dvořákova díla všímali mimo jiné toho, jak je v něm představováno české pohanství a český mýtus, tak žádný z kritiků Suchého díla si neodpustil srovnání biblických dějů a postav s tím, jak je uvádí Suchého drama, přičemž jim z tohoto srovnání Suchého drama většinou vycházelo jako deficitní. Tak podle Rutteho se Suchému nepodařilo „zachovat biblické velikosti, která dýše ze slov druhé knihy Samuelovy“, a to prý zejména kvůli přidání některých scén, jimiž porušil pevnost biblické stavby. A v jeho postavách se mu kvůli moderním myšlenkám, které vložil do jejich úst, nepodařilo „roznítiti prudký život.“⁶⁸⁷ Toho si všiml i Václav Tille: „Ve hře pana Suchého je sice mnohem více děje, než v Bibli, ne však na prospěch hry. Ty intriky rodiny Davidovy o následnictví a hádky jeho žen posunují drama lásky Davidovy k Batšébě a tragedii Uriášovu zcela do pozadí, a

⁶⁸⁵ V celé této kapitole nesjednociji odlišnou transkripci jmen v Bibli kralické a v Suchého dramatu.

⁶⁸⁶ Jaroslav Kamper, „Divadlo“, *Lumír* 39, 1910/11, č. 7, s. 329–331; 330.

⁶⁸⁷ Mirko Rutte, „Divadlo“, *Moderní revue*, 1910/11, sv. 23, s. 358–362; 360 a 361.

pevná mohutná motivace činů Davidových se na jevišti docela rozpadá.⁶⁸⁸ Mádl se soustředil přímo na postavu Davida a její zmodernění: „Pochybuju, že tento pastevec, rek, kondotiere, král, básník, hříšník, kající, despota a Oriental každým coulem, jak v bibli, ne v dramatu stojí, hodí se do hávu modernistních anebo jen dnešních ideí nadčlověčských, národnostních a panovníčích, ledaže je bezduchým manequinem, ježž možno obléci dle libosti.“⁶⁸⁹ Čapek-Chod byl ve srovnání biblického a Suchého Davida ještě příkřejší:

Rek, Suchým postavený a z velké části položený na prkna Národního divadla má jen jméno a vnější děj epizody o Batšebě [...] společný s králem proroků a „žalmistou“ páně. Třeba po vyslechnutí básně Suchého připomenouti si právě tento nesmrtelný přídomek Davida krále, ukazující k theopoetickému a theosofickému odkazu, který David zanechal nejen židovstvu, ale všemu křesťanstvu jakožto rituální knihu pro všechny věky, aby vysvitlo, že David Suchého, tento slaboch, intrikán i šarlatán prvních dvou dějství a konečně i atheista dějství III. Je oproti bibli apokryfním a krom lehké reminiscence dějové jako postava a charakter výhradním dílem Suchého přímo polární protívou Davida biblického.⁶⁹⁰

K tomu, o čem psal v poslední citované větě Čapek-Chod, dospěl i Jaroslav Hilbert, třebaže to považoval za autorovo vědomé rozhodnutí, které nehodnotil veskrze negativně: „Ve vnějším ději držel se celkem dosti své předlohy, přidav ze svého poměrně velmi málo, ve vnitřním však ji opustil a z oné zvláštní vůně, z oné zvláštní psychy, o níž jsme mluvili, jakož i ze stručnosti a ze sytosti dávného líčení rozhodl se nepřisvojiti si nic.“ Přičemž onou zvláštní psychikou biblických postav tu míní, že jsou „židy starých věků, lstiví i krutí, panovační, vilní, mstiví“⁶⁹¹ a zase hluboce náboženští, prostí a zdraví.⁶⁹² Kritici byli tak pohlceni hledáním nedostatků Suchého Davida vůči tomu biblickému, že se jen málo zabývali tím, co Suchého hrdina a konflikt, do něž ho dramatik staví, vlastně představují. A ze slov ze Suchého věnování dramatu své ženě citovaných v mé úvodní kapitole, jsme viděli, že Suchý nijak nezastíral, že své drama psal jako „syn dneška“ a v jeho hře mu šlo především o problémy jeho současnosti a nikoli o evokaci biblického Davida v dramatu. Nicméně pokud šlo o „problémy dne“ (a moderní psychologii Suchého postav) zastavili se doboví kritici jen u povšechných poznámek o nadčlověctví, nacionalismu a ateismu. Snad tu pro ně bylo hlavní překážkou to, nač poukázal Karel Horký, který si jistého nedostatku v odezvě na Suchého drama byl dobře vědom: „A přece sluší přiznati, že p. Suchý dal do svého ‚Davida‘ i myšlenky, o nichž dá se vždycky debatovati a jež mohli vzbuditi zájem zaslouženější. Nevzbudily-li, nutno jest vyložiti si to nedostatkem dramatické dynamiky, jež tomuto dramatu

⁶⁸⁸ T. [Václav Tille], „Dramatické umění. Lothar Suchý: David“, *Národní listy* 51, 24. 3. 1911, č. 83, s. 1.

⁶⁸⁹ Nemo [Karel Boromejský Mádl], Lothar Suchý: David“, *Zlatá Praha* 28, 1910/11, č. 28, s. 338.

⁶⁹⁰ KMČ [Karel Matěj Čapek-Chod], „Divadlo“, *Zvon* 11, 1910/11, č. 28, s. 445–446; 445.

⁶⁹¹ Toto je vlastně standardní seznam židovských vlastností podle soudobých antisemitů.

⁶⁹² Jar[oslav]. Hilbert, „David“, *Venkov* 6, 24. 3. 1911, č. 71, s. 9.

úplně chybí.⁶⁹³ Jistou výjimku v kritických ohlasech na Suchého dílo představuje Josef Kodíček. Přestože *Davidu* rozhodně nepřijal s nekritickým obdivem, jasně pojmenoval jeho hlavní myšlenku: „Zdá se mi však jeho základním motivem otázka specificky kantovská, tj. metafysický problém mravního poklesku: dokud nezhřešil David, byl veliký a silný, svedením Batšéby a zabitím Uriáše mizí jeho čistota – zároveň i síla králova, neboť čistota a síla se podmiňují!“⁶⁹⁴ Vztahy mezi silou, čistotou a velikostí jsou však v Suchého dramatu přece jen spleťtější, než jak to podává Kodíček, a právě Davidovo překročení, tedy jeho hřích a co jej k němu vede, je umožňuje rozplést.

Jedním z aspektů tématu čistoty v Suchého hře je čisté a/protože věrné přátelství či láska mezi muži. Suchý to v základu převzal z Bible, kde najdeme věrnou lásku mezi Davidem a Saulovým synem Jonatou. Tak hned při prvním zmíněném setkání mezi nimi „duše Jonatova spojila se s duší Davidovou, tak že ho zamiloval Jonata jako sebe samého.“ (1 Sam 18, 1) Jonata s Davidem spolu uzavřou smlouvu, o jejíchž detailech nic bližšího nevíme avšak „složiv Jonata s sebe plášť, kterým byl odín, dal jej Davidovi, i roucho své, až do meče svého, a až do lučiště svého, i do pasu svého.“ (1 Sam 18, 4) Jonata tak odmítá uposlechnout otcovy výzvy k zavraždění Davida, neboť „liboval sobě Davida velmi.“ (1 Sam 19, 1) Davida pak varuje a tomu se díky lsti jeho manželky Mikol podaří uprchnout z dosahu Saula, jehož k zavraždění Davida ponouká zlý duch. Jonata pomáhá Davidovi i nadále, uzavřou spolu znovu smlouvu, že David bude po všech svých vítězstvích milosrdný k jeho rodině a nadto „i přísahou zavázal Jonata v lásce odměnné k sobě Davida; nebo jakož miloval duši svou, tak jej miloval.“ (1 Sam 20, 17) Jonata pak věren této smlouvě Davidovi dále pomáhá. Přičemž, když se to stane poprvé a oba se pak setkají: „vstal David s strany polední, a padna na tvář svou k zemi, poklonil se třikrát; a políbivše jeden druhého plakali oba, až Jonata Davida pozdvihl.“ (1 Sam 20, 41) Později oba uzavřou novou smlouvu, že David bude králem nad Izraelem a Jonata druhý po něm (1 Sam 23, 17–18). David pak ačkoli k tomu má dvakrát příležitost (danou mu Hospodinem) nevztáhne ruku ani na Saula, kromě věrnosti smlouvě Jonatovi je za tím však především jeho zbožnost, jelikož Saul je „pomazaný Hospodinův“. (1 Sam 24, 7) Když pak Saul a jeho tři synové včetně Jonaty umírají v boji s Filistinskými David je oplakává. A četli-li jsme doposud především o lásce Jonaty k Davidovi, zde najdeme vyznání Davida: „Velice jsem po tobě teskliv, bratře můj Jonato. Byl jsi mi příjemný náramně;

⁶⁹³ H–ký. [Karel Horký], „Divadlo. David“, *Stopa* 2, 1911/12, č. 2., s. 51–52; 51.

⁶⁹⁴ Jos[ef]. Kodíček, „Biblické drama“, *Rozvoj* 5, 31. 3. 1911, č. 13, s. 3. Podobnou podmíněnost mezi ztrátou čistoty a ztrátou síly, o níž tu píše Kodíček, najdeme například v románu Čapka-Choda *Turbína* (1916). Hlavní postava Tynda tu ztrácí po ztrátě panenské čistoty svůj skvostný operní hlas.

vzácnější u mne byla milost tvá nežli milost žen.“ (2 Sam. 1, 26) O jaký vztah se mezi Jonatou a Davidem vlastně jedná (a jak tedy rozumět i oněm výrazům důvěrnosti mezi oběma muži), zda jde o příklad lásky, která trvá, protože není vázána žádným sobeckým cílem, nebo se jedná o platónské věrné přátelství či dokonce o jistou formu homoerotického vztahu, je předmětem různých interpretací.⁶⁹⁵ Například Oscar Wilde během svého soudu uvedl tento vztah jako jeden z příkladů „lásky, která se neodvažuje vyslovit své jméno“.⁶⁹⁶ A zdá se, že Suchý mu nebyl příliš vzdálen, zejména pokud jde o platónskou tedy duchovní povahu lásky, její čistotu a dokonalost ve srovnání s pouhou žádostivostí. Je to zřejmé z promluvy jeho Davida, která představuje ozvuk slov z pláče biblického Davida: „Byl nad ženy mi dražší. / Byl dobrý. Krásný byl. A dosud v srdci raší / mi upomínky naň, když manžel na sta žen, / v svém loži svíjím se, jsem zhnusen nezkojen.“⁶⁹⁷ A když David pokračuje, zdá se, jako by naznačoval, že věrnost, která činí lásku trvalou a čistou je možná jen ve vztahu mezi muži a že heterosexuální láska je založena na neukojitelné žádostivosti a tak odsouzena k promiskuitě. Kromě toho tu popisuje fungování touhy po objektu, který je vzdálený, nedostupný a zapovězený i to, kterak taková touha činí z toužícího jakéhosi věčného štvance, protože v momentu, kdy je jednoho objektu/cíle dosaženo, již před ním vyvstává jiný:

Ó hochu, pamatuj, že muž jen, sám jenž kráčí,
 má sílu potlačit svých pudů sémě dračí.
 Je jednou zahřál-li se v ženy objetí,
 vždy novou žádostí sen srdce znesvětil.
 Co máš to neláká a krásné to je pouze, co věčně vzdáleno, vždy kyne dál tvé touze.
 Sto žen mám, která z nich však dnes mi více jest
 než milník, který nám kdys kynul prostřed cest?
 Než dojdeš, vítáš jej, neb kus ti přání zkojí
 a cíli jsi jím blíž... když přejdeš smutně stojí
 tam v dáli za tebou, naň nevzpomeneš již.
 Ty hochu, po ženě, vid', dosud netoužíš?⁶⁹⁸

Davidova slova jsou určena Banajášovi, mladému vůdci Davidovy tělesné stráže.

Prostřednictvím této postavy Suchý dále rozvíjí téma lásky mezi muži. Banaiáše najdeme v Bibli jako jednoho z udatných Davidových bojovníků, který „porazil dva reky Moábské“ a „zabil lva v jámě, když byl sníh“. (2 Sam 23, 20) Zabil také Egyptřana ozbrojeného kopím, proti kterému šel jen s holí, kopí mu vytrhl a jím ho probodl. (2 Sam 23, 21) Banaiáš byl také

⁶⁹⁵ Srov. například článek na anglické Wikipedii https://en.wikipedia.org/wiki/David_and_Jonathan.

⁶⁹⁶ „The ‚Love that dare not speak its name‘ in this century is such a great affection of an elder for a younger man as there was between David and Jonathan, such as Plato made the very basis of his philosophy, and such as you find in the sonnets of Michelangelo and Shakespeare. It is that deep, spiritual affection that is as pure as it is perfect. [...] It is beautiful, it is fine, it is the noblest form of affection. There is nothing unnatural about it.“ Richard Ellman, *Oscar Wilde*, New York, Vintage Books 1988, s. 463.

⁶⁹⁷ Suchý, *David*, s. 21.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, s. 22.

jedním vojevůdců v Davidově na rotaci založeném vojsku. Stejně věrně jako Davidovi sloužil pak Banaiáš Šalomounovi na jehož příkaz zabil Adoniáše (1 Kral 2, 25) Joába (1 Kral 2, 34) a Semeie (1 Kral 2, 46). Jediná přímá interakce mezi Davidem a Banaiášem, kterou najdeme v Písmu, se týká pomazání Šalomouna na krále a jeho uvedení na královský trůn, k čemuž má Banaiáš sloužit jako doprovod. Když je k tomu Davidem vyzván, odpovídá: „Amen. Způsobí to Hospodin, Bůh pána mého krále. A jakož byl Hospodin se pánem mým králem, tak budiž i s Šalomounem, a zvelebiž stolicí jeho více, než stolicí pána mého krále Davida.“ (1 Kra1, 36–37). Suchý nenechá svého Banajáše dožít se Šalomounova narození neřkuli jeho nástupu na královský stolec. Jeho vztah k Davidovi však obohacuje o aspekty, které přesahují vztah služebníka, který věrně slouží svému pánu a jeho prostřednictvím Bohu, jak nám ho podává Bible. Jeho vztah k Davidovi je láskou jinocha ke staršímu muži v duchu dost podobnému tomu wildeovskému. Banajáš o své lásce k Davidovi mluví s Davidovou neplodnou manželkou Míchol:

Bylť od dětství můj sen. Již ve chlapectví čas
o jeho velikých jsem činech slýchal plaše,
jak osvobodil vlast a zabil Goliáše.
Věř, dětský ve mně cit se úzkostí oň trás,
když prechal před Saulem a jenom Jonathas
mu věrně pomáhal. A kterak dojímal
ta krásná, veliká jich láska věrně stálá,
jež u nás na statku žen budívala smích,
však zápal nadšení a touhu v jinoších!
Tu svou jsem zaslíbil též já mu duši cele.
A slyšel Hospodin. Od bratra od přítele
jsem srdce odvrátil, je králi zasvětil.
On každé touhy mé vždy jediný byl cíl
a sen můj jediný byl věčně sloužit králi.
Tak nikdy smysly mé, věř, ženy nepoznaly.⁶⁹⁹

Jak vidíme, Banajáš by rád zaujal Jonatovo místo. Co jej však od Jonaty odlišuje je, že jeho láska je víceméně jednostranná a to i přesto, že mu David v jednu chvíli říká: „Vždy měl jsem tebe rád.“⁷⁰⁰ . Zasvětil Davidovi své srdce, ba dokonce svou lásku „přisáh mu“⁷⁰¹, králi o tom však přímo nic neřekl. Láska tohoto panice je tak čistá ba ideální, zároveň je však do jisté míry zvrácená. Existuje víceméně jen v Banajášově hlavě, je zbavena jakékoli tělesnosti a tedy reálnosti, neboť tělesnost nelze redukovat jen na žádostivost. Jakého Davida Banajáš miluje, tedy jak si ho idealizuje, pak vyznává jemu samotnému: „Vždycky vysoko tě viděl jen můj zrak, / ba, víc než vysoko... Ty sám byls velikost sama! / Tak jsem tě miloval. Tak lidu byla známa / tvé duše vznešenost. Čist byl jsi. Proto dlaň / jsi vztáhnout po všem směl, pnout

⁶⁹⁹ Ibid., s. 13–14.

⁷⁰⁰ Ibid., s. 26.

⁷⁰¹ Ibid., s. 15.

nade všechny skrání. / Ó, králi, čist buď dál! Jen čistý je též velký.“⁷⁰² Tedy David se tomuto obrazu velikosti asi přibližoval, neboť jeho čistota, která zakládá jeho vznešenost, je nakonec čistotou toho, kdo nepřestoupil Boží zákon. David sám v tomto momentu chápe čistotu jinak, takřka opačně: „Kdo velký, čist je též! / To pravda silnému... Vše ostatní je lež.“⁷⁰³ To zní nietzscheovsky a nietzscheovské to také je, k tomu, co to však v Davidově případě skutečně znamená, se dostanu později. Banajáš se snaží Davida od přestoupení, tedy dopuštění se cizoložství s vdanou Batšébou všelijak odradit (například poukazem na hrozící Boží trest), avšak neúspěšně. Nadto se do Batšéby sám zamiluje, je raněn Kupidovou střelou po pohledu do jejích očí. Batšébě to říká David: „Jen jeden šíp mu v hrud', / hle z tvého oka vnik... a těžce sklál již hoch, / že leží bezvládný a chladný jako socha. / Ký jed to v zraku tvém?“⁷⁰⁴ Šíp, jed nebo také „čar“, který působí skrze pohled Batšéby, aniž by si toho ona sama byla vědoma, ukazují na to, že Suchý se tu snaží představit moc erotické lásky a zdánlivě mysteriózní původ jejího vzniku, jak to známe například z Wagnerova *Tristana*. Najdeme to také v rozhovoru Banajáše a s Uriášem, manželem cizoložné Batšéby:

BANAJÁŠ: Cožpak je láska hřích?

URIÁŠ (*temně, hlasem, zatíženým smutkem vlastního osudu*): Hřích? Nevím! Kletbou jest!

BANAJÁŠ (*jako by žebřal o příznivou odpověď*): A když Bůh mne jí stih, co za to mohu já?

URIÁŠ: Eh, nic... a nevyčítám...

(*Zvedaje jeho čelo, skloněné k zemi, soucitně*)

Hle, celý širý svět ti kyne, láká... jdi tam!⁷⁰⁵

Touha sama o sobě pro žida stejně jako křesťana hříšná není. Oba však musí rozlišovat, odkud přichází a k čemu vede či by mohla vést a podle toho jí přitakat či ji odmítnout. Když Uriáš mluví o lásce jako kletbě, poukazuje tím na její tajemný původ, zároveň je však z vlastní zkušenosti přesvědčený, že láska je kletbou především kvůli lidské slabosti (či zvířecí podstatě). Jeho reakcí na toto poznání však není cynismus nýbrž odpuštění a soucit. Uriáš kromě toho také ukazuje Banajášovi, co to znamená milovat člověka (a ještě zřetelněji to uvidíme později) na rozdíl od milování idealizovaného fantasmatu, jak tomu bylo v případě jinošské lásky Banajáše k Davidovi. Banajášova otázka po tom, nakolik je za toužení po Batšébě odpovědný, se vlastně blíží podobným, avšak důsledněji kladeným otázkám Máchova Viléma o jeho vině a odpovědnosti za ni. Banajáš nadto mluví i o své lásce k Davidovi jako o tom, co působí v něm a skrze něj, „co vzkvetlo zázračně a světle duše na dně.“⁷⁰⁶ Banajáš

⁷⁰² Ibid., s. 24.

⁷⁰³ Ibid.

⁷⁰⁴ Ibid., s. 33.

⁷⁰⁵ Ibid., s. 69.

⁷⁰⁶ Ibid., s. 35.

miloval v Davidovi ideál, k němuž se chtěl sám připodobnit („Být jako David jest... hle, co vždy toužil jsem.“)⁷⁰⁷ Když však David po tom, co se dopustí cizoložství s Batšébou, přestane tomuto ideálu odpovídat, a sám Banajáš nadto chápe toužení po Batšébě jako ztrátu vlastní čistoty, jeho život ztratí smysl: „Proč žít, když vše je klam, / když nízkost dotkla se i královského nachu?“ Banajáš tak jde spolu s Uriášem na smrt, na niž toho posílá David, aby se ho zbavil; Suchý však nechá Banajáše vlastně poznat to, po čem toužil, co však již není jen fantazírováním a klamem. Díky Uriášovi, třebaže to sám explicitě nereflektuje, poznává totiž skutečné přátelství či bratrskou lásku. Uriáš ho totiž „obejme“ a říká mu: „Snad půjdeš lehčej v smrt, když nepůjdeš v ni sám!“. Pak, jak čteme ve scénické poznámce: „Skloní jeho hlavu na svá prsa a poté jej soucitně, bratrsky políbí na čelo.“⁷⁰⁸ Bylo-li k tomu aby, Banajáš poznal lásku ať již jako agapé či filias (a snad i našel nový smysl) třeba překročení (byť on vlastně hřešil jen v myšlenkách) a jistá dávka utrpení, prochází David svým překročením a utrpením, které z něj plyne, něčím podobným.

David před svým cizoložstvím mluví na několika místech o svém snu o velikosti, kterým se jeho „duše opila“ a frustraci z jeho nedosažitelnosti, kterou léčil hledáním různých erotických dobrodružství, jež ho však nikdy nemohla naplnit.⁷⁰⁹ Když tento sen popisuje, podobá se to snům některých z Václavů, nichž bude řeč v příští kapitole, stejně jako se jeho hnus podobá některým z Boleslavů. Což nakonec nepřekvapí, uvědomíme-li si, že David jako starozákonní král zároveň ztělesňuje zbožnost a hrdinství, tedy to, co víceméně představoval Václav legend, avšak co pozdější podání stále více oddělovala. David kromě toho vlastně mluví o podobné deziluzi, kterou prošel Banajáš, jež pochází z rozporu mezi ideálem a jeho nedosažitelností, následkem lidské slabosti a omezenosti. David o svém snu, který snad může být také ozvukem snů Masarykových, a svých rozporech mluví s Batšébou:

Ba, snil jsem pravda, snil, že založím tu říši,
jež z věků do věků se vypne smělou výší
a světu Boha dát a smysl životu.
Mé srdce za noci jak dnešní snilo tu
o lidu rovnosti a smírné vládě dobra.
Však musil doznat jsem, já, jenž jsem zabil obra,
že nedovedu víc než jiný dovede.
By v kraj náš nevtrhli svým vojskem susedé,

⁷⁰⁷ Ibid., s. 70.

⁷⁰⁸ Ibid., s. 71. Velmi malé pochopení pro Suchého pojetí postavy Banajáše, měl Čapek-Chod. Snad mu to celé přišlo příliš sentimentální: „Násilí, jehož se biblické drama dopouští na této postavě biblické, jest největší jeho svévolí; stalt' se přece snivý Banajáš za Šalomouna jeho maršálkem za popravení Joaba a hlavně Adoniáše, bratra Šalomounova. Neodpustitelnou libovůli komposiční jest vůbec toto přidružení se Adoniáše [má být Banajáše] k Uriášovi a společná jejich cesta na královské jatky na základě téhož královského rozkazu, který zněl výhradně jen na Uriáše. Kdyby byli královský tajný rozkaz, když už ho přečetli, aspoň také přiměřeně zfalšovali.“ KMC, „Divadlo“, s. 446.

⁷⁰⁹ Suchý, *David*, s. 22.

sám vpadám v jejich zem a ukládám jim daně
a doma desátek. Pře lidu soudím v bráně. A to že byl můj cíl?
(Ironicky)
Však přec jsem velký král!
By Bůh, jež lid dal mně, ne lidu já jsem dal,
svým hněvem nezdrtil té hrdě zvedlé šíje,
král s jeho kněžími, hle, v shodě vzorně žije!
Ó hnusno, hnusno jest mi ze života vsled!⁷¹⁰

V jistém smyslu by David chtěl zavést Boží království na zemi, jak si ho představuje, avšak namísto toho je nucen „toliko“ sloužit Bohu a činit tak i věci, které jsou s jeho snem v rozporu. (Jeho vpády na území sousedů snad mohou také odkazovat k Žižkovým panským jízdám a tedy k Žižkovi jako Božím bojovníku v husitském slova smyslu.) V Davidovi tu však také máme moderního individualistu, který by chtěl světu vládnout podle své vůle, toužícího po autonomii, který je nicméně z různých důvodů nucen žít bohobojně tedy tak, jako by byl závislý na Bohu a poslušně plnil Jeho vůli. Stejně jako má sloužit Bohu, má David sloužit lidu, v čemž pro starozákonního Davida pochopitelně nebyl rozdíl, Suchého David to však částečně odděluje. Služba lidu Davida hnusem nenaplnuje, svůj poměr k lidu vysvětluje svým mocichtivým příbuzným, kteří se perou o následnictví na královský trůn. Jeho moc, jak tomu rozumí, pochází spíše než od Boha právě z lidu:

Lid? Ano, prohlédá, ví, že chci dobro jeho,
že moci mé je zdroj, však také důvod všeho,
co konám, vědom si, že pouhý nástroj jsem,
by on se povznesl, by vzkvetla naše zem!
Lid ten mne miluje, však vás, vás nenávidí,
zří ve vás trubce jen a zjištěné nízké lidi.
Ne, nesmí litovat, že v ruce mé se dal,
já jeho sluha jen a zástupce jsem dál,
vy moji příbuzní, však chcete z něho týti
A co lid hladoví a trpí, býti syti.
Žel nemám dědice, jenž miloval by lid
a chtěl by každému a všechněm bratrem být!⁷¹¹

V Davidově promluvě máme hned několik ozvuků Masarykových myšlenek. Prvním je již sám pojem lidu, který Masaryk spojoval s národností (českostí) a demokratičností: „Národ a zejména lid počíná se pojímat jako politický a kulturní celek proti posavadním vyšším třídám; u nás s pojmem ‚národní‘, ‚lidový‘, ‚prostonárodní‘ splývá pochopitelným způsobem pojem českosti a Slovanskosti. Také slova ‚demokratický‘, jak vzpomenuto, užívalo se a užívá ve smyslu lidovosti.“⁷¹² Demokracie pak byla pro Masaryka vlada lidu. A svou roli popisoval, a vyzýval k tomu i jiné, jako práci pro lid a s lidem: „humanita dnes znamená pracovat pro ty,

⁷¹⁰ Ibid., s. 39.

⁷¹¹ Ibid., s. 29:

⁷¹² Masaryk, *Česká otázka*, s. 84.

kteřé jsme posud z kulturní práce vylučovali, dát jim pouze některé práva je málo – myslit, pracovat musíme s nimi a pro ně.“⁷¹³ A poslední Davidův verš může být dobře ozvukem Masarykova důrazu na rovnost a bratrství jako základu demokratičnosti,⁷¹⁴ nebo možná odkazuje k Sokolu a ctnostem, které ten ztělesňoval. Davidova frustrace z toho, že nemá vhodného potomka, stejně jako frustrace z toho, že, aby sloužil lidu, musí se vzdát následování některých vlastních tužeb, jakož i frustrace z toho, že musí být vzorem ctnosti, jak si to lid žádá („chtějí, král by jich / byl větší, lepší byl než kterýkoliv z nich. / Jich tužby plnit mám ne uplatňovat svoje!“)⁷¹⁵, jeho touha po autonomii stejně jako frustrace z nedostatku věrné lásky („Ať volám blíž či v dál, vždy samotěn jsem zase. / Po srdci stýská se, po měkkém věrném hlase, / po ženy objetí a zraku oddaném. / Jen rukou pokynout, staženin dostanem, / ni jednu ženu však!“)⁷¹⁶, toto vše spolu s vůlí k riziku, která ho spojuje například s Dykovým poslem („je velkost meteor jen rudě zářivý, / sám věští si i pád... však mám-li volit, věru, / vždy zvolím meteor, ne matně hasnout v šeru.“)⁷¹⁷ vede v Suchého dramatu Davida k jeho přestoupení. Tím se chce stát silným a tedy podle něj skutečně velikým a čistým. Čistota v tomto smyslu neplyne z poslušnosti Božího zákona nýbrž právě z autonomie. A síla z vědomého a chtěného překročení zákona (vzpomeneme si tu na Nietzscheho), nikoli z pouhého hříšného podlehnutí žádosti.

Pokud jde o samotné přestoupení, Suchý v žádném případě nepodává Davidovo jednání jako výraz kořistící žádostivosti, která nesnese odporu. Ba naopak, když David posílá Banajáše pro Batsébu nijak nevyužívá své královské moci a dává jí svobodu volby: „Jdi, rci jí jen, že žádám, / by ke mně přišla sem, že však to neukládám. / Snad ani nepřijde... a když i přijde snad, / to ještě nepraví, že musí se mi vzdát.“⁷¹⁸ Jistě David zároveň doufá, že když jí dá tuto možnost, ona nepřijde a on tak nepodlehne. David se však k ní chová podobně, když se setkají. Třebaže Batséba si je vědoma toho, že David jí jako král může poručit cokoli, on to neudělá a o lásku jí žádá. Také proto, že ví, že erotickou lásku na rozdíl od té křesťanské nelze přikázat: „Vždyť nelze uložit přec lásku jako daň.“⁷¹⁹ A přestože původ lásky je tajemný, je nakonec založena na svobodném souhlasu druhého. Batséba pak sama zakusí moc pohledu lásky, a ač se nějakou dobu zdráhá do Davidových očí pohlédnout, nakonec podléhá. Jejich

⁷¹³ Ibid., s. 117–118.

⁷¹⁴ Srov. například: „V tom chceme konečně být důslednými a poctivými demokraty – kdo třímá meč, demokratem nebyl, být nemůže, být nechce. Jsem pro rovnost a bratrství, a proto pro práci.“ Masaryk, *Naše nynější krize*, s. 258.

⁷¹⁵ Suchý, *David.*, s. 38.

⁷¹⁶ Ibid., s. 39.

⁷¹⁷ Ibid., s. 27.

⁷¹⁸ Ibid., s. 26.

⁷¹⁹ Ibid., s. 40.

závěrečný rozhovor tím, jak se v něm ukazuje moc erotiky, který oba vede k přestoupení, zapomenutí na svět, hřích a zákon, jako by byl (kromě nietzscheovského odkazu „co šťastným trest a vina“) ozvukem Wagnerova *Tristana a Isoldy*:

DAVID (*s klidem a rozvahou*): A hřích a provinění?
BATŠÉBA: Když ty mi v oči zříš, díím směle, že jich není!
DAVID: A muž tvůj?
BATŠÉBA: Mrtev jest!
DAVID: A Bůh tvůj?
BATŠÉBA: Tys můj Bůh!
DAVID (*se k ní sklání s vroucím nadšením a pevnými pažemi ji zvedne do svého náručí*):
Bud' zdráva královno! Ty vtělení mých tuh,
sne sladký duše mé a matko mého syna,
jenž vzejde z objetí, jež těla naše spíná,
co dědic krásy tvé a dědic síly mé!
Bud' zdráva, královno! Co šťastným trest a vina?
Jsme šťastni, šťastni jen a nic víc nevíme!
(*Dlouhé a vášnivé objetí*)⁷²⁰

(Všimneme si tu také odkazu na Pannu Marii v tom, jak David Batšébu zdraví, což se podobá „Salve Regina“, i toho, že ona ho označuje za svého Boha. Vzpomeneme si také na to, Ježíš byl potomkem z rodu Davidova. Jinak řečeno, kromě zmystičtělé erotiky tu jde o jejich dítě jako budoucího spasitele, význam toho ozřejmím v závěru.)

Když se král David v Bibli dopustí cizoložství a dozví se od Betsabé, která se vrátí domů, že počala, pošle pro jejího manžela Uriáše, který bojuje ve vojsku vedeném Joábem. Když za ním Uriáš přijde, David ho posílá domů, aby tím zakryl svůj hřích. Uriáš to však odmítne a spí u vrat královského domu. David si ho nechá zavolat a ten mu vysvětluje, že to neučiní, protože nemůže spát se svou manželkou, když všichni kdo slouží Davidovi, spí na bojišti ve stanech, stejně jako je ve stanu Archa úmluvy. Jinak řečeno, asi se nechce nechat Davidem obelstít a poukazem na Archu úmluvy („Truhlu Boží“) Davidovi také připomíná přestoupení Božího zákona, které on sám nechce krýt. David ho opije, avšak ani tehdy Uriáš nejde spát domů. Když David vidí, že se mu Uriáše nepodaří přimět k tomu, aby se vrátil domů, napíše list veliteli svého vojska Joábovi: „Postavte Uriáše proti bojovníkům nejsilnějším; mezi tím odstupte nazpět od něho, aby raněn jsa, umřel“ (2 Sam 11, 15). A Uriáše pošle s tímto listem zpět k vojsku. Joáb rozkaz splní a Uriáš je zabit. Když se to Betsabé dozvídá, manžela oplakává. David pro ni pošle a nastěhuje ji do svého domu, kde mu ona porodí syna., „Ale nelíbilo se to Hospodinovi, co učinil David.“ (2 Sam 11, 27) Za Davidem proto přichází prorok Nátan, který mu připomíná jeho přestoupení nejprve jímavým podobenstvím o boháčovi, který měl mnoho volů a ovcí, nicméně když k němu přišel

⁷²⁰ Ibid., s. 41–42.

pocestný, nepohostil ho jednou ze svých ovcí, nýbrž ovcí, kterou vzal chudákovi, který měl než tu jednu ovci, o níž se celý život vroucně staral. Davida tento příběh popudí a na boháče je rozezlen: „Živť jest Hospodin, že hoden jest smrti muž, kterýž to učinil. Ovečku také tu zaplatí čtvernásobně, proto že učinil věc tu, a nelitoval toho“ (2 Sam, 12, 5–6) Nátan mu však objasňuje, že on je tím boháčem, a Hospodin skrze Nátana pak promlouvá o Davidově trestu: „Protož nyní neodejdet' meč z domu tvého až na věky, proto že jsi pohrdl mnou, a vzal jsi manželku Uriáše Hetejského, aby byla žena tvá. Takto praví Hospodin: Aj, já vzbudím proti tobě zlé z domu tvého, a vezma ženy tvé před očima tvýma, dám je bližnímu tvému, kterýž spáti bude s ženami tvými, an na to každý hledí. Ačkoli ty učinil jsi to tajně, já však učiním to zjevně přede vším Izraelem a všechněm známé.“ (2 Sam 12, 10–12) Oním mečem se míní boje a zabíjení mezi Davidovými potomky a s Davidovými ženami bude spát jeho syn Absolon (2 Sam 16, 22). David pak vyznává své hříchy, přičemž se dozvídá, že ty nebudou trestány jeho smrtí. Zemře však syn, kterého porodila Betsabé. David se, když je dítě nemocné, modlí a postí s nadějí v Hospodinovo smilování. Když dítě umře, svůj půst ukončí, jde za Betsabé, spí s ní a ta mu později porodí syna Šalomouna.

Suchý ve druhém a třetím dějství svého *Davida* používá většinu z uvedených motivů, jen je jinak podává a místy i jinak pořadá. Uriáše se David spíše ptá, proč nejde domů, než aby ho tam posílal a dopis pro Joába mu, byť po určitém vnitřním boji, dává dřív, než se dozví, že Batséba je těhotná. Chce se tedy spíše hned zbavit soka v lásce nežli zakrýt svůj hřích. O Davidově hříchu si beztak všichni kolem, zejména Davidovy ženy, povídají. A stejně tak je o něm přesvědčený i Uriáš, který ho vyčetl z chování Batséby. Uriáš to chápe jako svévoli mocného (pána), které se on jako v zásadě bezmocný (otrok) musí podvolit, s hořkou ironií to vysvětluje Banajášovi: „jsme všichni nízká sběř. Dí: pojdi, pojdeš, zab / a zabíjíš. Je král a ty jsi pouhý rab! / Ať žije David král!“⁷²¹ Je třeba říct, že Batséba takovoto chování od Davida očekávala, jak jsme však viděli, on s ní tak nejednal, ba naopak. Také většina z Davidových manželek vidí (snad ve shodě s Nietzsche) Davidovo přestoupení jako výraz toho, že „silný na všechno má právo“.⁷²² Davidovy ženy to však míní především tak, že král se nemusí obávat Božího trestu za svůj hřích, neboť Jehova: „jak každý jiný bůh je k prosbám slabým hluch / a laskav k mocným jen!“⁷²³ Davidovy ženy, z nichž některé byly a snad zůstaly modlářkami tak chápou boha jako nástroj k ujařmení lidu, což je vlastně moderní myšlenka, k níž se ještě dostanu. Takovoto představy o Bohu ovšem neodpovídají Bohu,

⁷²¹ Ibid., s. 45.

⁷²² Ibid., s. 51.

⁷²³ Ibid., s. 53.

kterého například chválí v první knize Samuelově Anna/Hana/Chana (a po ní dosti podobně v Magnificatu Panna Maria):

Nemluvtež již více hrdě, a nevycházej z úst vašich slovo pyšné; nebo Bůh silný vševědoucí jest Hospodin, a usilování jeho jemu nepochybují.
Lučičště i silní potříní jsou, a mdlí opásání jsou silou.
Sytí z chleba jednájí se k dílu, a hladoví přestali lačněti, tak že neplodná porodila sedmero, a kteráž mnoho dětí měla zemdlena jest.
Hospodin umrtvuje i obživuje, uvodí do pekla i vyvodí.
Hospodin ochuzuje i zbohacuje, ponižuje i povyšuje.
Nuzného vyzdvihuje z prachu, a z hnoje vyvyšuje chudého, aby je posadil s knížaty, a stolicí slávy dědičné jim dal; nebo Hospodinovy jsou stěžeje země, na nichž založil okršlek.
Ont' ostříhá noh svatých svých, ale bezbožní ve tmě umlknou; nebo ne v síle záleží síla člověka.
Kteříž se protíví Hospodinu, setříní budou, na takové s nebe hřímati bude. Hospodin souditi bude končiny země, a dá sílu králi svému, a vyvýší roh pomazaného svého. (1. Sam 2, 3–10)

Příjemcem Božích milostí, o nichž tu mluví Anna, byl také biblický král David. Suchého Davida vedla naopak k překročení Božího zákona snaha ukázat, že sílu musí člověk najít v sobě a nikoli se spoléhat na silného Boha. Jediná z Davidových manželek, která věří, že David bude potrestán je Saulova dcera Míchol: „Vždyť hřešit beztrestně, byť sebevíc byl smělý, / ni král sám nemůže, ni král sám v Israeli!“⁷²⁴ Spíše než víra a zbožnost je však v jejích slovech pomstychtivost. Míchol je u Suchého stejně jako v Bibli stížena neplodností, chtěla by však porodit královského syna (k čemuž se také v úvodu díla snaží lstivě přimět Banajáš, který se podobá Davidovi vzhledem) a žárlí tedy na Batšébu. V Bibli je její neplodnost vysvětlena jako trest za její pýchu a opovržení Davidem, když považovala Davidovo „plesání“ před Hospodinem za nedůstojné krále („Stalo se pak, když truhla Hospodinova vcházela do města Davidova, že Míkol dcera Saulova vyhlídala z okna, a viduci krále Davida plesajícího a poskakujícího před Hospodinem, pohrdla jím v srdci svém.“ 2 Sam 6, 16) Suchý na tento důvod její neplodnosti nepoukazuje, ona sama neplodnost označuje toliko za kletbu, nicméně její pýcha a povýšenost královské dcery je v *Davidovi* silně přítomná. Víra samotné Míchol a důvěra v Boží pomoc není příliš pevná, mluví o tom sama, a v její promluvě je právě odkaz na Annu, z jejíž děkovné modlitby jsem citoval: „Po léta do Silo v chrám nosila jsem dary / a lkala o syna. Však Bůh náš jest již starý. / Když žena Elkana tam přišla před lety... / tu mocnou vůlí svou Bůh šel jí v ústrety, / pláč její vyslyšel a Samuel byl počat. / Dnes Bůh je starý již. Co platna oběť ročat, /co vína úlitby a chlebů oběti.“⁷²⁵ Prorok Nathan pak Davidovým ženám říká, že před Bohem světské hierarchie neplatí a že panovníkovi se může postavit každý, kdo je sám bez hříchu: „Z vás každá, každý zde, kdo v sobě zcela jist: „Kdo smí být proti němu? / Z vás každá, každý zde, kdo v duši své je čist, /

⁷²⁴ Ibid.

⁷²⁵ Ibid., s. 15.

z vás každá každý zde, kdo sobě zcela jist, / že žil jak zákon chce! Však je tu někdo taký?⁷²⁶ Zatímco v Bibli Nátan zvládl vše v jedné návštěvě Davida, Suchý dělí úlohu proroka do dvou výstupů. V tom prvním (ve druhém dějství) přichází Davida a vlastně celý jeho dům varovat, že Hospodin vidí všechny hříchy a žádný nebude nepotrestán ať již je mocenské postavení hříšníka jakékoli, a vyzývá všechny jako správný starozákonní prorok k pokání; v tom druhém (ve třetím dějství) s Davidem moudře rozmlouvá. David v prvním výstupu na Nathanovo varování nehledí, tedy přinejmenším to nechce dát znát, protože jejich rozhovor není soukromý, svůj hřích před ním popírá a naopak zdůrazňuje své zásluhy, „že bázni Jehovy naučil David svět!“⁷²⁷ Nathan v tom však, vlastně ve shodě s výše zmíněným Davidovým snem o velikosti, vidí především královu pýchu a nikoli službu Bohu, Davida vyzývá: „Však pohleď v duši svou! Jen když je velký David, / zda velký Jehova je také, Hospodin, / to je ti lhospojno i knězi, jenž tvůj stín.“⁷²⁸ Přestože David Nathanovy výtky odmítá, je jím zaujat podobně jako byl Dykův posel zaujat Tomášem Rohem či Nietzscheho člověk vůle k moci asketickým mnichem. Když Nathan odejde, David o něm říká: „Je čist... Kdo jest jak on? Lid vše by dal mu rád, / však on jde v cárech, bos a snáší horko, hlad... / Je cosi velkého, co doutná v jeho hrudi, / co překonává hněv a soucit, obdiv budí. / Necht' dále svoboden sní veliký svůj sen / o lidu bezhříšném, necht' sní jej nerušen!“⁷²⁹ David je rozmluvou s Nathanem však nalomen a v soukromí ho pronásledují pochyby svědomí, zejména kvůli tomu že Uriáše posílá na smrt. To se s ohledem na biblického Davida vůbec nelíbilo Čapku-Chodovi: „O svědomí nemůže býti u Davida i podle královských knih bible ani řeči. Krvavý, bezohledný a rafinovaný despota, podle potřeby i svatoušek David, zchytralý diplomat, mstivce první třídy, ani okamžik nepocítil hnětu nad zločinem, jehož se dopustil na Uriášovi; v Písmě musí Nathan přijít, aby vzbudil v něm lítost nad jeho činem, a nepodaří se mu to ani jeho hmatavým podobenstvím o ovečce, ale teprve strašný vzkaz Hospodinovy pomsty uvrhne jej na koleno i v bibli.“⁷³⁰ Nicméně i u Suchého výčitky Davida částečně opustí, tedy přesněji on je schopen je lépe nést, když se dozvídá, že Batšéba je těhotná, a on si nietzscheovsky přitakává. Nietzscheovské však možná není, když o sobě mluví jako o slabém (to ale především znamená, že je slabý vůči érotu): „ač vím, že zhřešil jsem a každá, každá vina / že trest má vzápětí, přec zase chabá třtina,⁷³¹ / dnes kdybych Batšébu měl uzřít teprve, /

⁷²⁶ Ibid., s. 55.

⁷²⁷ Ibid., s. 58.

⁷²⁸ Ibid., s. 59.

⁷²⁹ Ibid., s. 61.

⁷³⁰ KMČ, „Divadlo“, s. 445.

⁷³¹ To je snad odkaz k Izajášovi, který o Spasiteli píše: „Třtiny nalomené nedolomí, a lnu kouřícího neuhásí, ale soud podle pravdy vynášeti bude.“ (Iz 42, 3) Můžeme to tedy také číst jako Davidovo přiznání slabosti hříšníka,

přec zas bych jednal tak jak tehdy, po prvé!“ Poté přiznává, že nemá vůli ani moc osud již změnit, což tu především znamená, že nechce, také proto, že by veřejným pokáním snížil svou královskou důstojnost (to je však znovu nebiblické): „Je pozdě však, vždyť teď již nejsem jeho [tj. osudu] pán. / Zda střelu zřel jsi kdy, že v pokřik uhnula by? / Jsem teď již divák jen. A malomocný slabý.“⁷³² Je to vlastně také poznání tragického hrdiny o tom, že jeho minulé rozhodnutí jednak omezují rozhodnutí přítomná a jednak mají důsledky, které již nemůže změnit. David tedy Uriáše pošle na smrt.

Davidovo cizoložství s Batšébou v Bibli nepřineslo toliko plody tělesné (narození dítěte, které pak zemřelo a pak také narození Šalomouna) nýbrž i plody duchovní. Mám tu na mysli jeden z nejmocnějších kajících žalmů, 51 (ve Vulgátě 50) tedy *Miserere*. A zdá se, že k němu vyzývá Batšéba Davida trápícího se vlastním hříchem (smrtí Banajáše a Uriáše), na počátku třetího dějství v jejich následujícím rozhovoru:

BATŠÉBA: Vznes ducha svého výš a volej k pánu zas!

DAVID: Bůh mne neslyší.

BATŠÉBA: Však slýchával tvůj hlas,

Když v žalmech bolestných jsi vyléval svou duši!⁷³³

Davidova malověrnost či rovnou náboženská skepse nám uvádí téma Boha a života s Ním či bez Něj, které se vine celým třetím dějstvím. Dá se říct, že Suchý v něm mimo jiné podává různé důvody, pro ono Masarykovo přesvědčení, že člověk bez Boha žít nemůže a sám se zničí.⁷³⁴ Prvním z nich je život bez víry v Boží milosrdenství, kdy člověk stojí sám vůči soudům vlastního svědomí. David to vyznává Batšébě:

Však zhřešit jako já! V mé duši temno dusné
již bude navždycky a bude těžší pout.

Sám musíš soudit se... a onen vlastní soud

je stokrát přísnější než lidské, boží soudy.

Je možno všelijak si získat lidské bloudy

a boha uprosit... však nelze uprosit

své vlastní svědomí a vlastní viny cit.

Krev, kterou prolíješ, lpí navždy na tvé dlani,

na skrání dětí tvých tak jako na tvé skrání!⁷³⁵

David se pak ve svém zoufalství propadá stále hlouběji, když mluví o jejich nemocném dítěti, hříších jeho ostatních dětí (tak jak byly biblickému Davidovi prorokovány Nátanem, týká se

který si uvědomuje, že se bez Božího milosrdenství neobejde.

⁷³² Suchý, *David*, s. 64.

⁷³³ *Ibid.*, s. 72.

⁷³⁴ Srov. například: „Lenauův Faust ztrácí své postavení ve světě vnějším a pořád více a více se omezuje na svůj vlastní svět subjektivní a ten právě, jako lidé všichni, nesnese – počíná, jak Lenau praví, sám sebe ohryzávat, až se zničí.“ Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, s. 166–167.

⁷³⁵ Suchý, *David*, s. 73. Poslední dva verše, jsou odkazem na Bibli: „Nebo já jsem Hospodin Bůh tvůj, Bůh silný, horlivý navštěvující nepravost otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří nenávidí mne. (2 M 20, 5)

to zejména jeho dcery Tamar a synů Amnona a Absolona, ten první se se sestrou dopustil incestu a ten druhý ho za to zabil), které on vše vidí jen jako důsledky jeho hříchu. Davidovi jen částečně pomáhá láska Batšéby a vědomí, že ona chce nést břemeno utrpení s ním. Tedy před tím, než na scénu znovu vstoupí prorok Nathan. Ten nejprve tvrdými slovy vyzývá oba k pokání, Davidovi také vytýká jeho předchozí pýchu. Když se však dozvídá o tom, že David zabil (či přesněji nechal zabít) Uriáše, (což jeho biblický předobraz samozřejmě věděl), je naopak naplněn lítostí a říká dokonce, že kdyby to bylo možné, vzal by Davidův trest a vinu na sebe. Překvapenému Davidovi to pak vysvětluje s tím, že národ potřebuje přesně takového krále, kterým David byl, když lidu sloužil a jeho síla spočívala v tom, že byl vzorem ctnosti, držel se Božího zákona a nebyl obtížen žádným proviněním:

Že třeba, silného by krále národ měl!
Král má být bez viny, neb zeslabuje vina
a chabne ona páž, jež o milost se vzpíná.
Ba lidu silného je třeba krále dát.
A ty, ty silen byls až po svůj hříšný pád,
dokavad děsný hřích tvé nepodlomil síly.
Těž tvoje pokání, jež těžce skrání ti chýlí,
je síly projevem. Mně jsi jím dokázal,
Žes lepší, větší všech, že budeš jím i dál,
že budeš s úkol ten, jenž krále čeká v Judě.
Mně sladký byl tvůj pláč, jenž zrak ti barvil rudě,
že smýval vinu tvou, tě činil schopna zas
za cílem velkým jít, jenž již ti bled a has,
tím: králem velikým být velikého lidu!
Chtěl zřít jsem slávu tvou a žel, zřím tvoji bídu.
A v hrůze tak se ptám: Je věřit možno dál,
že budeš takový, jak má být pravý král?
Že budeš silný zas?⁷³⁶

Že tu Nathan nemluví ani tak jako Boží sluha, jemuž by mělo jít především o Davidovo usmíření s Bohem, nýbrž spíše jako ten, jemuž jde zejména o rozkvět národa, jež mu podle něj nejlépe zajistí silný, tj. především ctnostný vůdce se vysvětlí vzápětí. Když totiž David lituje, že se mu již nepovede uskutečnit jeho cíl, „jak lidu Boha dám a zákon dobra, krásy,⁷³⁷ Nathan nad tímto převrácením vztahu zbystrí. A Davida se potom, co pošle Batšébu pryč, přímo ptá, zda věří v Boha. Ten odpovídá, že jeho víra byla nejprve vlastně udržováním tradice; to je zachováváním úcty k víře jeho předků. Boha začal hledat, až když poznal vlastní slabost, a neměl se o co opřít, jinak řečeno, když ho trápily výčitky svědomí. Avšak nenašel ho. A to, že ho Bůh po jeho hříchu nezasáhl bleskem, ho vede k úvaze, že možná není. To je pochopitelně trochu dětinské či pověřivé. Na to Nathan poněkud překvapivě s „bolestným

⁷³⁶ Ibid., s. 85.

⁷³⁷ Ibid., s. 85.

smutkem“ přiznává:

Ne, není Jehovy!

(Poté však již klidněji)

Kde bytost hledáme, jen pojem odpoví!
My dáváme mu tvar... a lid pak se mu koří.
Lid, který vzrůstí má jak písek na dně moří,
ne, že tak chce to Bůh, však my že chceme ten lid
lepším i šťastnějším a silným učinit!
Učinit lepším jej a slavným v širé dáli,
lid onen vychovat jest úloha tvá, králi!
A té-li ujmeš se, Bůh dá ti sílu zas,
Bůh bude štítem tvým a bude chránit nás,
naučí vládnout tě a také ovládat se,
neb pevný, síly pln náš musí býti vládce.⁷³⁸

Jak tomu však rozumět? Je to vlastně určitá forma negativní teologie. Bůh je jako bytost nepoznatelný, nebo bytostí vůbec není, a tak vlastně není Jehovy. Bůh je toliko pojem a to jak dodává Nathan o něco dál „pouhý pojem lidský, /ať pojem Abrama či pojem Mojžíše / však že je pojem jen, i čist je nejvýše.“⁷³⁹ Jinak řečeno veškerý lidský pojem o Bohu je toliko lidský, a tedy omezený ve srovnání s pojmem Boha, který je nejvýše čistý a tak vlastně prázdný. To však, ale otevírá prostor pro jistou manipulaci s tímto pojmem, tedy že bude nějak vykládán a budou mu dávány určité významy, které ho tak budou v jistém smyslu „znečišťovat“. K tomu vlastně zcela nepokrytě později vyzývá Nathan Davida: „Jdi, vezmi otěže zas v ruku, mocně tuhou / a vládni! I sám Bůh být musí jen tvým sluhou, / a podříditi se, kde vskutku dobro chceš.“⁷⁴⁰ Otázka, která nad těmito slovy vyvstává, pochopitelně je, odkud se pak tento pojem dobra bere, a zdá se, že jen z individuální vůle, ale to by pak nebylo „vskutku dobro“. Úkolem vůdce, jakým má být David, nicméně je, jak ho k tomu Nathan vyzývá, vytyčit lidu pojem Boha jako ideál a úběžník jejich aspirací, k němuž vůdce má lid vést. Vlastně se to blíží tomu, jak Kant vymezil Boha jako jednu z regulativních idejí, které nejsou dokazatelné, jsou však pro rozum nezbytné. U Suchého je Bůh nezbytný nikoli pouze pro rozum nýbrž pro život sám a lidskou duši v něm. Podle Nathana je pojem Boha „třeba lidu“, neboť „sám se neubrání, / však musí bráněn být, ať Bohem či tvou dlaní.“⁷⁴¹ Pojem Boha tedy dává lidskému životu nejen smysl nýbrž i sám základ, je v žití oporou, nenechává člověka samotného. Jisté aspekty toho popisuje sám David zdrcený Nathanovou (zdánlivě?) skeptickou řečí: „Tys nechtě, dobil mne! Dřív aspoň byl kdos v přítmi, / kdo mohl trestati, však také odpouštět, / kdo mohl pomoci, když zavolal ho ret! / Teď, kdyby duše má se usoužila zpola, / již nikdy nikoho se

⁷³⁸ Ibid., s. 87.

⁷³⁹ Ibid., s. 88.

⁷⁴⁰ Ibid., s. 89.

⁷⁴¹ Ibid., s. 88.

vůbec nedovolá... / a to je nejkrutší.“⁷⁴² Nathan naopak plísni Davida za sobectví a nabádá ho k tomu, aby si uvědomil, že je „částí celku pouze“, a o tento celek, tedy národ, jde především. A z něj má David jako jeho morální vůdce také čerpat útěchu a národ nakonec, dává jeho individuálnímu snažení význam, neboť jeho existence a význam přesahuje existenci a význam jednotlivce.⁷⁴³ Pozoruhodné je, že částí Davidova vedení, má být podle Nathana, asi také již zmíněný 51. Žalm, což vlastně dovysvětluje ony osobní pojmy Boha Abraháмова či Mojžíšova, o nichž mluvil Nathan předtím. Ty jsou výrazem touhy po Bohu, rozhovoru a smíření s Ním (a skrze to také smíření se sebou samým), kde Bůh není nějaká vnější (spravedlivá či milosrdná) moc, nýbrž je pojmenováním pro určitá hnutí v lidském nitru, které se v Žalmech odrážejí. A nadto výrazy, které nacházejí odezvu v nitrech druhých lidí a tak dokážou povzbudit jejich víru a dát jim naději:

Hle, zhřešils... nehřeš již!⁷⁴⁴ Však ať jsi čist či nečist,
žalm jeden, pravnukům jež bude možno přečíst,
žalm onen zůstane a vírou nasytí
tisícůtisíce, v nich naděj roznítí.
A jeden onen žalm víc vykonatí může
než Bůh sám, kdyby byl! Jen přilnout k lidu úže
a vlastní bolesti co jsou pak člověku?
Jak dlouho budeš žít? Však z věků do věků
dál bude národ žít! Zda bedný byl či šťasten,
co na tom za sto let? Však má-li národ v čas ten
být silný, šťastný být, již dnes má veden být
a dnes již nízkosti má štítiti se lid.
Jdi vezmi otěže zas v ruku mocně tuhou,
A vládni. [...] ⁷⁴⁵

Je pozoruhodné, jak se obraz vůdce, kterým se podle Nathana má David stát, blíží obrazu vůdce, kterým byl Masaryk. Tedy morální vůdce a vychovatel, jenž vedl lidi k tomu, aby se povznegli z nízkosti k mravní ušlechtilosti, a sám jim v tom šel svou čistotou příkladem⁷⁴⁶. Kromě toho je také vedl k tomu, aby hleděli na svůj život a život svého národa pod zorem věčnosti. A vlastně jim také dal Boha, když jim vyložil/vytvořil smysl jejich dějin a úlohu národa danou mu Prozřetelností. Kromě toho Čechům, když se opíral o dědictví české reformace, určitým způsobem oživil víru jejich otců. Masaryk se také s Nathanem shodoval

⁷⁴² Ibid.

⁷⁴³ Hilbert to komentoval tak, že Suchý „vkládá mu do úst nacionalism zcela nedávného ražení a pojem krále, jenž je asijskému pojetí zcela cizí.“ „David“. ,s. 9. Potíž s tím, co tvrdí Hilbert spočívá v tom, že moderní nacionalismus je založený na Herderovi, který své pojetí národa vzal víceméně ze Starého Zákona.

⁷⁴⁴ Nathan tu mluví jako Ježíš, který říká cizoložníci: „Aniž já tebe odsuzuji. Jdiž a nehřeš více.“ (J 8, 11)

⁷⁴⁵ Suchý, *David*, s. 89.

⁷⁴⁶ K čistotě nabádal Masaryk například následovně: „Není humanity bez čistoty, čistota jediné a trvale zabezpečuje rovnost a volnost těla a ducha všech, čistota je zárukou volnosti, rovnosti a bratrství, čistota je základní požadavek programu skutečně sociálního, lidového, čistota musí být základní požadavek demokraticismu mravního, bez něhož všecek demokraticismu politický a sociální je nemožný.“ Masaryk, *Naše nynější krize*, s, 238.

v tom, že člověk/lid sám bez Boha nemůže být a navíc i v tom, že mu nešlo o zjevené náboženství ani organizované náboženství nýbrž o osobní víru, svědomí a mravnost. A takto Boha vlastně i Čechům vykládal. Masaryk ale nebyl tak skeptický jako Nathan. Toho se asi celkem bezděčně dotknul ve své kritice promluv této postavy Kodíček: „Celá řeč Nathanova se všemi žvasty o ‚skepsi‘, o nevěře v Boha, o nutnosti víry pro národ a celý ten jezuitsko-voltariánský aparát vyvrací jediný dvanáctý verš 51. žalmu: ‚Srdce čisté stvoř mi, ó Bože, a ducha přímého obnov u vnitřnostech mých.‘ Kdo takto zpívá, mohl být ušetřen všech chytristik a nesporně dramatická síla jeho postavy byla by zvítězila.“⁷⁴⁷ Kodíčekův „jezuitsko-voltariánský aparát“ představuje odkaz k té kapitole *České otázky*, v níž Masaryk kritizuje pro „indiferentismus“⁷⁴⁸ český liberalismus a jednoho z jeho představitelů obzvlášť:

Ne-li otcem, tedy hlavním představitelem nepěkného toho liberalismu byl Jungmann. [...] Pravidlem této wielandovsko-voltairovské filozofie bylo Jungmannovi: „Já nevěřím v čerta, ale rád jsem, že v něj věří můj krejčí, aspoň mne neokrade“ Touto větou z Voltaira dal Jungmann heslo všem svým následovníkům.

Jungmann důsledně v tomto duchu krejčovské víry filozofoval. K otázce, co činit mají rozumnější kněží, souhlasící s Voltairem, Jungmann odpovídá: „Tučných obroků odřící se a s nouzí hodovati? Darmo, hlupáci naleznou se na místě jich, tudíž toho žádati nikdo nemůže.“ „Nezbývá jim nic, než ukrýti pravdu pro sebe a světu podávati, čeho žádá. Vult mundus decipi, ergo decipiatur. Jesuitské pravidlo.“⁷⁴⁹

Je však otázka, zda-li Nathan vyzývá Davida k takovému indiferentismu, pokrytectví či klamání lidí, jak to naznačoval Kodíček. Viděli jsme sice, že Nathan Davidovi, říkal, že chce-li vskutku dobro, musí se mu i Bůh podřídit, což je nepochybně pyšné (nadto staví službu lidu nad službu Bohu) avšak nikoli pokrytecké. Jistě, kdyby Suchého David měl takovou víru jako biblický David, nebylo by potřeba Nathana a jeho promluvy, a mohl by rovnou zpívat onen verš z žalmu, který citoval Kodíček. Tu však David neměl. A Nathan ho tak musel přivést k jinému poměru k Bohu, aby tento verš zazpívat mohl (ačkoli to v dramatu samozřejmě

⁷⁴⁷ Kodíček, „Biblické drama“, s. 3.

⁷⁴⁸ Zastánce tohoto „indiferentismu“ charakterizuje Masaryk v jiném svém díle jako ty, „jimž poslední věci člověka jsou lhostejny, kteří život lidský nedovedou cenit, leda hmotně, ať už věří pouze v peníze a stroje nebo v parlament, vědu, umění, jazyk a cokoli.“ Masaryk, *Jan Hus*, s. 348. Jinak řečeno, tu jde o absenci celkového smyslu, který jen nahrazován toliko partikulární vírou, takže tu vlastně jde o modlářství.

⁷⁴⁹ Masaryk, *Česká otázka*, s. 88–89. Všechny Masarykovy citace jsou z Jungmannových *Zápisů*. Ferdinand Schulz, snad vykládá Jungmanna lépe než Masaryk. Jungmann mu především není zdrojem mravního pohoršení: „Propracovav se k takovému vznešenému ponětí božstva, Jungmann s blaženým poklidem a s neúplnější snášenlivostí shlíží na všeliké obřadnictví, kteréž na této zemi se provozovalo a provozuje pro uctění jeho. Opírá se o zkušenost, že ne všichni lidé dospěti mohou k tomuto poznání pramenu vši jsoucnosti a proto ve své obraně Voltaira praví, že jeho [theistické] učení byť nejzdravější bylo, vůbec vyznávati bylo by netoliko nebezpečno, an lid obecný nesnadno víru mění, a jakož pohanstva krvavým bojem zastával, tak že by i křesťanství hájil; alebrž i škodno, protože sprostřák pozbuda víry v peklo i v nebe a nemaje vzdělanosti mravní, svým žádostem celou uzdu by popustil. Při té příležitosti opakoval i slova Voltairova podobného smyslu: ‚Já nevěřím v čerta, ale rád jsem, že v něj věří můj krejčí, aspoň mne neokrade.‘“ Ferdinand Schulz, *Josef Jungmann*, Praha, Spolek pro vydávání laciných knih českých 1873, s. 119. Nejde tu tedy o žádné pokrytectví či blahosklonnost, ale o snášenlivost a život v pokoji s druhými.

nikde nedělá). To však neznamená, že kdyby ho zpíval, že by tím chtěl jakkoli oblbovat lid, naopak touha po čistém srdci je u něj upřímná, třebaže to se mu nakonec nedostává Boží milostí, nýbrž se musí takříkajíc očistit sám. Účinky Nathanova působení se v Davidovi brzy projeví.

David totiž podobně jako Dvořákův Přemysl (a vlastně i Ibsenův Brand) nalezne Boha ve svém nitru: „Teď vidím teprve, že jest Bůh, jest, Bůh živý, / Bůh velký, všemocný a nejvyšš spravedlivý! / A víš kde sídlí on? Zde! V srdci každého!“⁷⁵⁰ A nepřekvapí, že tohoto Boha, kterého pojmenovává jako „touhu žít“, našel, když se dozvěděl o tom, jež jeho syn Absolon, chce ukořistit jeho trůn. Je to tedy vůle k životu či dokonce vůle k moci, která podle Nietzscheho roste odporem? Když tohoto Boha popisuje podrobněji, mluví znovu dost podobně, jako mluvil Dvořákův Přemysl i Brand (a navíc si podobně jako Přemysl obléká královský plášť): „Já Bohu teprve dnes v zrak prvně pohléd v žase, / když, zdrcen, v duši svou jsem vlastní pevně zřel. / Tam sídlí, vševládný a mocný! Nepřítel všech malých, sobeckých a přítel velké snahy! / I půjdu cestou svou a nevykročím z dráhy / z té, kterou sám a sám jsem v sobě vytyčil! / že pykal jsem a zvlášť, že velký je můj cíl, / je zapomenut hřích.“⁷⁵¹ Teprve svým překročením se dobral David autonomie, o níž mluvil před ním. Jinak řečeno teprve překročením a pokáním za něj, se pozvedl k velikosti a stal se vůdcem. A i když se dozvídá, že dítě, které se narodilo z jeho cizoložství s Batšébou zemřelo, nijak ho to nezlomí. Naopak, je odhodlán nemyslet na sebe a vést lid a sloužit mu tak, jak ho k tomu vyzýval Nathan. Když říká, k čemu chce lid vést, promlouvá znovu jako Dvořákův Přemysl zejména k soudobým divákům/čtenářům dramatu. A jeho promluva snad také obsahuje masarykovská echa (počtem malý národ nikoli však jeho ideály, úloha práce, mravní velikost národa a nikoli jeho dobyvačnost atd.) A znovu tu také můžeme vidět paralelu Batšéby s Pannou Marií, neboť ta má lidu zrodit spasitele, který bude božštější než sám král David:

Bol vlastní potlačím. Čím dýše země širá,
je nadál život můj. A slyšíš, onen lid,
jejž ty miluješ, má v skutku velkým být,
ne počtem územím, však svými ideály,
má býti vědom si, že nad všemi je králi,
že všechna jejich moc jen z něho pramení,
že práci ve zlato lze měnit kamení
A v pravý zemský ráj i pouště písek žhavý.

Ó ano Nathane, to, co ti král tvůj praví,
je slib a přísaha, že lid ten povede
ne, aby před ním snad se trásli sousedé,
však tak, by schopen byl svůj naplniti úkol:

⁷⁵⁰ Suchý, *David*, s. 94.

⁷⁵¹ *Ibid.*, s. 100.

jít stále vpřed a výš, cíl nehledati vůkol,
jej hledat v ěadrech svých, zřít v dobru velikost!
Má lid být veliký, že nízkosti je prost
a k tomu vésti má jej jeho král a vládce
a proto Batšébě se skloňte, jeho matce.
Neb ta mi syna dá, jenž vládnout bude vám
líp nežli mohl jsem a dovedl jsem sám.
[...]
Slout bude Salomon,
Jedidja, Bohumil! A vládnout bude on
Jak nikdo dosavad! Bylť David sláb a chorý
a neznal rozřešit vždy vlastní duše spory.
Syn jeho rozřeší je všechny v srdci svém
a vzejde národu jak světlý paprsk zory...⁷⁵²

Zdá se tedy, že podle Suchého Češi na svého skutečného spasitele teprve čekají. (To je další paralela s Dvořákovým *Knížetem*, kde se poslední Přemyslova slova týkají jeho syna; kníže svou matku vyzývá: „Zpívej mu, že bude knížetem, který se opře o tyto meče.“)⁷⁵³ A má to být spasitel, který bude ztělesňovat moudrost (ať již jako Šalomoun či Ježíš Kristus). Přičemž dědictvím z otce bude Davidova odvaha vykročit k velikosti, tedy do neznáma, za všechno konvenční a dosud představitelné, stejně jako odvaha nést odpovědnost za překročení, kterých se na této cestě dopustí, jakož i vědomí vlastní slabosti. Proto tu nejde o žádnou libovůli, plynoucí z moci, kterou tento otec má, a která by ho opravňovala činit cokoli. Takovým vůdcem mimo dobro a zlo, který by druhých používal jako prostředků, David nakonec být odmítá (je to zřejmé v jeho rozhovoru s Joábem, když David říká o Uriášovi, za jehož smrt je odpovědný: „Byl člověk především.“)⁷⁵⁴ Dědictvím z matky bude u tohoto spasitele věrná a nesobecká láska, která je ochotna přinášet oběti a tedy trpět (což je vlastně případ Batšéby a jeden z významů Panny Marie jako jejího předobrazu). A definice moudrosti jako dítěte vzešlého ze spojení odvahy k velikosti a věrné lásky ochotné přinášet oběti rozhodně není povrchní.

⁷⁵² Ibid., s. 101–102.

⁷⁵³ Dvořák, *Kníže*, s. 101.

⁷⁵⁴ Suchý, *David*., s. 92.

František Langer: *Svatý Václav* (1912); František Zavřel: *Boleslav Ukrutný* (1919)

Asi se nelze divit tomu, že autoři děl, jimiž se budu zabývat v této kapitole, interpretovali postavu sv. Václava ve vztahu k Masarykovu humanitnímu ideálu obecně a k českobratrství konkrétně. Langerovo i Zavřelovo drama se tím spojuje jak s Dykovým *Poslem* tak i Dvořákovým *Knížetem*. Otokar Fischer o Langerově počínu píše: „Pan Langer odvážil se smělého pokusu: navrátil se k běžné národní tradici o patronu českého království a nicméně vnáší do heroické legendy moderní nazírání. Vyhledává skrytou sílu, která hýbe národem, a obhajuje přece svého osobního pojetí. Obnovuje motiv, který až do únavy bývá variován v našich historických hrách, luští totiž problém českobratrský ‚neodpírat zlému‘, líčí slovansky měkkého hrdinu.“ Z tohoto obehnaného a, jak Fischer dodává, „nedramatického námětu“, se však podle něj Langerovi podařilo „vykřesat jiskru; přeměnit idylickou psychologii v dramatický motiv, z úvah o národním charakteru vytěžit tragiku.“⁷⁵⁵ Podobně postihuje Langerův originální vklad do rámce (zejména Palackého) historického výkladu dějů spjatých se sv. Václavem, také Jindřich Vodák. Langerovo pojetí podle něj vyniká „základní myšlenkou“, která „představuje „něco tak krásného, jak toho předním nebylo“. Langerův Václav měl být podle Vodáka „skutečným národním i dramatickým hrdinou. Vystupuje jako uvědomělý vladař s určitým programem, jež hodlá provést se vši rozhodností. Vytkl si za cíl vytvořit nový národ mírných, vlídných lidí, klanících se světlým, laskavým božstvům. Svatá říše božího ducha (třetí říše Ibsenova) má vzniknout, taková, aby v ní nebylo krutostí, bojů, prolévané krve, nýbrž jen štěstí a radost z dobra, vespolečné ochrany a pozemské krásy.“⁷⁵⁶ Vodák kromě toho mluví o jisté nedramatičnosti postavy sv. Václava, kvůli níž „naše drama nevědělo a neví dobře, co se sv. Václavem počít.“ Má tu na mysli zejména projevy jeho víry a zbožnosti, jak je známe z legend, a dodává: „Lze připustit, aby drama něčího života záleželo v tom dychtivém, bohabojném usilování o skutky pokory, něhy a milosrdenství? Ne, drama mohlo vzít jen onoho knížete Václava z dějin, politika, jež bojoval s německým Jindřichem Ptáčníkem, zavázal se mu k ročnímu poplatku a zahynul bratrovražednou rukou Boleslavovou.“⁷⁵⁷ Je třeba říct, že postava sv. Václava má větší dramatický potenciál, než jí přiznává Vodák. Kromě soupeření dvou bratrů, které vyústí ve vraždu, jež je součástí zakladatelských mýtů (Kain a Ábel, Romulus a Rémus), a boje Čechů s Němci, o nichž se

⁷⁵⁵ Otokar Fischer, „Repertoární poznámky“, *Česká revue* 6, 1912, č. 3, s. 189–192; 189.

⁷⁵⁶ Nepodepsáno [Jindřich Vodák], „Drama Svatováclavské“, *Čas* 26, 24. 11. 1912, č. 326, s. 3–4; 4.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, s. 3.

zmiňuje Vodák, tu najdeme ještě konflikt mezi pohanstvím a křesťanstvím, konflikt křesťana obecně a křesťanského vládce zvláště mezi duchovním životem a světskými povinnostmi (u Václava jde o konflikt mezi životem knížete a mnicha, nebo jinak řečeno mezi hrdinou a světcem/mučedníkem, světským a duchovním vůdcem). Toto vše nalezneme obsaženo ve svatováclavské tradici od jejího počátku, ačkoliv se jednotlivá podání liší v tom, na co kladou důraz v jednání postav a jejich motivaci. A uvedené konflikty jsou tak či onak přítomny i v Langerově i Zavřelově dramatu.

I.

První legendy nám představují obraz Václava jako vzdělaného, zbožného a ctnostného křesťana, schopného a spravedlivého vládce a statečného a úspěšného bojovníka jak v boji světském tak duchovním. Legendy o Václavovi mluví jako o nadaném a dychtivém studentovi, kterému se dostalo vzdělání na Budči, kam ho poslal jeho otec Vratislav. V první staroslověnské legendě dokonce čteme, že Václavovi se dostalo dvojího vzdělání: „Jeho bába Ludmila dala jej vyučit v knihách slovanských pod vedením kněze, a on si dobře osvojil jejich smysl. Vratislav pak jej poslal do Budče, tam se hoch počal učit knihám latinským a osvojil si je dobře.“⁷⁵⁸ V této legendě a také v tzv. Kristiánovi se dokonce naznačuje, že Boleslav byl alespoň částečně vzdělán podobně.⁷⁵⁹ Podle Gumpolda (a podle na něm založené legendy „Oporet nos fratres“) byl Václav po smrti svého otce za knížete „vyvolen pod zářivou mocí nejjasnějšího krále Oty [historicky by více odpovídalo Jindřicha] – s příznivým souhlasem lidu, ač se sám tomu velmi bránil.“⁷⁶⁰ Podle Kristiána se Václav neujal vlády hned, byl spolu s bratrem poslán velmoži k babičce Ludmile, aby ho vychovávala, než dospěje, což vzbudilo zášť matky, vládychtivé Drahomíry.⁷⁶¹ Václavova nevole stát se knížetem je dána jeho vroucí zbožností, jeho mnišstvím, které se u něj v legendách projevuje již od útlého věku. Dvojí roli Václava dobře vystihuje jeho oblečení: „a jsa ustavičně jako mnich oděvem vlněným oděn, navrchu však zahalen v nejkrásnější roucho knížecí, skvěl se před Bohem i před lidem.“⁷⁶²

⁷⁵⁸ „První staroslověnská legenda o svatém Václavu“, přel. Josef Vašica, in Oldřich Králík (ed.), *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*, Praha, Vyšehrad 1969, s. 54–57; 54.

⁷⁵⁹ „Mnich břevnovský, Život a umučení sv. Václava a báby jeho sv. Ludmily“, in *ibid.*, přel. Antonín Stríž, s. 58–87; 64.

⁷⁶⁰ „Gumpold, biskup mantovský, život Václava, knížete českého, in *ibid.*, přel. Zdeněk Kristen, s. 37–53; 39.

⁷⁶¹ „Mnich břevnovský, Život a umučení sv. Václava a báby jeho sv. Ludmily“, s. 64–65.

⁷⁶² *Ibid.*, s. 73. O jediném porušení Václavovi čistoty se zmiňuje tzv. druhá staroslověnská legenda, která je překladem legendy Gumpoldovy ovšem s jistými přidavky. V ní najdeme zmínku o Václavově synu Zbraslavovi: „Byl totiž kdysi od svého bratra a svých zemanů pro zrození synů přinucen obcovat s ženou a zplodil s ní syna jménem Zbraslav. I řekl k ní: Hle mnoho jsme se již Bohu provinili a nepravost jsme učinili, již toho zanechme my dva mezi sebou, když jsme přijali plod podle přirozenosti lidské, ty měj mě za bratra a já tebe za sestru.“

Stejně tak ho charakterizuje urostlá postava, důstojný a krásný vzhled, zároveň však cudnost.⁷⁶³ Václav je hrdinou na bojišti, vítězí v bitvách, zároveň však vítězí v boji duchovním, uchováváním a šířením křesťanství, obracením pohanů. Podle autora legendy *Oportet nos fratres*, je Václav: „výborný sluha Kristův a vůdce lidu.“⁷⁶⁴ Kristián o jeho úspěších na poli duchovního boje píše, že to, co „stěží by dokázali mužové církve s milostí nejvyššího Boha, velmi svědomitě vykonal muž stavu laického, a to kníže a vladař národa, který i nad jiné národy za divoký svou přirozenou povahou bývá pokládán.“⁷⁶⁵ Václav je tu tedy jako křesťanský vládce krotitelem divokých Čechů. Pokud jde přímo o Václavovo vládnutí, legendy se zmiňují o jeho věrnosti, moudrosti, pravdivosti a spravedlnosti. Jeho život křesťana pak připomínají výčty jeho evangelijních ctností, postů a skutků milosrdenství. Kristián se zmiňuje nejen o Václavově laskavosti a mírnosti, nýbrž i o jeho trestání hříšníků: „přívětivý vždy rozmlouval s tichými, avšak na neurvalce, tuláky, na lidi oddané obžerství a pijanství i ty, kteří se uchýlovali od pravé víry a přímé cesty, božským rozhorlením býval popuzen. Jestliže je nemohl jinak postihnouti, aspoň pod záminkou společného stolování je k sobě pozval a ohromnými důtkami je zbil, vždycky proti starému nepříteli chápaje se štítu víry a kopím Ducha svatého, jež je slovo Boží, neústupně porážel povětrné mocnosti tohoto světa.“⁷⁶⁶ Vidíme tedy, že Václav je dalek jakékoli změkčilosti, nechybí mu horlivost a rozhodnost a jako Ježíš Kristus nepotlačuje spravedlivý hněv, není stoikem. Trestáním se hříšníky snaží přivést ke spáse. Jeho odpor k pohanství, proti němuž vede svůj boj, se projevuje zdržováním se účasti na pohanských slavnostech a naopak péčí o eucharistii, vlastní výrobou hostií a mešního vína. Podobně se o rozvoj víry a zbožnosti staral vykupováním otroků, z kterých se pak stali katechumeni k velikonočním křtům.⁷⁶⁷ Z podání v legendách je zjevné, že Václav byl radikálnějším křesťanským vladařem, než jeho předchůdci či následovníci nebo jeho také křesťanští němečtí současníci, jak o nich čteme u Widukinda. Je to zřejmé ve zmínkách o jeho odporu k trestům smrti, bourání šibenic a vězení, odpouštění trestů, pokud to bylo možné, a odporu ke světské okázalosti. V legendách čteme, že jeho způsob vlády (vlády mnicha na trůně) i jeho zbožnost vzbudily odpor u jeho příbuzných: „závistiví příbuzní byli velmi poplašení a působíce neustále na tohoto vytrvalého ctitele

Když se pak tato žena dopustí cizoložství s jeho oblíbeným služebníkem, Václav ji za něj provdá. „Kniha o rodu a utrpení knížete Václava“, in *ibid.*, přel. Josef Vašica, s. 183–199; 192.

⁷⁶³ „Legenda Crescente fide“, in *ibid.*, přel. Bohumil Ryba, s. 30–36; 31. „Umučení sv. Václava (*Oportet nos fratres*)“, in *ibid.*, přel. Antonín Stříž, s. 165–182; 168.

⁷⁶⁴ „Umučení sv. Václava (*Oportet nos fratres*)“, s. 168.

⁷⁶⁵ „Mnich břevnovský, Život a umučení sv. Václava a báby jeho sv. Ludmily“, s. 77.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, s. 74.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, s. 76.

pokoutními domluvami prostřednictvím dvořanů, kteří byli zasvěceni blíže do jeho záměrů, pokoušeli se jej odvrátiti ve jménu veřejných potřeb, o něž se měl starati, alespoň poněkud od předsevzetí, jímž se rozhodl zbožně usilovati o dosažení věcí nebeských.“⁷⁶⁸ Podle Laurentia Montecassinského se odpor k jeho vládě soustředil zejména na Václavovu nechuť k trestu smrti: „někteří bohaprázdní skřetové, nesouce to chování s nevolí, jali se mu to zpozditel vyčítat, že nechtějí takového krále, který jaksi zmalátněl a nikterak se neprojevuje jako vykonavatel zákona, když nechce vynášet rozsudek smrti.“⁷⁶⁹ Odpor příbuzných měl zejména během Václavova mladšího věku za důsledek to, že Václav žil svou vírou a zbožností ve skrytosti. Pokud šlo o jeho vládnutí, musel činit mnohé ústupky. O tom svědčí rozhodná promluva proti jeho odpůrcům, kterou najdeme v mírně odlišných podobách u Gumpolda, Kristiána i v *Oportet nos fratres*. V ní se přiznává ke své víře, jasně se vymaňuje z vlivu dvořanů, připomíná svůj způsob vlády a vlastní zásluhy vladaře ochraňujícího svou zemi před nepřáteli, předestírá vizi života v pokoji a odpůrcům hrozí tresty, pokud se nebudou chovat bohabojně (v této promluvě mimochodem vidíme, že novost Langerova Václava, o níž psal Vodák, není tak nová):

Vždyť hned od dětství toužím, já nepatrný tvor, poznati Stvořitele všech věcí a oddat se jeho službě, avšak stav se jako chlapec vaším rozhodnutím, ježto jsem z bratří věkem starší, spravoval jsem stát otěžemi mírných zákonů pod záštitou Boží a podle svých sil jsem chránil vlast proti spoustě nepřátel; vy však, poněvadž jste v srdcích svých liknaví k přemýšlení o nejvyšší pravdě a ve víře zůstáváte ode mne odlišní, byli jste ke mně nanejvýš nespravedlivými svými radami, lahodícími vaší zvrácenosti, avšak příliš se rozcházejícími s přímou cestou, a já až dosud jsem to dosti trpěl; napříště však, neohroží-li nic mé žití a vládu, chci býti zbaven a prost takového omezování, a když jsem se z jinocha stal mužem, vyprázdním, jak je psáno [srov 1 Kor. 13, 11], co je maličkého; a neposlouchaje již vaší ničemnosti, chci, jsa posilován nebeskou milostí, vrhnouti se do konání skutků podle přikázání Páně. [...] Ať vzplane po celé zemi doma i navenek láska k míru! Žádná náboženství prospěšná činnost nebudíž zvrácenými výroky soudů odsuzována! Nechť se již nikdo neodváží zločinných vražd, jimiž se často poskvřňujete! Neustanete-li ze strachu před nejvyšším králem takto porušovati zákon, náš hněv rozpálený proti bezbožníkům horoucí láskou k Bohu dá stíti hlavu každému, kdo se v té věci proviní.⁷⁷⁰

U Kristiána dokonce po této promluvě vyhání Drahomíru, aby ji, věrný Evangeliiu, později přijal zpět.⁷⁷¹ Václavův vzdor proti jeho odpůrcům vedl k rozvoji křesťanství v zemi, jeho nepřátelé dostali strach. Legendy ovšem nezamlčují, že pro Václava nebylo snadné najít soulad mezi světskými povinnostmi a touhou po plném duchovním životě, dokonce „chtěl jít do Říma, aby ho papež oděl rouchem mnišským; hodlal se totiž pro lásku k Bohu vzdát svého knížetství a postoupit je bratrovi.“⁷⁷² Nicméně jeho touha stát se benediktinem zůstala

⁷⁶⁸ „Gumpold, biskup mantovský, život Václava, knížete českého“, s. 44.

⁷⁶⁹ „Laurentius Montecassinský, Utrpení sv. Václava“, in *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*, přel. Zdeněk Kristen, s. 88–101; 94.

⁷⁷⁰ „Gumpold, biskup mantovský, život Václava, knížete českého“, s. 45.

⁷⁷¹ „Mnich břevnovský, Život a umučení sv. Václava a báby jeho sv. Ludmily“, s. 70.

⁷⁷² „Legenda Crescente fide“, s. 33. Najdeme to třeba i u Kristiána (s. 75), Gumpolda (s. 47) a v *Oportet nos*

nenaplněná kvůli stavbě rotundy sv. Víta, na niž měl Václav dohlížet a také proto, že ho podle autorů legend Bůh chtěl oslavit mučednickou smrtí.

V drtivé většině legend je Václavova matka Drahomíra líčena jako pohanka, která nenávidí křesťanství a křesťany nechává pronásledovat. Kristián, který se zmiňuje o jejím původu z pohanských polabských Slovanů, Stodoranů, ji přirovnává „k oné Jezabeli [tedy pohanské dceři fénického krále z 1. knihy Královské], jež v zlobě své utracovala proroky, nebo k Evě, manželce prvního člověka, která Kaina i Abela porodila.“⁷⁷³ Legendy se o Drahomíře také zmiňují jako o té, která stála v čele odporu proti Václavovu způsobu vládnutí, za nímž vidí mimo jiné vliv Ludmily a jejích kněžích, přičemž Ludmilu nechá zavraždit z touhy po moci a odporu k ní jako křesťance. Legendy za tím pochopitelně vidí působení ďábla. Odlišnou podobu Drahomíry nám představuje první staroslověnská legenda. O Drahomířině pohanství tu není ani zmínka, stejně tak nepadne ani slovo o zavraždění Ludmily. Drahomíra dokonce po smrti svého muže vládne, dokud Václav nedospěje. Legenda se také zmiňuje o Václavově vyhnání matky. Za tím však stojí zrádci, ale když Václav poznal svůj omyl: „Kál se [...] a ctil svou matku, ona pak se radovala z jeho víry a z dobroty, kterou konal.“⁷⁷⁴ Drahomířina blízkost k Václavovi má dokonce za následek to, že je sama ohrožena vražděním, které následuje po Václavově smrti. Proto poté, když oplaká Václava a postará se o jeho tělo, kterého umyje, obleče a zanesse do chrámu, „poněvadž se bála, utekla do Charvat, takže Boleslav ji tu už nezastihl.“⁷⁷⁵

Je třeba říct, že ani v legendách, které líčí Drahomíru jako nenávisťnou pohanku, matka nemá žádný přímý podíl na Václavově smrti. To přísluší Boleslavovi a jeho kumpánům. Boleslav jako „mladší a horší bratr“ Václava se v legendách nechá „ošálit ďáblou lští“ a rozhodne se bratra zavraždit.⁷⁷⁶ Jako nástroj ďáblův působí, ať již touží po moci (srov. jedno z Kristových pokušení na poušti), jedná ze soupeření s bratrem a vede ho závist (srov. Kaina) či jako v *Oportet nos fratres* kde jako „zarputilý pohan a všech Božích ctitelů nepřítel přeukrutný“, tedy pravý syn své matky, nenávidí horlivého křesťana Václava.⁷⁷⁷ Některé legendy trochu umenšují vlastní iniciativu Boleslavovu při bratrovraždě s tím, že podlehl vlivu zrádných našeptávačů. Drama bratrovraždy či konfliktu mezi křesťanstvím a pohanstvím se tak posouvá spíše k dramatu dvorských intrik. Nejvýrazněji

fratres (s. 178)

⁷⁷³ „Mnich břevnovský, Život a umučení sv. Václava a báby jeho sv. Ludmily“, s. 63.

⁷⁷⁴ „První staroslověnská legenda o svatém Václavu“, s. 53.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, s. 57. Drahomíra ukládá Václava do hrobu také u Kristiána.

⁷⁷⁶ „Legenda Crescente fide“, s. 32.

⁷⁷⁷ „Umučení sv. Václava (*Oportet nos fratres*)“, s. 177.

v první staroslověnské legendě, jejíž původce píše z pozice svědka. Zrádci namluví Boleslavovi, že ho Václav chce zabít a dohodl se o tom s Drahomírou a svými muži. V této legendě se Boleslav (který je tu tedy, stejně jako jeho matka, křesťan) také po svém činu kaje, přičemž jeho pokání je odpovědí na dar Božího milosrdenství (který naopak Kain nepřijal): „Tak i Boleslav se rozpomenul, jak veliký hřích spáchal, modlil se k Bohu a všem jeho svatým a přenesl tělo svého bratra, spravedlivého muže Václava, do Prahy a řekl: Zhřešil jsem a svého hříchu jsem si povědom (Ž. 50, 5–6).“⁷⁷⁸

Boleslav v nejstarších legendách používá k zavraždění Václava lsti, když jej pozve k sobě na hostinu k oslavě svátku Kosmy a Damiána (27. září). A to, že Václav nebyl zavražděn ještě v průběhu hostiny, ačkoli se k tomu jeho nepřátelé chystali, ale až druhý den ráno, považují legendy za výraz Boží Prozřetelnosti, která chtěla Václava oslavit mučednictvím v den, který byl takřka volný (28. září) mezi svátkem zmíněných mučedníků a svátkem sv. Michaela archanděla (29. září). Slovy Kristiánovými, Václavovi nepřátelé „třikrát vstali a třikrát zase usedli, poněvadž všemohoucí Bůh Otec nedal jim to provést, neboť si snad přál posvětit příští den, na který žádný svátek nepřipadal.“⁷⁷⁹

Pro obraz Václava, jak nám ho chtějí představit první legendy, a založení jeho kultu, je nadmíru důležitý Václavův poměr k mučednictví a také to, jak reaguje na varování o hrozícím nebezpečí, jež se mu v různém momentu dostává ve všech legendách. V legendě *Crescente fide* Václav ví o úkladech, které proti němu spřádá Boleslav a třebaže touží po mučednické smrti, nechce, aby se tak stalo rukou bratra, kterého miluje a nepřeje si pro něj věčné zavržení. Když se mu dostane varování přímo na hostině. „nechtěl utéci, znovu vešel mezi hodovníky a chopiv se číše, přede všemi nebojácně pravil zvýšeným hlasem: „Ve jménu blahoslaveného archanděla Michaela vypijeme tuto číši s prosbou, aby nyní uvedl naši duši k pokoji věčného radování, amen.“⁷⁸⁰ Václavova statečnost je tu tedy odvahou mučedníka, který se nežene bezhlavě smrti do náručí, ale ani před nebezpečím neuhýbá a smrti se nebojí. U Gumpolda, který se o Václavově touze po mučednictví přímo nezmiňuje, Václav neposlouchá varování a ačkoliv si je vědom nebezpečí, nebojí se, protože si je „jist Boží ochranou“. Smrt je pak „ochoten pro Krista vytrpěti.“⁷⁸¹ Jde o postoj odvážného, avšak ani v nejmenším fanatického, křesťana pevné víry. V první staroslověnské legendě se Václav nevyznačuje ani darem

⁷⁷⁸ „První Staroslověnská legenda o svatém Václavu“, s. 57. O Boleslavově lítosti nad činem čteme také u Laurentia, tam je rovněž Boleslav nabádán k vraždě našeptávači, kterým naslouchá.

⁷⁷⁹ „Mnich břevnovský, Život a umučení sv. Václava a báby jeho sv. Ludmily“, s. 76.

⁷⁸⁰ „Legenda Crescente fide“, s. 33. Václavovu touhu po mučednictví, nehledění na varování a návrat na hostinu i přípitek najdeme také u Kristiána.

⁷⁸¹ „Gumpold, biskup mantovský, život Václava, knížete českého“, s. 48.

proroctví ani touhou po mučednictví. Václav v ní varování před Boleslavovým úmyslem, „neuvěřil a poručil to Bohu.“⁷⁸² To je znovu svědectví o Václavově pevné víře, jež však odpovídá strážlivému podání autora, který si Václavovu svatostí ještě pravděpodobně nebyl jist. O tom svědčí slova závěrečné modlitby v legendě, která není modlitbou k Václavovi nýbrž modlitbou za Václava.⁷⁸³ Verze Laurentia Montecassinského je do jisté míry jejím protipólem. Autor, který byl představovanému dění vzdálen jak v čase tak prostoru, píše o tom, že Václav se na mučednictví za života vědomě připravoval. Bylo mu totiž prorokováno knězem, který ho křtil. Ten Václava nabádal: „Korunou ověnčen svatou, mučedník do nebe vstoupíš. / Slíbeným královstvím, pane, pohrdnout nesmíš, tě prosím, / zbožně však kráčeje žitím, s ubohým vždycky měj soucit.“⁷⁸⁴ Také zde Václav neposlechne varování, důvěřuje Bohu a smrti se nebojí. Do mučednictví se nikterak nežene, nicméně jako Kristus svůj kalich utrpení přijímá, aby plnil vůli Boží. Čteme o tom v jeho modlitbě: „A jestliže, Pane, podle věštby požehnaného kněze mně s tvým dopuštěním nadchází utrpení, rád pro tebe přijímám mučednictví: neboť raději chci podstoupiti jakékoli časné nebezpečství na zemi, nežli podporováním nepřátel tvých a přestupováním příkázání propadnout věčným mukám.“⁷⁸⁵ Pozoruhodný přídavek, který nám dokresluje obraz Václava jako hrdiny a mučedníka v legendách, najdeme v druhé staroslověnské legendě, která je z velké části překladem Gumpolda. Když Václav přijímá pozvání Boleslava na hostinu, přestože si je vědom hrozícího nebezpečí: „ihned se ozbrojil i se svou družinou, vsedl na kůň a počal cválat a prohánět se před nimi po svém dvoře, a řekl k nim: zdaž bych já neuměl s vámi Čechy na komoni nalézt protivníky naše? Ale já nechci. A když to řekl, odjel k bratrovi.“⁷⁸⁶ Tento obraz poněkud zvencnutého Václava nám ukazuje, jak si pisatel představoval vnitřní konflikt Václava jako vojevůdce a duchovního člověka a sebezapření, které to od Václava vyžadovalo, protože ve fyzickém boji snad nacházel jisté potěšení.

Václava jako schopného bojovníka, který by bratra porazil, kdyby ovšem chtěl a kdyby ten si nepřivolal posily, nám ostatně představují téměř všechny legendy. Tak v legendě *Crescente fide* zesláblý a ustrašený Boleslav způsobí ranou mečem Václavovi jen lehké škrábnutí, a „Václav byl by ho mohl snadno přemoci, protože se podařilo vychvátit mu meč

⁷⁸² „První Staroslověnská legenda o svatém Václavu“, s. 56.

⁷⁸³ Srov. heslo Václava Konzala „Život sv. Václava“, *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce*, 4/II, U–Ž, Dodatky A–Ř, ed. Luboš Merhaut, Praha, Academia 2008, s. 1859.

⁷⁸⁴ „Laurentius Montecassinský, Utrpení sv. Václava“, s. 92. Tato slova mimoděk naznačují možnost odlišné interpretace Václavova jména, než jakou uvádí Kosmas čili vice slávy. Jméno může pocházet od oslavení věncem (Věnceslav) čili ověnění mučednickou korunou. Jedná se tedy o překlad řeckého Stefanos (věncový). Ověncový znamená samozřejmě také korunovaný.

⁷⁸⁵ Ibid., s. 96.

⁷⁸⁶ „Kniha o rodu a utrpení knížete Václava“, s. 192.

z ruky, ale nechtěl se sám poskvřnit.“⁷⁸⁷ Václava tedy zbrzdí starost o věčný život a pak podlehne přivolaným nejmenovaným Boleslavovým pomocníkům. U Gumpolda dá Boleslav Václavovi tři rány, které mu však neublíží, také zde Václav vezme Boleslavovi meč, ze stejných důvodů jako v *Crescente fide* Boleslava ušetří a meč mu vrátí s výzvou, aby čin dokonal. Boleslavovi se pak povede mu naštípnout čtvrtou ranou lebku a jeho přivolaní pomocníci Václava zabijí.⁷⁸⁸ V první staroslověnské legendě je Václav Boleslavovým napadením překvapen, brání se a srazí ho k zemi. V této legendě se poprvé jmenují Boleslavovi společníci a Václavovi vrazi. Prvním z nich, Tužou je Václav seknut do ruky, Boleslava pustí a utíká do chrámu, u jehož brány se na něj vrhnou Tira a Česta, Hněvsa mu pak jako římský voják Longinus mrtvému Kristovi probodává bok, po čemž Václav vypustí duši.⁷⁸⁹ Kristián kombinuje obě zmíněná podání. Novinkou je tu účast zrádného kněze, který zavře dveře chrámu, aby se tam Václav nemohl utéct. Václavův útek ke chrámovým dveřím, můžeme pak v kontextu legendy chápat ani ne tak jako výraz touhy zachránit si vlastní život jako spíše starost o Boleslavovu duši čili snahu uchránit ho od bratrovraždy.⁷⁹⁰ To je ostatně výklad již samotné Václavovy obrany, který najdeme explicitě formulovaný u Laurentia. Ten si dal dost záležet na tom, aby čtenářům vysvětlil, že u bránícího se Václava nešlo o zbabělost či jakoukoli snahu vyhnout se mučednické smrti: „Nezpečoval se muž Páně smrt pro zachování příkázání Kristových podstoupiti, nýbrž přál si, aby se vlastní bratr takovou ohavností neposkvřnil.“⁷⁹¹ V legendě *Oportet nos fratres* Václav přímo vyhrožuje Boleslavovi věčným zatracením. Boleslav však volá o pomoc a dělá, jako by ho napadl Václav, a on se před ním bránil. Snad proto, aby nemusel Václava zabít sám a přitom nevyšel ze situace jako zbabělec.⁷⁹²

Ale možná také proto, aby zakryl svou vinu za bratrovraždu před lidmi. O této Boleslavově snaze se zmiňuje Kosmas, který se s odkazem na legendu (legendy? Snad Kristiána?) o Václavově zavraždění a událostech, které po něm následovali, odmítá příliš rozepisovat. Nicméně jsou u něj důležité dvě události, které uvádí jako první a které se budou objevovat v pozdějších podáních. Tou první je zmínka o narození Boleslavova syna Strachkvasa, který se narodil během hodů, po nichž byl zavražděn Václav; tak Kosmas také vykládá jeho jméno, které znamená „Strašlivé hody! Nebo které mohou strašlivější býti hody,

⁷⁸⁷ „Legenda Crescente fide“, s. 33

⁷⁸⁸ „Gumpold, biskup mantovský, život Václava, knížete českého“, s. 49.

⁷⁸⁹ „První Staroslověnská legenda o svatém Václavu“, s. 56.

⁷⁹⁰ „Mnich břevnovský, Život a umučení sv. Václava a báby jeho sv. Ludmily“, s. 78.

⁷⁹¹ „Laurentius Montecassinský, Utrpení sv. Václava“, s. 97.

⁷⁹² „Umučení sv. Václava (*Oportet nos fratres*)“, s. 181.

jak při kterých spáchá se skutek bratrovraždy.⁷⁹³ Svého syna pak zaslíbí Bohu, pošle ho do kláštera, jako pokání za svůj hřích. Boleslav se však u Kosmy (na rozdíl od některých legend, třeba i od Kristiána, kde postupně přichází k pokání), vlastně nekaje, a naopak činí vše pro to, aby překazil jakýkoli růst slávy Václava. Kosmas je také prvním, který se pořádně rozepíše o Boleslavově ukrutnosti, připne mu ono přízvisko „ukrutný“; Boleslav je pro něj takřka ztělesněním odporného, protože zcela svévolného vládce/vůdce, který postrádá jakoukoli rozvahu, ohledy a moudrost: „Byl tento kníže Boleslav, smí-li se nazývati knížetem, jenž byl bezbožník a násilník, krutější Herodesa, strážlivější Nerona, převyšuje Decia hrůzou nepravostí, Diakletiana ukrutností, odkudž získal sobě přímí, že nazýván jest Boleslavem Ukrutným. Neb tak byl přísný, že nic neřídil s předložením, nic dle rozumu, než všecko činil dle vůle své a dle mysli dojmu.“⁷⁹⁴ Jako příklad jeho ukrutnosti, pak uvádí onu druhou událost, která bude s Boleslavem v pozdějších podáních spojena a to jeho rozmar, nechat si postavit kamenný hrad a zeď podle římského vzoru. Když se tomu jeho poddaní brání, s tím že to neumí a jejich předkové to nikdy nedělali, jednomu z nich z rozlícení a také aby vzbudil strach a tím poslušnost, setne hlavu. A tak si prosadí svou vůli.

Také u Dalimila najdeme tuto epizodu. Jeho podání je však důmyslnější, pokud jde o důvody zemanů, proč nechtějí vyhovět Boleslavovu přání. Argumentují tu zájmem obce, který byl, jak jsme viděli v Libušině promluvě citované v kapitole o *Knížeti*, pro Dalimila nadřazen jakémukoli individuálnímu (vlastně sobeckému) zájmu, byť by to byl zájem samotného vladaře. Zemané ústy jednoho z nich Boleslavovi oponují: „Bude-li každý svůj dvůr tvrditi, / nebudeme moci nikdy u pravém míru býti, / neb bude každý na svůj dvůr hleděti / a obce ijeden nebude tbáti. / Nedajme tvrzi nikomému stavěti, / a proto nás každý musí životem brániti. / V tvrzech bude oblenění a tak země jisté ztracenie.“⁷⁹⁵

„Lítý“ Boleslav je tu tak protikladem moudré a rozvážné vládkyně Libuše. Dalimil nám také podává pozoruhodný obraz jednoty Václava jako pokorného a mírného křesťana a udatného bojovníka. Mnišský oděv u něj není, skryt pod knížecím pláštěm, naopak jeho pokora vychází z jeho udatného srdce hrdiny. Dalimil to představuje u příležitosti Václavova konfliktu s kouřimským/zličským knížetem, Radislavem, o němž se poprvé dozvídáme v předavku u Kristiána. Ten proti Václavovi podle Dalimila vytáhl, neboť se domníval, že „jest tak pokoren kněz Václav, / nemně, by se směl brániti.“ To však bylo podle kronikáře

⁷⁹³ *Kosmův letopis český*, s. 31. Z této Kosmovy zmínky se pak stalo, že Boleslav lživě pozval Václava k sobě na křtiny, aby ho pak zavraždil, což se objevuje u Dalimila a pokračuje v dalších podáních.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, s. 33.

⁷⁹⁵ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 62.

nemoudré: „Mýlíš se v tom, zlický kněz, / neb to každý jistě věz, / že dobrodružské jest znamenie / tiší skutci a pokorné mluvenie. / Neudatný neumie, jedno láti, / dobrý dá se u příhodě znáti. / To sebú kněz Václav dobře pokáza: / kakž kolivěk bieše tích, všem na vojnu káza.“⁷⁹⁶ Dalo by se tedy říci, že podle Dalimila jen ti, kdo v tichosti konají dobro a jejichž řeč je pokorná, jsou skutečně udatnými rytíři a pokora neznamená slabost. Epizoda z boje s kouřimským knížetem, je důležitá, protože je jedním z ustavujících obrazů Václava jako knížete, kterému se v boji dostává Boží ochrany a zároveň má druhé přivést ke spáse. Radislav, který se má s Václavem utkat v osobním souboji, se vzdává ve chvíli, kdy na Václavově čele vidí kříž (u Kristiána i Dalimila) a podél něj z každé strany anděla (jen u Dalimila). Václav mu pak odpouští a smiřují se. Totožného vidění se u Dalimila také dostane Jindřichu Ptáčnickovi (kterého nejmenuje a nazývá ho fakticky nesprávně císařem). Tato epizoda je snad ještě významnější než ta předcházející. Představuje nám totiž smírný vztah Václava a Jindřicha zcela jinak, vlastně opačně, než jak tomu bylo v pozdějším a tak vlivném podání Palackého. Zbožný Václav se během návštěvy u Jindřicha opozdí, protože prodlévá na modlitbách. Jindřich je tím popuzen a přikazuje všem, aby při jeho příchodu zůstali sedět. Když však Václav vejde, je Jindřich prvním, kdo vstane. Vysvětluje to viděním totožným s tím Radislavovým. Důležité jsou však důsledky. Jindřich prosí Václava o přátelství⁷⁹⁷, daruje mu ruku svatého Víta a nadto: „Tehdy ciesař z své milosti / všie roboty zemi zprosti.“⁷⁹⁸ V legendě *Oriente iam sole* z druhé poloviny třináctého století, která byla jedním z Dalimilových pramenů (a v níže je stejně jako u Dalimila Jindřich mylně označen za císaře), čteme: „Mimo to [tj. získání ostatků sv. Víta] byl od císaře okázale poctěn i mnoha jinými dary, byť i o ně nežádal, a získav osvobození vlasti, která dříve byla poplatná, vrátil se domů se slávou.“⁷⁹⁹ U Dalimila je to naopak Boleslav, na něž byl poplatek znovu uvalen. Po zavraždění Václava vytáhl Jindřich proti Boleslavovi, aby Václava „pomstil“. Ten se snažil vzdorovat, nicméně v boji nebyl úspěšný, podle autora především proto, že se mu kvůli jeho hříchům nedostalo Boží pomoci. O znovuuvalení poplatku i Boleslavovu pokoření Dalimil píše: „Ciesař čechy bojem pobi / a zemi opět v daň porobi, / knězi káza u svého dvora úřad mieti, / kotel nad ohněm v kuchyni držěti.“⁸⁰⁰ Josef Pekař, který „vojenské zakročení Jindřichovo (a Arnulfovo) v Praze po zločinu boleslavském“, „státním převratu“ v Čechách,

⁷⁹⁶ Ibid., s. 56.

⁷⁹⁷ O „ustavičném přátelství“ Václava a Jindřicha se stručně zmiňuje Kristián. „Mnich břevnovský, Život a umučení sv. Václava a báby jeho sv. Ludmily“, s. 75.

⁷⁹⁸ Ibid. s. 58.

⁷⁹⁹ „Historické vysvětlivky“, in *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 251.

⁸⁰⁰ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 60.

považuje za „skutečnost nepochybnou,“ dokonce navrhuje revizi Widukinda, o jehož záznamy se opíral ve svém podání poplatku, který Jindřich uvalil na Václava, Palacký.⁸⁰¹ Podle Widukinda se Jindřich po bojích s polabskými Slovy Havolany (tj. Stodorany, z nichž pocházela Drahomíra) a Dalemnici, přišel s vojskem ku Praze a král Čechů se mu poddal. Ačkoli Václava nejmenuje, zmiňuje se však o nějakých zázracích tohoto krále, o nichž se však pro nedostatek důkazů rozhoduje pomlčet. Píše však, že „byl to ovšem bratr Boleslava, který po dobu svého života zůstal císaři věrný a prospěšný. Po té, co král [Jindřich] na Čechy uvalil placení tributu, vrátil se do Saska.“⁸⁰² Widukind se navíc zmiňuje o tom, že Jindřich zpoplatnil všechny sousední kmeny Obodrity, Velety, Havolany, Dalemnice, Čechy a Ratary. Pekař se domnívá, že uvedená Widukindova zpráva „je jen zmateným ohlasem výpravy Jindřichovy do Čech z podzimu r. 929 nikoliv proti Václavovi, nýbrž proti vrahu jeho namířené.“⁸⁰³ Tento zmatek pak vysvětluje Widukindovou malou znalostí věcí dějících se za hranicemi Saska zejména v této době, záměnou osob objevující se u Widukinda i jinde a tím, že Widukind se vždycky nadržuje chronologie. Pekař se kromě toho domnívá, že Widukindem zmiňovaný poplatek dostatečně nevystihuje „úplně důsledky Boleslavovy porážky [...], svaz Čechů s říší, naposled r. 895 podáním ruky založený, byl nepochybně pevnější povahy, než jakou by vyjadřoval pouhý poplatek.“⁸⁰⁴ Snad ho tedy onen výjev Boleslava držícího Jindřichovi kotel vystihuje lépe.

Tento obraz Boleslavova pokoření učaroval Hájkovi, Boleslavovo ponížení opakuje dokonce dvakrát. U něj však nejde o pokoření se před Jindřichem, nýbrž před jeho nástupcem Ottou I. Hájek tu vlastně slučuje dvojí: zmínku o kotli z Dalimila a boje Boleslava s Ottou I., o nichž čteme u Widukinda a zmiňuje se o nich také Kosmas. Podle Widukinda tato válka trvala čtrnáct let a Boleslava popisuje jako značně schopného vojevůdce. Konec těchto bojů klade Widukind do roku 950 (stejně jako Kosmas), kdy se Boleslav Ottovi poddal.⁸⁰⁵ Podle Kosmy Otto Boleslava „docela [...] podmanil pod své panství.“⁸⁰⁶ Hájek má odlišnou dataci těchto bojů, jejich konec klade do roku 964. Ačkoliv Hájek uvádí ono setkání Jindřicha s Václavem, po němž Václava dostal ostatky sv. Víta, o žádném odpuštění poplatků se v něm, na rozdíl od Dalimila, nezmiňuje. O jakémkoli náznaku poddanství Čechů vůči Němcům před Boleslavem mlčí. Naopak, Hájkův Boleslav Ottovi, který po něm „žádá, aby jemu poddanost,

⁸⁰¹ Josef Pekař, „Svatý Václav“ [1934], in *O smyslu českých dějin*, s. 8–62; 47.

⁸⁰² Widukind z Corvey, *Dějiny Sasů*, přel. Jakub Izdný a Kateřina Spurná, Praha, Argo 2016, s. 59.

⁸⁰³ Pekař, *Svatý Václav*, s. 47.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, s. 48.

⁸⁰⁵ Widukind z Corvey, *Dějiny Sasů*, s. 94–95.

⁸⁰⁶ *Kosmův letopis český*, s. 34.

jako jiná knížata činí, učinil a službou hodnou aby císaři svému sloužil“, odpovídá: „Knižata česká, předkové moji, nikdy jsou žádnému nesloužili, ani komu jaké činili poddanosti, též i já žádnému nejsem sloužiti povinen. Císař, pán váš, jestliže služebníkům nemá, nechť sobě zjedná. Český kníže jemu sloužiti nebude.“⁸⁰⁷ Zajímavé je, že Ottu u Hájka popudí více než Boleslavova nepoddajnost, když se dozví, že zavraždil Václava. A právě za to ho chce potrestat (zde tedy máme Dalimilova Jindřicha jen o několik let později). Boleslav chce nejprve bojovat, ale pak se mu dostane rady, aby se raději pokořil (z Hájkova podání je zřejmé, že se mu tato rada nelíbí a bylo by lepší, kdyby Boleslav bojoval). To pak Boleslav učiní, přičemž Otto mu chce odpustit, „ale pro mord muže svatého bratra jeho, že chce nad ním těžkou pomstu učiniti.“⁸⁰⁸ Nechá se však přesvědčit, že taková pomsta patří Bohu, a odpustí mu s tím, že mu Boleslav dvakrát musí sloužit u kotle a nakonec ještě musí vyměnit přemyslovskou orlici v erbu za kotel. Vidíme tedy, že Hájek se ve svém vyprávění snaží pokud možno umenšit národní ponížení, jakož i německou dobytvačnost a proto se celou událost snaží ukázat především jako spravedlivý trest pro Boleslava za bratrovraždu. Také proto, aby nesnížil Boleslavovy knížecí zásluhy, jeho podíl na založení a rozvoji české státnosti.

A to je pravděpodobně také důvod pro to, jak Hájek podává jednotlivé aktéry příběhu svatého Václava a jejich podíl na jeho zavraždění. Kořenem všeho zla je u Hájka Drahomíra. Je to nenapravitelná pohanka, která odmítá veškeré pobídky k obrácení, a touží po moci. Vůči křesťanům je nenávistná a krvelačná, bojuje s nimi a za smrt jednoho pohana v těchto bojích žádá smrt deseti křesťanů. Hájek se opakovaně zmiňuje o jejich obětech „d'áblům“, zapalování kostelů na její pokyn, a jako d'ábelskou postavu ji spojuje s Vlastou, jejíž d'ábelskou odpudivost jsme viděli v předchozí kapitole. Drahomíra se nakonec u Hájka propadá do pekla. Zmínku o tom najdeme již u Pulkavy, Hájkovo vyprávění je však rozsáhlejší a zmiňuje se mimo jiné o jejím rouhačství při pozdvihování; zbožnost formana, který ji veze ke hrobu otce, aby se tam oddávala pohanským obřadům, ji totiž zdrží na cestě.⁸⁰⁹ Hájek rovněž přijímá z Pulkavy odlišnou výchovu obou synů. Zatímco Václava po smrti Vratislava vychovává Ludmila, Drahomíra vychovávala „Boleslava zlostivého“, a jeho vždycky k obyčejům a k modlám pohanským stojící nutila.⁸¹⁰ To je důležité, neboť se tím posiluje úloha Drahomíry v dění, které se vyvrcholí Václavovou smrtí a částečně se tím

⁸⁰⁷ Hájek, *Kronika česká*, s. 215.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, s. 216.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, s. 189.

⁸¹⁰ Příbík Pulkava z Radenína, *Kronika česká*, in *Prameny dějin českých*, V, ed. Josef Emler a Jan Gebauer, Praha, Nadání Františka Palackého 1893, s. 222.

uměňuje odpovědnost Boleslava. U Hájka Drahomíra přímo poštvává Boleslava proti Václavovi a po její smrti si Boleslav nechá namluvit, že Václav je za Drahomířinu smrt odpovědný. Boleslavovou přirozenou povahou ale také Drahomířinou výchovou Hájek vykládá jeho ukrutnost, neúspěch Václavových pokusů přimět bratra k obrácení ke křesťanství a také Boleslavovu netrpělivost, pokud jde o získání moci. Ačkoliv mu Václav slibuje, že mu přenechá vládu a odejde do kláštera, Boleslav „jako muž zůřivý a snad ponuknutím ďábelským toho nikterakž čekati nechtěl.“ A lstivě tedy zve Václava na křtiny, aby ho „buď tejně, neb zjevně o jeho život připravil.“⁸¹¹ Také u Hájka Václav nehledí na varování o nebezpečí, které mu hrozí, ačkoliv si je ho vědom. Hájek se, na rozdíl od některých legend, nikde nezmiňuje o Václavově touze po mučednictví, ten ho však přijímá jako odevzdanost do rukou Božích, nevyhnutelnou Boží vůli a naplnění svého života, přičemž ke světu ho již nic nepoutá (je tu snad i náznak jisté melancholie, omrzelosti světem), a svou individuální vůli přitakává té Boží: „všecko jeho [tj. Boleslavovo] jednání v rukou Božích jest. Položil jest Pán Bůh cíl životu mému, kteréhož já pominouti nemohu. Dosti jsem byl živ na tomto bídném světě, již na něm více nejsem žádostiv býti.“⁸¹² Boleslavovo jednání je v rukou Božích, to z něj však nijak nesnímá odpovědnost za vraždu, která vychází z jeho vůle, to mu říká Václav, když mu podává meč, který Boleslavovi vypadl: „Vůle tvá budiž v tvých rukou.“⁸¹³ Je to snad ozvuk Kristových slov k Jidášovi z Janova Evangelia: „Co činíš, čiň spěšně.“ (J 13, 27)⁸¹⁴ Boleslav poté Václava bodne mečem do zad, přivolá Štyrsu a Hněvsu „a sám pryč běžel do svého příbytku, an ho žádný nehoní, strašlivě utíkaje.“⁸¹⁵ Tento úprk je výrazem Boleslavova zděšení z jeho činu, které Hájek dále rozvíjí. Kvůli tomu také posunuje Boleslavovu snahu křivě obvinít Václava z napadnutí, když si přivolává své pomocníky v např. v legendě *Oportet nos fratres* či u Dalimila, až na Štyrsu a Hněvsu, kteří se tím hájí. Vzhledem k jeho portrétu Boleslava je to takto psychologicky přesvědčivější a zároveň mu asi také nechce připsat další hřích. Hájek podává Boleslavovu lítost nad jeho činem jako upřímnou, byť ten se zprvu nechce kát veřejně, aby tím neoslabil svou moc. Boleslav tedy u Hájka podlehl ďábelskému pokušení (tak můžeme rozumět i tomu, že chce svou vinu svalit na Drahomíru), nicméně se obrátil. Proto Hájek může zdůrazňovat jeho zásluhy o rozvoj země i

⁸¹¹ Hájek, *Kronika česká*, s. 193.

⁸¹² Ibid. Hájek tu asi vyšel z Dalimila, u něž se objevuje podobné přijetí naplnění vlastního života, namísto bídy světa tu však najdeme život jako utrpení pro boha. Václav tu říká: „již jsem živ byl přieliš dosti. / Když pro böh nemohu nic trpěti, / asa tu smrt pro tvorčé mého chci přijěti.“ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 59.

⁸¹³ Hájek, *Kronika česká*, s. 194.

⁸¹⁴ To je ještě patrnější u Dalimila, kde Václav podává meč Boleslavovi se slovy: „Cos počal, rač dokonati.“ *Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 60.

⁸¹⁵ Hájek, *Kronika česká*, s. 194.

křesťanství (jak je to naznačeno již u Kristiána), byť je jeho vláda místy poznamenávána jeho přirozenou divokou povahou (ukrutností), chamtivostí a mocenským oportunismem (i po svém obrácení určitou chvíli lavíruje mezi podporou pohanů a křesťanů).

Hájkovo podání bylo hlavním materiálem pro různá zpracování příběhu sv. Václava v devatenáctém století, ačkoli se jejich autoři třeba neshodovali s Hájkovým hodnocením postav či dějů. Tak pro Josefa Lindu pohanství nebylo ďábelské a vlastně ani veskrze temné. Pohanští bohové v *Záři na pohanství* (1818) mají rádi radostné lidi a „rozkoš a plesání jest Bohům jako libá vůně, a koho milují Bohové, tomu dávají do srdce rozkoš.“⁸¹⁶ Toho, kdo jim přichází obětovat, vyzývají, aby přicházel bez trpkosti v srdci a proto jej nabádají nejprve ke smíření s tím, kdo tuto trpkost způsobil⁸¹⁷. Podobně téměř křesťanská je i jejich výzva k přátelství vůči cizincům, avšak jakýkoli nepřítel, který škodí ať již slovem nebo mečem, má být rozdrcen. A tyto nároky bohů se odrážejí v obrazu Čechů/Slovanů, milovaných jejich laskavými bohy, jak nám ho Linda podává. Češi jsou přátelští vůči cizincům, pokud jim ti neškodí. V opačném případě jsou však odvážnými a krutými bojovníky pro společné dobro (které není v rozporu se zájmy individuálními): „Pro vlast‘ byl každý bojovníkem, an každý měl své místo ve vlasti; svůj statek by hájil, každý táhl do boje.“⁸¹⁸ Tato kmenová jednota, spojení s bohy i předky, byla narušena „neslovanským“ křesťanstvím, lstí cizinců (Němců) k porobení Čechů. Tak tomu u Lindy rozumí Boleslav (a Drahomíra) a vytýká to Václavovi. Václav je u Lindy podobně jako v legendách duchovním, kontemplativním člověkem a zároveň světským vládcem ctěným křesťany i pohany. Vyznačuje se moudrostí a spravedlivostí v soudech. Jako král David hraje na harfu a zpívá žalmy. Raduje se ze zpráv o nových křtech jako výrazu záře Boží milosti, která „sešla s vysosti nebes, a rozehnala temnoty; veškeren národ vidí osvíceného pravého Boha, a vidí cestu k němu!“⁸¹⁹ Jistá podvojnost Václavova života jako křesťana a zároveň vůdce národa, za nějž má odpovědnost, se objevuje v jeho slovech o původu vlastní moci a odpouštění a jeho omezení: „Dána jest mi moc shůry od otce světlosti, abych řídil národ a trestal nepravosti. Kdo urazil mne, tomu odpustiti mohu, kdo provinil proti národu, tomu odpustiti není v moci mé.“⁸²⁰ Nicméně

⁸¹⁶ Josef Linda, *Záře nad pohanstvím nebo Václav a Boleslav*, ed. Jan Máchal, Praha, Česká akademie věd a umění 1924, s. 12.

⁸¹⁷ Srov. Kristova slova: „Protož, obětoval-li bys dar svůj na oltář, a tu bys se rozpomenul, že bratr tvůj má něco proti tobě: Nechejž tu daru svého před oltářem a odejdi; prvé smiř se s bratrem svým, a potom přijď, obětuj dar svůj.“ (Mt 5, 23–24). Je to vlastně dosti podobné. Odlišnost spočívá v tom, že u Lindy jde ve smíření o zbavení se pocitu ukřivdění, které kazí radost (na to dává křesťanství lék odpouštění) zatímco ve slovech z Evangelia jde o také o ublížení způsobené hněvem.

⁸¹⁸ Linda, *Záře nad pohanstvím*, s. 47.

⁸¹⁹ Ibid., s. 55.

⁸²⁰ Ibid. s. 58.

především právě vlastním příkladem odpouštění a výzvou k němu u druhých obrací Václav u Lindy pohany. Avšak (podobně jako například Chelčický) odmítá jakékoli násilné přivádění na víru, které je podle něj v rozporu s jeho vírou v Boží dobrotu a milosrdenství. Lidem, kteří ještě nezahlédli světlo, by zahlazením jejich bohů, k nimž se utíkají o pomoc, učinil „hořké dny v těch rozkošných krajinách pod štědrým velebným nebem.“ Nadto to chápe tak, že by tím zneužil moc, kterou dostal: „Bůh dal mi jen mocnost, abych obhajoval národ, a ochraňoval každému což jeho – nad srdcem člověka ale on sám Věčně svrchovaný, on sám si zanechal vládu.“⁸²¹ Vidíme tedy, že Linda, na rozdíl od legend, Václavovy světské povinnosti vládce starajícího se o život svého národa (jak uvnitř něj, tak navenek) a jeho život křesťana do jisté míry odděluje. Jinak řečeno, k růstu Boží milosti ve světě vede především vlastním příkladem (zbytek nechává na Bohu) a jako světský vládce zajišťuje v národě spravedlnost a ochranu před nepřáteli zvenčí. Přičemž obojím slouží Bohu. Ve shodě s tím také odpovídá na Boleslavovu otázku, zda by byl „vůdcem“ národa v případě, že by ho někdo chtěl zvenčí násilím pokřesťanšťovat: „Bůh pravý nedává se znáti mečem. – A kdyby povstal proti nám, jakž mluvíš, národ ten, činil by proti vůli pravého Boha, a já bojoval bych proti nepravostem jeho.“⁸²² Je tedy zřejmé, že pro Lindova Václava stojí víra v pravého Boha nade vším ostatním, nicméně odmítá jakýkoli náboženský nátlak, přičemž se opírá o své svědomí. Václav však neodmítá násilí vůbec, meče se podle něj „chopiti se sluší jen pro vlast.“ Jinak řečeno použití meče je oprávněné k vykonávání světské moci (znovu se to částečně podobá Chelčickému) a to především pro obranu. Pohanský Boleslav naproti tomu použití zbraní rozšiřuje: „Pro Bohy, pro svobodu a pro vlast!“⁸²³

Lindův Boleslav (který je starší než Václav, což se před Lindou objevuje toliko u Dalimila) není veden ve svém konfliktu s bratrem žádným bratrským soupeřením ani touhou po moci. Oč mu jde, vysvětluje, když Václava nabádá k tomu, co by měl jako vůdce národa udělat:

„Bratře, vůdce národa Vojvody Čecha! Pokyň s vysehradských výsostí do rozlehlých krajin, do všech větrů, ať se shlukne síla národa s lesknoucími meči v mocných pěstěch, vysopti cizotu jako prach – jako plevy, jako podzimní bouře zmítá listím se stromů! – Václave. Tam za lesy bydlí národ jeden, rozdílný od národa našeho, ten se klaní Bohům jiným a jeho jazyk jest nerozumný nám: My jsme Slované, a byli bychom ještě Slované, kdybychom opustivše jazyk svůj, mluvili jazykem těchto cizinců? Byli bychom ještě Slované, národ samostatný, kdyby cizinci ti rozprostřeli vládu knížat svých nad krajinami našimi, a národ náš kořil se jejich trůnu? – a byli bychom ještě Slované, kdybychom opustili své slovanské Bohy a klaněli se Bohům z ciziny? – Bratře, orel hnízdí na skalách na vrcholi stromů, a hlas jeho mocný jest podoben zvuku trouby: – kdyby Bohové učinili jej tak, že by hnízdil v močálu bahen a hlas jeho

⁸²¹ Ibid., s. 127.

⁸²² Ibid., s. 141.

⁸²³ Ibid., s. 142.

proměnil se v jíkání volavek – byl by ještě orlem?⁸²⁴

Pohanství, jak ho pojímá Boleslav, má funkci národní tradice, je tmelem, který udržuje jednotu národa. Vidíme, že Lindův Boleslav je jazykovým nacionalistou, spíše než etnickým či krevním. Výrazem národa a základem jeho samostatnosti je společný jazyk, jehož projevem i uchovavatelem jsou národní tradice, jak je ztělesňuje pohanství. Boleslav nerozumí univerzálnosti křesťanství, chápe ho pohansky jako národní náboženství cizinců (Němců). A to je jen jeden z příkladů toho, jak si Linda ve své próze představoval potíže pohanů s porozuměním křesťanství. Boleslav vidí v novém náboženství nebezpečí pro národní jednotu a mocenský prostředek cizinců k zotročení slovanského národa. Proto také Václavovi vytýká, že není hodný vládnout samostatnému národu: „jsa otrokem cizinců, nehoden jsi býti nad národem Slovanů statných.“⁸²⁵ Podobně smýšlí i Drahomíra. Bořivoj se podle ní nechal pokřtít, protože podlehl úskoku cizinců a spolu s ním i jeho věrná manželka Ludmila. (Linda mlčí nejen o Velké Moravě, Cyrilovi a Metodějovi, ale i o zavraždění Ludmily a Drahomířině podílu na něm. Snad by mu obojí poněkud zkomplikovalo jeho pojetí boje pohanství s křesťanstvím i pojetí Drahomíry samé.) A její manžel Vratislav „vychován jen mezi zděmi od kněží křesťanských, vždy odstraněn od rozkošností krajin, vídal jen vysokými okny vrcholy lesů a kusy pusté oblohy.“⁸²⁶ Křesťanství se v Lindově *Záři* nevyznačuje odporem k přírodě, jak by se z citovaného mohlo zdát, postoj křesťanů k přírodě, jak to několikrát vidíme na příkladu Václava, je však kontemplativní. Krása přírody odkazuje k jejímu Stvořiteli.⁸²⁷ Drahomíra sama měla být nástrahou pohanských vladyků k tomu, aby Vratislava přivedla k pohanství, proto přijala jen na oko křest. Linda se tu mohl opřít o chybu, která se nejprve objevila u Dalimila a pak byla i u Hájka, podle nichž Drahomíra nebyla Stodoranka z Lužice, nýbrž Lučanka z Žatecka. Drahomíra miluje oba své syny a jejich svár stejně jako boje mezi pohany a křesťany v zemi ji nijak netěší. Podle Drahomíry je za tím vším „kladba od nejvyššího služebníka Bohů ve svatém háji vyřklá na Vyšehrad a na krajiny vůkol

⁸²⁴ Ibid., s. 69.

⁸²⁵ Ibid., s. 70.

⁸²⁶ Ibid., s. 72.

⁸²⁷ K tomu srov. například: „Od přirozenosti byli zajisté pošetilí všichni lidé, kteří neměli znalost Boha a z toho, co viděli dobrého, nemohli poznat toho, kdo je, ani při pohledu na díla nepoznali umělce, ale pokládali oheň nebo vítr nebo hbitý vzduch nebo okruh hvězd nebo mohutnou vodu nebo nebeská světla za bohy, vládce světa. Jestliže uchvácení jejich krásou je považovali za bohy, měli poznat, oč je krásnější jejich Pán, vždyť je stvořil sám původce krásy. Jestliže žasli nad jejich silou a působením, měli z toho pochopit, oč je silnější jejich tvůrce. Neboť z velikosti a krásy tvorstva srovnáním lze poznat jejich stvořitele. Avšak ti zasluhují jen malou výtku, vždyť snad jenom bloudí, když hledají Boha v touze ho najít. Vždyť se obírají jeho činy a snaží se je proniknout, ale dávají se strhnout zdáním, protože už to, co vidí, je krásné. Avšak ani ti nejsou bez omluvy. Přece když mohli tolik poznat, že dovedli prozkoumat svět, jak to, že přitom tím spíše nenašli jeho Pána?“ (Mdr 13, 1–9).

něho.⁸²⁸ A zde přicházejí „temné“ aspekty pohanství a Boleslavova motivace k zavraždění Václava. Boleslava pronásleduje sen o zkáze země. Přichází tedy obětovat bohům. Od pohanského velekněze se mu však dostává proroctví, že hrozící zkáza země bude odvrácena bratrovraždou. Tedy tak obraznému proroctví o dvou orlech z jedné matky, kdy jeden zabije druhého, rozumějí přítomní. Boleslav se nejprve zdráhá, pak však svůj úkol, který chápe jako vůli bohů, přijímá: „Bohové zarazili mého ducha mocností hromů, a uvalili na mne celou horu bídy. – Ale mužové! Lépe jest zahynouti jednomu člověku, a lépe jest pojítí druhému člověku pod tíží osudu, než aby celý národ zahynul pod pomstou Bohů. Poslyšte! Tímto mečem zahyne bratr můj!“⁸²⁹ Boleslav má tedy obětovat Václava bohům, přičemž se tímto činem sám obětuje pro národ. To odlišuje pohanství a křesťanství. Pohané v Lindově díle se (zrovna tak jako Nietzsche) potýkají s pojmem Boha, který sestoupil na zem a obětoval se na kříži pro lidi, aby smířil svět se sebou. Nicméně to je právě jeden z rozhodujících významů křesťanství zářícího nad pohanstvím. A touto září musí být u Lindy nakonec osvěcen i Boleslav.

Boleslav je zároveň sklíčený a rozzuřený z toho, co má udělat, aby usmířil hněv bohů. V průběhu rozhodujícího rozhovoru s Václavem je opilý a v momentu, kdy se naplno rozhoduje k činu a myslí si, že chápe svrchovanou moudrost bohů, kteří mu káží zabít Václava, protože není Slovan a je to naopak „zhoubce Slovanů“, se jeho běsnění popisuje následovně: „Tak zmítaje mečem bouřil, roznicený v tváři i v očích, se slovy mu z hrdla vinná pára se kouřila vzhůru – a podoben vzteklému lvu, vrazil odtud, až zahřměly dveře a zařinčela zatměná okna.“⁸³⁰ A když zavraždí Václava (u Lindy nemá žádné pomocníky, musí přece přinést oběť bohům sám) utíká pryč v šílenství (je to vlastně úprk vzatý z Hájka). To vše kontrastuje s Václavovým klidným přijímáním Boží vůle. Nadto, jak Václav vysvětluje Boleslavovi, člověk není loutkou v ruce Boha (takovou loutkou pohanských bohů je do jisté míry Boleslav). Bůh mu dal svobodnou vůli: „on se může dáti sem nebo tam, kterou cestou ale nastoupil, tou kráčeti musí, dokud zase nepřijde na rozcestí.“⁸³¹ Václavova smrt i následné Boleslavovo pokání jsou vlastně ukázkou Božího působení, které obrací zlo v dobro. To je rozdíl mezi Boleslavem uctívaným hrozivým Perunem a milujícím pravým Bohem, který vysvětluje Boleslavovi kněz: „A sešle-li Bůh někdy nějakou pohromu co ty jmenuješ zkázou – věz, že to jen lupínek pelynky, aby nám učinil lahodnější chuť sladkého medu. On nás miluje dobrotiv Hospodin Bůh!“⁸³² Boleslav má pochopitelně ke knězi nejprve spoustu

⁸²⁸ Linda, *Záře nad pohanstvím*, s. 76.

⁸²⁹ *Ibid.*, s. 103.

⁸³⁰ *Ibid.*, s. 144.

⁸³¹ *Ibid.*, s. 134.

⁸³² *Ibid.*, s. 153.

výhrad, pokoru a nastavování druhé tváře chápe například jako nástroj kněží k podmanění Slovanů. Nakonec se však obrací, když je pohnut jednak tím, že Bůh nežádá pomstu (slovy kněze k Podivínovi, který chce Boleslava zabít), a pak zejména modlitbou samotného kněze za něj. Neboť ta mu přináší úlevu, což přijme jako působení Boží milosti. Linda tedy na jedné straně odmítá odůvodňovat Boleslavův čin jeho ukrutností a toužením po moci, chce ukázat, že mu již v počátku šlo především o dobro vlasti. Nicméně zároveň chce představit, proč bylo dobré, že nad pohanstvem zazářilo křesťanství a že jeho přijetí nebylo nikterak na újmu životu národa, nebylo jeho oslabením. Nakonec tím vším dostává význam i Boleslavův čin. A také Boleslavovo obrácení jako by bylo pokračováním Václavova šíření křesťanství v národě.

Vojtěch Nejedlý začíná svou epickou báseň *Václav* (1837) prosbou k nebeskému přímlovci: „Václav svatý přiviň naše srdce/ k sobě, vlídnost vzbud', živ lásku k vlasti.“⁸³³ Právě k lásce k vlasti založené na bratrské lásce vede Václav u Nejedlého národ jako jeho „otec“. Lásku k vlasti může spojovat pohany i křesťany a jak pohané tak i křesťané chválí u Nejedlého Václava jako velitele. Cesta od pohanství ke křesťanství je pak podle Václava cestou rozumu a vzdělanosti ke světlu, svobodě a moudrosti, jejichž překážkou jsou pohanské zvyky: „Nejpřednější zákon v srdce naše / vryt jest rozumu by užívaje / člověk prospěl v moudrosti. Snad oči / nesmějíce otevřítí, vjíti / do rozumu, jako zvíře ke tmě a / pluhu odsouzení jsouce máme / v lesích, v pustinách se ukrývati, / O den, o ten jen se starajíce / Nikdy z své se cesty, z obyčeje / hanebného nikdy neuhnouti? [...] / Cesta naše nepřehledná krokem / krásnější a bezpečnější nám se / odkrývá, čím zmužileji světem / kráčejíce bludy skládáme, a / zraky bystříc světlu pravdy v oči / hledíme.“⁸³⁴ A na této cestě je Václav vůdcem a vychovatelem národa. Díky Václavovi roste Boží království v Čechách, roste sémě pokoje a lásky, a z panování tohoto „anděla“ se raduje samo nebe. To však neznamená, že by Václav nebyl rozhodným vládcem, jeho panování se musí podřídit i sám Boleslav. Protějškem Václavových snah je moc nerozumu, nezřízených vášní, pýcha a touha po moci, jak je zosobňuje především Drahomíra a Boleslav, který je pod jejím vlivem. Nejedlý na rozdíl od Lindy nepředstavuje v jejich snahách nic pozitivního a jeho Drahomíra se podobá d'ábelské Drahomíře Hájkově. U Nejedlého Drahomíry nenajdeme nic, co by prospívalo vlasti. Zřetelné je to také na úloze, kterou Nejedlý jako vlastenec a katolický kněz připisuje Jindřichu Ptáčníkovi. Ten v jeho básni do Prahy nepřichází ani proto, aby uvalil poplatek na Václava, ani proto, aby potrestal Boleslava za Václavovu smrt, nýbrž proto, že jej o ochranu prosí čeští křesťané, pronásledovaní Drahomírou v době, kdy ta vládne. Za Drahomíru ovšem nechce

⁸³³ Vojtěch Nejedlý, *Wáclaw*, Praha, Pospíšil 1837, s. 23.

⁸³⁴ *Ibid.*, s. 40–41.

téměř nikdo bojovat a celá věc se skončí dosazením Václava na trůn, což Jindřicha upokojí. Vidíme tedy, že podle Nejedlého je vláda nerozumu daleko větším nebezpečím, než zásah cizince do vnitřních záležitostí země. A to je patrné i na tom, jak komentuje reakci shromážděných na slova Všeboha, kterého Nejedlý popisuje jako lstivého manipulátora, o tom, že Václav uzavřením spojenectví s Jindřichem proti běsnícím pohanům „Čechy prodal“: „Vášně, křik rostl, rád a rozum mřely, / smysly v nejistotě kolíbajíc / Do záhuby provázeli sebe.“⁸³⁵ Protiklad vlády rozumu a pokoje a vlády nerozumu a nepokoje představuje Nejedlý mimo jiné na rozdílu mezi Prahou (kde vládne Václav) a Boleslaví (pod vládou Boleslava). Boleslav, jehož podléhání moci nerozumu se objeví například ve chvíli, kdy běsní, že se musí podřídit Václavově vládě, což chápe jako potupu, podléhá vlivu dvou žen. Tou první, je Drahomíra, která ho systematicky štve proti Václavovi, a u Nejedlého je to ona, která přichází se lstí k odstranění Václava a v rozhodující chvíli váhajícího Boleslava, který nechce Václava zavraždit, svým výsměchem a vydíráním přiměje k činu. A po zavraždění, kdy se sama chopí moci, navíc rozpoutá ve vlasti chaos, když nechá pronásledovat Václavovi lidi: „Vlast se před očima představila / V zmatku, cti a štěstí hvězda zhasla, / Moudrost prchla v poušť, a víra mřela, / Hanebnosti osadily trůn, a / Ukrotenství hrom lid třepil pilný. / Cizinci sem přikvapivše chlapy / Rozdrtili, s nimi vlast / i zašla.“⁸³⁶ Ženou, která má na Boleslava opačný vliv je jeho manželka Božena. Nejedlý rozvíjí její pozitivní obraz naznačený Hájkem (který ji ovšem nazývá Brzenou). Ta svou věrnou láskou především mírní jeho zuřivost. Rozhodnou měrou však přispívá zejména k Boleslavovu závěrečnému obrácení. Boleslav po vraždě šílí u Nejedlého podobně jako u Lindy. Z tohoto šílenství ho dostává právě láska jeho ženy. Boleslav nejprve prokazuje milosrdenství uvězněným nepřátelům, když je propouští. To se nelíbí mstivé Drahomíře, která ho za to prokleje. Jeho žena ustrašeného Boleslava však jako křesťanka nabádá: „Nelekej se, milý! Proklínání! / Matka tebe posvětila na smrt, / Žena muže svého neopustí. / Ztiš své srdce; Bůh i milostivě / Na tě vzhledne, skroušenému vinu / Odpustí, a bratr svatý bratra / Na věčnosti miluje, ti vdechne / V srdce lásku; ty se zmuživ jako / Otec o svůj lid se postaráš, a / V příkořenství háje drahé vlasti / Hrdina se vyneseš, zblahoslavíš / sebe, svůj rod a i všecken národ. / Takto prorokyně milostivá / Rozmlouvala lahodně s mužem, / občerstvila srdce, vyjasnila / Rozum, k chvalným vedou kníže činům.“⁸³⁷ Vidíme tedy, že Nejedlý tu ještě silněji než Linda, ačkoliv zcela shodně zdůrazňuje moc

⁸³⁵ Ibid., s. 68–69. Nejedlý mohl znát německé vydání prvního svazku Palackého *Dějiny* (vyšlo 1836), celou věc s Jindřichem Ptáčníkem však podává po svém a hodnotí odlišně. Srov. níže.

⁸³⁶ Ibid., s. 273.

⁸³⁷ Ibid., s. 284.

odpuštění, představuje Boleslava jako Václavova pokračovatele. Ten má být s Václavovou pomocí nyní vlastně stejným vůdcem/otcem svého národa a ochráncem vlasti jako byl Václav.

František Palacký neviděl v Boleslavovi toliko Václavova pokračovatele, nýbrž mu připsal hlavní zásluhu o českou státnost a viděl v Boleslavovi jednoho z „nejmohutnějších panovníků, které kdy Čechové měli; památné jest, a svědčí o znamenité jeho moci a slávě, že souvěcí spisovatelé zahraniční, proti obyčejí svému, jej vždy králem českým nazývali. Jakkoli těžce provinil se proti bratrovi a proti nejednomu lechu českému, vždy předce jeho zásluhy o zmohutnění Čech co státního celku zapíratí se nedají.“⁸³⁸ A v tomto rámci Palacký také vykládá Boleslavovu „ukrutnost“, kterou rozhodně nezavrhuje jako pouhou svévolnost, jak tomu bylo u Kosmy či Dalimila. Považuje ji takřka za nutný průvodní jev jeho snahy učinit ze sebe vládce, který stojí nad ostatními českými knížaty, není tedy pouze prvním mezi rovnými. Snahy, kterou Palacký schvaluje, neboť prospěla Čechám jak dovnitř tak navenek: „Tímto pak zmohutněním a upevněním jedynovlády nabyly Čechy nejen více jednoty a pokoje v sobě samy, ale i větší podstaty proti sousedům a cizincům.“⁸³⁹ Palackého interpretace Boleslava, ovlivnila, jak uvidíme, pojetí této postavy v dílech z druhé poloviny devatenáctého, ale i počátku dvacátého století.

A to platí ještě více u Palackého podání Václavova vztahu k Jindřichu Ptáčníkovi a výkladu důvodů Václavova zavraždění. Podle Palackého přežití slovanských národů záleželo v jejich přijetí křesťanství. A právě jemu podle něj Češi vděčí za to, že unikli osudu polabských Slovanů. Palacký má nicméně pochopení pro to, že se mu Polabští Slované bránili, a – vzpomeneme si tu na Lindova Boleslava – Němcům, kteří mezi polabskými Slovany šířili křesťanství, Palacký vytýká, že jim „vždy ještě více o šíření panství jejich činiti bylo; dary nebeské, které přinášeli, měly sloužiti spolu i lakomstvu jejich, apoštolování mělo jim ploditi daně a roboty.“⁸⁴⁰ Vojenské tažení Jindřicha Ptáčníka do Prahy v roce 928, které bere mimo jiné z Widukinda, Palacký vykládá jako důsledek Drahomířiny pomoci Stodoranům ve „všeslovanském boji“. V Praze se zatím ujal vlády Václav a Jindřichovi se poddal „jak se zdá, bez krvavého boje, zavázal se k roční dani 500 hřiven stříbra i 120 volů a slíbil králi německému věrně oddán býti.“⁸⁴¹ O zpoplatnění se Palacký dozvěděl, jak jsme viděli, u Widukinda, pokud však jde o výši poplatku, to je Palackého vlastní invence: „Usoudil tak zřejmě pod dojmem vyprávění kronikáře Kosmy, který v souvislosti

⁸³⁸ František Palacký, *Dějiny národu českého w Čechách a w Moravě*, I– 1, s. 251–252.

⁸³⁹ *Ibid.*, s. 249.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, s. 229–230.

⁸⁴¹ *Ibid.*, s. 234.

s požadavkem císaře Jindřicha, aby mu Čechové poslali peníze z polské kořisti, získané za tažení knížete Břetislava I: v roce 1039, uvádí, že prý se Čechové zavázali synu Karla Velikého Pipinovi platit „sto dvacet vybraných volů a pět set hřiven.“⁸⁴² Palacký Václavovu věrnou oddanost Jindřichovi vykládá jednak snahou knížete získat od Němců pomoc pro jeho záměr, aby se v Čechách rozšířilo křesťanství a ustanovili pevné církevní řády a aby se tak zemi dostalo podílu na evropské vzdělanosti, ale také politicky, aby spojení s Jindřichem pomáhalo bránit zemi před Uhry. A právě tuto Václavovu poslušnost vůči Němcům, přidává jako motiv odporu ke knížeti, jak se o něm psalo v legendách: „Nespokojení ale zemané a páni čeští počali přemýšleti, kterak by proměnění mohli tento jim tak nemilý věcí stav [tj. Václavovo radikální křesťanství, jeho mnišství] proměnění mohli; a dle toho, co později se stalo, podobá se pravdě, že někteří také, odstraněním knížete Němcům poslušného, chtěli navrátiti zemi její nepodlehlost. I obrátili se o to k Boleslavovi, před tím již nedočkavému zmocniti se žezla nad národem celým.“⁸⁴³ Pokud jde o podání Václavova zavraždění a toho, co následovalo po něm, Palacký ho mimo jiné koncipuje podle první staroslověnské legendy. Tomu se nelze příliš divit, neboť tu nalezl Vostokov roku 1827 a byla otištěna v *Časopise českého musea* v roce 1830, tedy šest let před původním německým vydáním prvního dílu *Dějiny*. To je důležité, především pokud jde o obraz Drahomíry. Zapojením obrazu matky (v legendě křesťanky), která oplakává svého zavražděného syna (což se objevuje i u Kristiána) a pak je dokonce sama nucena z Čech utéct, Palacký tak podruhé (poprvé k tomu došlo v líčení jejího úsilí ve „všeslovanském boji“) přetvořil obraz mocichtivé, ďábelské a pohanské Drahomíry, která je ztělesněním všeho zlého (z latinských legend, Dalimila, zejména však z Hájka a Nejedlého).

Tento přetvořený obraz Drahomíry a její drama matky zaujaly Josefa Kajetána Tyla, jak je zřejmé, již z titulu jeho díla *Krvavé křtiny čili Drahomíra a její synové* (napsáno a prem. 1849; 1. vyd. 1868). Tyl své drama napsal rok po českém vydání Palackého prvního svazku *Dějiny* a dá se říct, že v něm Palackého výklad drammatizuje a rozšiřuje jednak materiálem převzatým z Hájka (který u Palackého nenajdeme), jednak vlastní básnickou invencí. Obojí ovšem zapojuje do výkladového rámce, který převzal od Palackého. Vypjatý nacionalismus – projevující se mimo jiné v obrazu nepřítele – Tylovy hry je také částečně vysvětlitelný dobou jejího vzniku. Tyl ji napsal, když se jako poslanec účastnil v lednu 1849

⁸⁴² Jirí Hošna, *Druhý život svatého Václava*, Praha, ISV 1997, s. 7. K tomu srov. rovněž: Pekař, „Svatý Václav“, s. 48.

⁸⁴³ Palacký, *Dějiny národu českého w Čechách a w Moravě*, I-1, s. 236.

zasedání říšského sněmu v Kroměříži.⁸⁴⁴ Tylova hra obsahuje silný protiněmecký tón, což je asi nejpatrnější na osobě Jindřicha Ptáčníka a jeho vyslance Sigiberta. Najmě podle Sigiberta jsou Češi a Slovani vůbec „lidé divocí, jen z lesů vyběhli a jemných mravů neznalí.“ A nedá se jim vůbec věřit, charakterizuje je „ošemetnost, potměšilost, nevěra.“⁸⁴⁵ Na Slovanů se tak Sigibert částečně dívá tak, jak se Nietzscheho páni dívali na otroky. Tylův Sigibert jde však ještě dál a požaduje přímo vyhlazení Slovanů. Jindřicha Ptáčníka tak nabádá: „nebude míru na světě, dokud slovanská krev se nevykouří do poslední krůpěje.“ Podle samotného Jindřicha stačí „té krvi slovanské vykázati pevné řečiště“.⁸⁴⁶ A spíše než o vyhubení Slovanů mu jde o vyhubení pohanů. To se vůbec nelíbí Václavovi, který vlastně přemýšlí podobně jako ten Lindův. Světská moc, kterou byl Jindřich obdařen, má sloužit k ochraně křesťanů a národa vůbec, přičemž proti pohanům má Jindřich podle Václava bojovat Božím slovem. Jindřich v tom však, stejně jako Václavovi příbuzní a jeho odpůrci, vidí toliko jeho pobožnůstkářství. U Tyla najdeme zmínku o Jindřichově vidění, která u Palackého pochopitelně chyběla: „Přisámbůh, ten mládenec tu stojí jako v záři archanděl, jenž nade hlavou točí mečem plamenným! Rád bych se mu smál, ale mám prsa divně sevřena.“ Jindřichovo pocítění Boží moci, která Václavem proniká, tu však nevede jako u Dalimila či Hájka k žádnému obdarování ostatky svatého Víta ani k odpuštění poplatku, ba naopak. Václav Jindřichovi nabízí přátelství a ten od něj, ve shodě s Palackého podáním, žádá poplatek a slíbení věrnosti německému králi. Důvody Václavova přijetí smíru a Jindřichových podmínek také víceméně odpovídají výkladu Palackého: snaha vyvarovat se zbytečného krveprolití v boji s Jindřichem, Jindřichem zaručená pomoc při obraně před nepřáteli (tím jsou míněni především Maďaři), a nadto Václav žádá Jindřicha, aby mu slíbil: „pomocnou ruku podati, aby se rozšířilo v Čechách učení Kristovo, i budeš mi vysílati učitele slova božího, když je budu z krajín okolo trůnu tvého povolávati.“⁸⁴⁷

Tyl přebírá z Palackého také to, že za porušením svazku mezi německým králem a českým knížetem stála Drahomíra. Ta také Václavův smír odmítá s tím, že se nelze přátelit „s úhlavními vrahy Slovanů.“ Mnohem zajímavější však je, že Tylova Drahomíra je

⁸⁴⁴ Deutschmann moudře poukazuje na to, že spojovat interpretaci Tylova dramatu příliš těsně s děním na sněmu je příliš omezené. Sám navrhuje jako náležitější vidět toto dílo v rámci napjatého poměru mezi Čechy a Němci v 19. století: „Strana Drahomíry a Boleslava dává přednost separátnímu ohraničení od všech Němců, Václav a Ludmila naopak nečiní v souladu s křesťanskými příkázáními žádný rozdíl mezi Čechy a Němci, přičemž tomu druhému je díky Václavově vlídnosti dávána přednost.“ Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 371.

⁸⁴⁵ Josef Kajetán Tyl, *Krvavé křtiny čili Drahomíra a její synové. Romantický obraz z dávných dějin českých ve čtyřech odděleních*, in *Spisy Josefa Kajetána Tyla*, 20, *Historická dramata*, ed. Alois Jedlička, Miroslav Laiske, Mojmir Otruba, František Váhala, Praha, SNKLHU 1954, s. 213–296; 250.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, s. 264.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, s. 266.

protonietzscheánka, myslí totiž agonisticky. Odmítá jakoukoli představu života v pokoji: „Ó pokolení zmámené! V takovém pokoji páchne umrlčina, uhnívá kořen života, vadnou květy ducha – takový pokoj sluje smrt! Ale člověku patří život, a život se rodí v zápasu.“⁸⁴⁸

Drahomířin boj je bojem za „zemí slovanských osvobození. [...] Zaskvíti se musí rod slovanský v záři svobody a blahoslavenství.“⁸⁴⁹ Drahomířino použití křesťanského termínu může být dáno buď Tylovou nedůsledností, anebo odpovídá její historii. Před svatbou s Vratislavem se vzdala pohanství a nechala se pokřtít. Doufala, že sňatkem s Vratislavem dosáhne obnovení slávy svého rodu anebo, že dokonce přiměje Vratislava ke vzkříšení Velkomoravské říše. Vratislav na to však byl příliš slabý příliš pod vlivem německých (tj. latinských) kněží, posílaných kořistnickým bavorským biskupem. Boj, který doufala, že povede Vratislav, pak vedla ona sama. To, co Palacký popisoval jako její angažmá ve „všeslovanském boji“, Tyl představuje v její rozhorlené protiněmecké promluvě: „Durynkové, Frankové a Sasíci nabrousili meče, na kmeny slovanské a Němců král, ten Jindřich, jemuž přezdívali Ptáčníkú, – vede bitvy, že se řeky rozvodňují krví slovanskou! Obodřité, Lutici a Stodorané volají o pomoc, že se obloha litostí otrásá, a nezdvihne-li se plémě Čechovo, shlukne se necitelné hejno dravců na všechen rod slovanský a památka jeho zahyne!“⁸⁵⁰ Třebaže Němci podle Drahomíry „podkopali kořen lípy posvátné a poprznilo jméno bohů otcovských“, ona sama není cele protikřesťanská. Zkáza pro Čechy podle ní (znovu ve shodě s výklady Palackého) nespočívá v přijetí křesťanství, nýbrž v tom, k čemu jako prostředek pokřesťanštění Čechů slouží. Vysvětluje to Ludmile: „Nepodáme-li bratrským kmenům pomocné ruky proti franským nátiskům, nezbavíme-li se těch bavorských biskupů, co chtějí z naší země hnízdo pro své plémě učiniti, nezlomíme-li všeliký úvazek našeho trůnu s králem německým: jest veta po českém národě.“⁸⁵¹ To vše ukazuje na Tylovu snahu představit Drahomíru jako soupeřku rovnocennou Ludmile, tedy ukázat, že není vedena sobeckou touhou po moci, ani žádnou ďábelskou nenávistí ke křesťanství, nýbrž jejím hlavním a oprávněným zájmem je přežití národa a jeho rozkvět. Jistě, křesťan či Nietzsche by v tom celkem náležitě mohl vidět náznak modlářství (národ u ní stojí nade vším ostatním), nemyslím si však, že by to za modlářství pokládal Tyl. V podobném duchu lze chápat i její slova k Ludmile o tom, že pro vládu Václava jako knížete pokoje (jak si ji Ludmila přeje) musí být Čechy nejprve připraveny opevněním proti nepříteli, v čemž spatřuje důležitý podíl

⁸⁴⁸ Ibid., s. 268.

⁸⁴⁹ Ibid., s. 217.

⁸⁵⁰ Ibid., s. 220.

⁸⁵¹ Ibid., s. 225.

Boleslava: „až ohradíme konce našeho knížectví, že cizí závist do něho šilhati nebude. A protož musíme nové zástupy do pole vyslati, aby doklenuli slávy chrám, na němžto i mladší, statečnější kníže pražský stavěti pomahal.“⁸⁵² Z uvedeného je zřejmé že Drahomíra považuje Boleslavův boj fyzickým mečem za stejně vznešený (Boleslav staví Čechům chrám slávy) jako Václavův boj duchovní (stavba rotundy svatého Víta, k níž Václav položil základy a sám se na ní podílel). Ba vznešenější. A stejně tak je tomu i s jejím poměrem k oběma synům. Drahomíra k Václavovi necítí žádnou nenávisť, považuje ho za dobrého a v jeho úsilí poutivého, ani jeho úsilí vlastně nezavrhuje, byť mu vytýká, že se příliš stará o duchovní a málo o světské záležitosti. Jako vládci mu nicméně vytýká slabost. Za tím vidí především působení Ludmily, která „zastřela rozum i vůli jeho tak hustou tkaninou choulostivého pobožnůstkování, že se nemůže jinoch k statnému činu vztýčiti.“⁸⁵³ Ludmilu se pak Drahomíra rozhoduje nechat odstranit, když vidí, jaký ohlas mají její slova proti Drahomířině vládě a její bojovné politice vůči Němcům.

O charakteru, který jí Tyl chce dát, svědčí, že je po vraždě sužována výčitkami svědomí. Touto její zkušeností (která ji částečně promění) Tyl (po vzoru Palackého) vykládá její chování v závěru hry. K čemuž navíc přidává její mateřskou lásku k synovi, která se v ní sváří s láskou k národu a její (a snad i Tylovou) představou, co by pro národ bylo nejlepší. Drahomíra Václava miluje, přesto by si však přála, aby vládu převzal Boleslav. Tomu však odporuje přání lidu, který Václava na trůnu uznává. Jak říká: „Kdyby se však vůle lidu změnila, – jsem první, jenžto ruku podám k novooslavení jména českého, i kdyby se dítí mělo pádem knížete. Jenže nevidím, jak nyní stolec pod ním skáceti.“⁸⁵⁴ Přičemž Drahomíra odmítá jakékoli náznaky, o možnosti krvavého odstranění Václava. A Boleslava přímo varuje: „chraň se, abys knížecí plášť, po němž tak dychtivou rukou saháš, nezohavil poskvrnou, kterou žádným namáháním nesetřeš! Chraň se, abys neporanil svědomí své ranou, kterou žádným lékem nezhojíš!“⁸⁵⁵ Mluví z ní tedy zkušenost se zavražděním Ludmily, která snad dokonce přispěla k posílení jejího křesťanství, ačkoliv o Václavově křesťanském vládnutí mluví stále jako o slabosti. O něco níže jako křesťanka Boleslava, který má křtít svého syna, snad trochu pověřčivě nabádá: „Kdo mluví o hrobu [tj. Václavově]? Synu, Boleslave! To slovo nenech dnešního dne ve svém domě zazníti! Jest to den, kdež dítě tvoje uvedeno bude

⁸⁵² Ibid., s. 239. Na jiném místě Drahomíra říká: „dokud není národ pánem svým – samojediným vládcem vůle své, nemůže věřiti.“ (s. 289)

⁸⁵³ Ibid., s. 228.

⁸⁵⁴ Ibid., s. 284.

⁸⁵⁵ Ibid., s. 285.

v Kristův ovčinec, a tam vede jenom láska.⁸⁵⁶ Drahomíra však později poznává, že krvavá oběť je pro budoucí blaho národa asi nevyhnutelná. Tedy přesněji pro to, aby se, slovy Boleslava, zrodil „nový čas pro Čechy“.⁸⁵⁷ Je to vlastně Tylův výklad nutné krvavé oběti pro českou státnost, nového začátku (či obnovy) založeného na oběti⁸⁵⁸. Drahomíra je dokonce ochotna, ji přinést sama, což v kontextu hry nedává příliš smysl, nicméně je to významný rys Tylova pojetí této postavy, projev její lásky k oběma synům i národu. Tragičnost její situace spočívá v tom, že vidí svůj podíl na tom, k čemu věci spějí a nedokáže tomu zabránit, což se však podle historické skutečnosti i Tylovy dramatické nutnosti takřkajíc musí stát. Mluví o tom jako o šípu, „kterýž jsem sama ostříla a na luk vložila.“⁸⁵⁹ Když se jí tedy nepovede Václava přimět ani k tomu, aby změnil svou politiku, čili oblékl „na se roucho zmužilého muže a zjev[il] se jako slavitel svého národu“⁸⁶⁰, ani k tomu, aby odešel z Boleslavova domu, kde mu hrozí nebezpečí, říká: „Těžká bouře visí nad rodem Vratislavovým; já nevím kam a jak ji zahnati; na obě strany kloní se láska má. Musí-li ale bouře oběť zastihnouti – ať již zastihne hlavu mou! Ráda ji položím do rakve, vzejde-li z jejího popelu oslava národu!“⁸⁶¹ V jistém smyslu Drahomíra takovou oběť národu přináší, když jako matka přichází o syna, nad jehož mrtvým tělem pláče.⁸⁶² A tato oběť skutečně vede k oslavě národa a to hned ve dvojitým smyslu. Národ dostává ve Václavovi nebeského přímluvce a navíc „jméno jeho žije hluboko v srdci křesťanského národa – i bude žít na věky“, jak to Drahomíře vysvětluje kněz Chrastěj (pocházející z první staroslověnské legendy).⁸⁶³ A za druhé k oslavě národa přispěje i Boleslav, který bude oním mužným vládcem, jak k tomu vyzývala Václava Drahomíra. O tom se ve hře samé vůbec nemluví, plyne to však z kontextu. Tyl tak představuje Drahomíru jako tragickou, ale v žádném případě nikoli zavrženíhodnou postavu, jejíž jednání bylo vedeno těmi nejlepšími úmysly, pokud jde o dobro národa, a nakonec toho i s jistou ironií dosáhlo.

Tragickou postavou je částečně i Boleslav. Když Boleslav pozvedá meč proti Václavovi, říká mu, že to je proto, „aby se očistilo jméno českého národa, kteréž zbabělý modlář poškrvnil. [...] Tys můj zajatý – a hlava tvoje houpá se na ostří tohoto meče!“ Z těchto

⁸⁵⁶ Ibid., s. 287.

⁸⁵⁷ Ibid., s. 288.

⁸⁵⁸ K tomu srov. Jaroslav Vostrý a Zuzana Sílová, „Tylovy krvavé křtiny: Hrdina a svatý“, in *České drama a český hrdina*, s. 14–26; 18.

⁸⁵⁹ Tyl, *Krvavé křtiny*, s. 290.

⁸⁶⁰ Ibid., s. 289.

⁸⁶¹ Ibid., s. 290.

⁸⁶² Vostrý a Sílová o této její oběti píšou jako o „trestu.“ Vostrý a Sílová, „Tylovy krvavé křtiny. Hrdina a svatý“, s. 26. Ona sama toho slova nikdy nepoužije. Její utrpení nad mrtvým synem však asi je možné chápat jako trest za její hybris tj. zavraždění Ludmily.

⁸⁶³ Tyl, *Krvavé křtiny*, s. 296.

slov je zřejmé dvojí. Za první, že Boleslavovým motivem tu není žádná sobecká touha po moci, nýbrž je veden, stejně jako Drahomíra, zájmem národa, tedy tím, co by podle něj bylo pro národ nejlepší. Za druhé, je tu zřejmé, že Tylův Boleslav nechce Václava zabít. Nicméně když mu Václav, tak jako v první staroslověnské legendě, vezme meč a srazí ho na zem, Boleslav zavolá „Vrahové, pomoc“, čímž přivolá Čestu, Tyru a Hněvsu, kteří Václava utíkajícího k bráně chrámu, zabijí. Boleslav hned ovšem reaguje: „Ha, plamenná nebesa, co jste učinili?“⁸⁶⁴ Třebaže toto může být výrazem Boleslavova zděšení z toho, že se stalo něco, co vlastně nechtěl, Boleslav u Tyla nešílí jako u Lindy či Nejedlého. Šílenství jako krvelačnost je tu však přítomno vrahů samých, především u jednoho z nich Česty. Václavovi vrazi, na něž nakonec padá přímá odpovědnost za jeho smrt, a kteří ve všech předchozích podáních, kde byli zmíněni, byli víceméně jen jmény, mají u Tyla individuální charakter a historii.

Hněvsa je předním českým lechem, křesťanem víceméně jen na oko. Vyznačuje se bojovností, vede české vojsko vyslané Drahomírou na obranu Stodoranů proti Sasům, a vášnivým odporem k Němcům, které chce pokořit. Takto je ještě horlivějším oponentem Václavovy politiky než Boleslav s Drahomírou. S Václavem mluví přezíravě vzhledem k jeho mladému věku, nicméně ten ho jako kníže vykáže do patřičných mezí, čímž ovšem ještě posílí jeho odpor. Je to on, kdo navrhuje Drahomíře odstranění Ludmily. A je to také on, který shrnuje výhrady českých vladyků nepřátelských Václavovi: „My nenávidíme Václava. – On otrhal českou slávu do naha; toulá se po kostelích, místo co má k zemské správě hleděti, a naplnil kraje cizím kněžstvem, že naše slovo již ledvakde zaslechnu, když jedenkrátě nohy do kostela zanesu. Bude-li to déle trvati, udělá se z české země hnízdo pro cizince, a my budeme sotva na okraji nebo někde vespod sedati.“⁸⁶⁵ A je to znovu Hněvsa – podobně jako v případě Ludmily – kdo navrhuje odstranění Václava a je zřejmé, že nezaváhá, bude-li to třeba, před prolitím jeho krve. Hněvsa navíc přivedl do Čech i druhého z vrahů Tyru. Ten je u Tyla „rozený Maďar nebo Kumán – či úlomek divokého plemena, co se přihnalo z dalekých pustín jako hladové kobylky, aby zhubilo moravské království.“⁸⁶⁶ Hněvsa zajal Tyru v bojích s Uhry a ten mu od té doby byl bezvýhradně poslušný. Maďar by jeho život prý neušetřil. Je zřejmé, že tato postava slouží Tylovi mimo jiné k vyjádření jeho protiuherských sentimentů. Uhři se v Tyrově řeči – a je to naznačeno třeba již u Hájka – vyznačují obzvláštní krutostí a krvelačností a to nejen v boji. Tyra vypráví: „A když se postavil nepřítel na pole, my jako

⁸⁶⁴ Ibid., s. 294.

⁸⁶⁵ Ibid., s. 283.

⁸⁶⁶ Ibid., s. 230.

krupobití na něj – a zbili, zdrtili, roztříštili houfy, v krvi se koupali a mrtvol nasekali – hahá! A když bylo po díle na poli, začali se rubati zajaté a pálení dědiny, aby zahynulo přemožené plemeno a pánem byli Arpádovi potomci.⁸⁶⁷ Tyra však v herderovském duchu oceňuje také statečnost Čechů v boji. Tyra je v Tylově hře, na pokyn Drahomíry, která se ho sama děsí, vrahem Ludmily. Třebaže či spíše protože je to krutý Maďar, přepadnou ho výčitky svědomí; zabití staré ženy považuje za zbabělost. Jako lék na tyto výčitky mu pak slouží účast na vraždě Václava (vlastně si tu vzpomeneme na podobný druh léčby, který neúčinně praktikovala Dvořáková Šárka). Třetí z vrahů Česta je starým pohanským knězem. Jeho postava se trochu podobá pohanům u Lindy. Česta se v průběhu hry stává stále šílenějším (z touhy po pomstě), když vidí německé násilí na pohanských Slovanech i to, jak se Češi od pohanství odvracejí. Přičemž v odvratu od pohanství spatřuje (znovu podobně jako tomu bylo u Drahomíry a Boleslava u Lindy) hrozbu zániku Slovanů: „Zahyne jméno slovanské – a smutkem zahálí se nebesa a hvězdy budou padati a v zříceninách bude práchnivěti svět z míry vyvrácen. A proklato bude jméno těch, co k tomu dílu ruce pozvedli, co podkopali kořen lípy posvátné a poprznili jméno bohů otcovských.“⁸⁶⁸ Česta také prorokuje zavraždění Václava a nástup Boleslava na trůn, Václavova krev je podle něj (stejně jako u Lindy) nutná k usmíření pohanských bohů. On je také tím, který jako pohané u Lindy mluví o nepřirozenosti křesťanského odpouštění. Česta, dokonce zabije vlastní vnučku, když je ta, po té, co se setká s podmanivým Václavem, nakažena jedem křesťanství.

Tylova charakteristika Václavových vrahů je důležitá hned z několika důvodů. Tyl tak jasně odděluje jejich víceméně šílené pohnutky, které vedou k zavraždění Václava od legitimního úsilí Drahomíry a Boleslava. Tyl zároveň snímá z Drahomíry a Boleslava veškerou přímou odpovědnost za prolití Václavovy krve. Vlastně je to do jisté míry i polemika s předchozími podáními Boleslava a Drahomíry a platí to i pro díla Lindovo a Nejedlého. Boleslav tu nakonec vystupuje jako do jisté míry příkladný vůdce svého národa, jemuž jde především o dobro národa a nikoli dobro vlastní, přičemž je odhodlán postavit se nepřátelům v boji. Zároveň je to přese všechno křesťan a nepodléhá žádným tmářským pohanským pověrám, odtud také absence Boleslavova šílenství v Tylově hře. Václava chce odstranit z trůnu pro jeho „pobožnůstkářství“ a slabosti Václava jako vůdce proti Němcům a je prost jakékoli mstivosti vůči němu. Aby Tyl posílil tento kladný obraz Boleslava, polemicky převrací i některé tradice. Tak například přímo obrací onen příběh s kotlem, který

⁸⁶⁷ Ibid., s. 232.

⁸⁶⁸ Ibid., s. 220.

se měl podle Dalimila a Hájka dostat do českého erbu kvůli němu. Boleslav tak říká:
„Poznovu rozepne český orel svoje perutě, aby se vznesl k slunečním výsostem; ale Václav zůstane za prahem a bude omývatí starý kotel, kterýž předkové na korouhvi nosili.“⁸⁶⁹

Již název Vrchlického dramatu *Bratři* (1889)⁸⁷⁰ naznačuje, že mu šlo především o bratrský konflikt, kterému se pokusil dát jistou psychologickou hloubku. Vrchlický se podobně jako Tyl opíral o materiál z Hájka a za svou rovněž přijal interpretaci Palackého. To je patrné také na postavě Drahomíry. Vrchlický na rozdíl od Tyla tolik nerozvinul její drama matky, nicméně v celkem jasných konturách črtá její sen. Drahomíra není u Vrchlického ani křesťanka ani pohanka, neboť „v bídě mé mne oba nechali.“⁸⁷¹ Drahomíra není jen nábožensky indiferentní, nevěří nikomu a spoléhá se jen na sebe samu. Věří tedy jen své „myšlence“, pro niž, jak říká, je „všeho schopna“.⁸⁷² Její sen je vlastně stejný jako byl ten Tylovy Drahomíry, jen výbojnější a otevřeněji panslavistický. Václavovi ho popisuje:

já zřela kmen jak vyrost k obloze
stohaluzý a klenby obrovské,
kde směstnal pactva veškerý se rod,
tmou listů jeho hvězdy chodily
a blesky spaly v jeho koruně.
Balt lízal jemu v bázni kořeny,
zář severní mu tkala vínek v skráně!
To Slovanstva byl nebetyčný strom.
Já chtěla skutkem učiniti sen
a tvému otci ruku podávajíc
já snila, kterak lidu tvého haluz
ku kmenu svému pro vždy připoutám.
Však sen byl sen – Slovanstvo není kmen
je pouze proutí, které vichry rvou.⁸⁷³

Kmen Slovanstva byl podle Drahomíry rozražen křesťanstvím, nejprve působením Ludmily a pak Václava samého. Václav vidí její sen jako marnou vidinu. Celou tuto panslovanskou myšlenku považuje za umělou, neodpovídá tomu, jak se věci mají: „Kmen musí z kořene růst v celistvosti, / být jednou bytostí, jej z různých větví / a proutků nespojíš, a to náš trest / a kletba naše, rozsazení jsme / jak proutí podél břehu cizoty: Ta pere v nás, zde třeba obstátí / ne odporem, spíš moudrou rozvahou / a dobrou vůlí ukonejšit moře, / než pro vždy roztrhá nás ze

⁸⁶⁹ Ibid., s. 227. Podle Deutschmanna představují Krvavé křtiny konflikt mezi křesťanskou (pokojnou) a národní (bojovnou) politikou s jejich pozitivní i negativní, aniž by Tyl jasně hlasoval pro jednu z nich. Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 372.

⁸⁷⁰ *Bratři* jsou středním dílem Vrchlického trilogie. Její první díl *Drahomíra* (1882) a třetí díl *Knížata* (1903) nechávám v této práci stranou. Jde mi přece hlavně o různé reprezentace konfliktu Václava a Boleslava.

⁸⁷¹ Jaroslav Vrchlický, *Bratři. Historické drama o pěti jednáních*, in *Dramatická díla Jaroslava Vrchlického*, X, Praha, Šimáček 1889, s. 11.

⁸⁷² Ibid., s. 37.

⁸⁷³ Ibid., s. 35.

všech stran.⁸⁷⁴ Václavův postoj k Němcům je tedy veden především politickou rozvahou a pak také vírou v Boží prozřetelnost: „bůh proto přec nás nepostavil v svět, / by zas nás bez účelu nechal smést / v plen cizotě. Jen víru v sebe mějme / a klid a moudrost, ostatní dá čas.“⁸⁷⁵ Vidíme tedy, že Vrchlický nepředstavuje ve Václavovi jako politikovi ani v jeho křesťanství nic změkčilého či blouznivého. Drahomíra se však svého snu přesto vzdát nechce a hledá pro něj vůdce: „Kdo bude supem, který vyklube / zrak ptáčníkovi v chvíli osudné, / kdy snítí bude, že již schytl nás?“⁸⁷⁶ Za „vůdce“ v tomto boji je přítomnými vladyky prohlášen Boleslav. O němž sama Drahomíra jako krevní nacionalistka mluví jako o své „čisté krvi“ a naději.⁸⁷⁷ Drahomířina vize se však víceméně zhroutí ve chvíli, kdy se od Václava dozvídá, že polabské slovanské kmeny byly Jindřichem poraženy. V ostatním se Vrchlického Drahomíra podobá té Tylově. Třebaže si přeje, aby na trůn místo Václava usedl Boleslav, Boleslava varuje před vraždou bratra. Nadto sama vražda se děje za scénou, na níž stojí Drahomíra, která odmítá veškerou vinu za ni a snaží se dokonce zoufale přivolat pomoc. V závěrečném dějství je pak pyšná na Boleslava bojujícího s Ottou, jejichž smír podává Vrchlický jako Boleslavovo vítězství. Nakonec se Drahomíra obtížená vinami s Boleslavem loučí a odchází do ústraní.

Vrchlický daleko více než Tyl podtrhuje Václavovo charisma, čili moc, kterou je proniknut a kterou působí na druhé. Jeho matka (a jeden z odbojníků proti Václavovi Palhoj) v tom snad poněkud pohansky vidí „divné jakés kouzlo“, jehož účinky popisuje: „v tvář pohledět mu, to jest osidlo, / hlas jeho slyšet oko zataženo / a v síti třepá se sup odboje / na krotkou holubičku proměněn, / jež vrká v souhlas na vše, co řek‘ on. [...] On zjevil se a mračno zmizelo, / hrom sotva zahučel a ztratil se / jen malomocně chroptě, blesky zhasly, / ze zubařa stal se ochočený psík.“⁸⁷⁸ U Tyla jsme viděli náznak této moci v ozvuku vidění Jindřicha (jak ho podával například Dalimil či Hájek), Vrchlický představuje ve svém dramatu onu epizodu boje s kouřimským knížetem Radslavem, která se poprvé objevila již v dodatku u Kristiána. Vrchlický v Radslavovi představuje odpůrce Václavovy politiky, který na rozdíl od Dalimilova či Hájkova (ten ho dokonce nazývá Drzslavem) podání není veden toliko osobní touhou po moci a snahou rozšiřovat svoje panství. Sám o sobě říká a divák/čtenář mu to asi má věřit: „Jsem aspoň opravdivý jeho sok, / a vážný nepřítel, vít‘ nebesa, / ne osobní msta,

⁸⁷⁴ Ibid., s. 36. K tématu panslavismu v *Bratřích* srov. Deutschmann, *Allegorien, des Politischen*, s. 384.

⁸⁷⁵ Vrchlický, *Bratři*, s. 36–37.

⁸⁷⁶ Ibid., s. 91.

⁸⁷⁷ Ibid., s. 71.

⁸⁷⁸ Ibid., s. 24.

malicherné záští / že v boj mne ženou, pouze svatá věc / té země, jíž chci sloužit jako on.“⁸⁷⁹ Radslavovo vidění stejně jako jeho účinky totiž vzbouřencovo pokoření a obrácení se podává Vrchlický víceméně v souladu s tradicí jen jeho ohromení Václavovým božským zjevem a následující pokání činí hlubším a intenzivnějším.⁸⁸⁰ Kromě Božské moci, která jím proniká, je Vrchlického Václav, jako ten v legendách, také rozhodným a spravedlivým vládcem a jeho zbožnost není ani jeho protivníky označována za pobožnůstkářství, jak tomu bylo u Tyla. Co mu podle nich schází, je výbojnost. Tak to chápe před svým obrácením Radslav, a právě v ní spatřuje moc Němců: „Je [Němec] proto mocný, / že je výbojný, / a naše mdloba naše povolnost, / ty proti křemenu zas nastav křemen, / co může trysknout – leda jiskra jen, / a té nám třeba.“⁸⁸¹ Vrchlický však, také na rozdíl od Tyla, ale ve shodě s legendami, představuje ve svém dramatu Václavův konflikt mezi touhou žít plně duchovním životem a odpovědností vládce. Tedy přesněji jde o jeho přiznání tíhy vládnutí, která ho naplňuje jistou melancholií z omezenosti vlastní moci. Svěřuje se s tím Boleslavově manželce Běle, krátce před svou smrtí: „Je těžký úkol vladaře, na všechny / on myslit musí, s všemi musí cítit / a přece ví, že stále víc jich trpí / než blaženo jest v celé jeho zemi / [...] / A jiné rány, těžké nemoci / a bída duší horší než bědy těla, / tma, nevědomost, ztráta lásky k bratrům, / vše trápí mne, jak jí bych vinen byl / tím pod čím těžce úpí celý svět.“⁸⁸² Toto může znít poněkud malověrně, je to však

⁸⁷⁹ Ibid., s. 104.

⁸⁸⁰ Vostrý a Sílová o Radslavově vidění tvrdí: „Charakteristický je rozdíl mezi viděním jaké má Radslav v *Kristiánově legendě* a jaké patří k zázrakům, kterými se prokazovala Václavova svatost a Radslavovým viděním u Vrchlického: andělé s ohnivými meči u Václavovy hlavy místo kříže na jeho čele poukazují spíš k jeho osobnímu ‚vyzařování‘ než k jeho svatosti; té ostatně odporuje i chystaný sňatek, na který Václav u Vrchlického zval Drahomíru na konci 3. jednání.“ To je zajímavá, ne však přesvědčivá interpretace. Zapravé, Vrchlický není prvním, u nějž se v Radslavově vidění objevují andělé, najdeme to například u Dalimila (*Nejstarší česká rýmovaná kronika*, s. 57) či Hájka (*Kronika česká*, s. 197), byť oba uvádějí i zlatý kříž na Václavově čele. Zadruhé, sňatek, na nějž zve Václav Drahomíru, který má údajně odporovat Václavově svatosti, není sňatek Václavův nýbrž Boleslavův. Nakonec i sňatek Václavův by jeho svatosti nijak nemusel odporovat, zmiňuje se o něm nakonec, ačk jsem již uvedl, i tzv. druhá staroslověnská legenda. Vostrý a Sílová k tomu ještě dodávají: „zejména ke stálému zdůrazňování Václavova ‚divného kozla‘ nebude snad působit jako cynismus ani jako laciná vtípnost, když v případě Václava z Vrchlického dramatu postavíme proti svatému v původním významu hrdinu v současném smyslu *star*, tedy někoho, kdo se liší od obyčejných lidí především – dnešními slovy řečeno – svou *aurou*, *charismatem* či výjimečným *vyzařováním*.“ Jaroslav Vostrý, Zuzana Sílová, „Od Tyla k Vrchlickému: o tom, jak fabulování (totožné s konkrétním rozvíjením hrdinova jednání) dává příběhu smysl“, in *České drama a český hrdina*, s. 27–42; 39–40. Zdá se mi, že hlavní úskalí Vostrého a Sílové interpretace spočívá v tom, že nedostatečně rozlišuje mezi tím, jaký je Václav ve svých slovech a svém jednání (a jak sám sobě rozumí) a tím, jak ho vidí ostatní (tj. pohané). Nebo, jinak řečeno, jde o moc, která skrze tuto postavu působí (jeho charisma) a interpretaci původu této moci. Domnívám se, že Vrchlický nijak neumenšuje Václavovu svatost (pakliže tomu tak je, bylo by třeba to ukázat přímo na jeho jednání a v jeho slovech), podává však variaci na téma, jak je svatý chápán pohany. Předobraz pro to najdeme již v Písmu, když jsou Pavel a Barnabáš poté, co uzdraví chromého, pohany v Lystře označeny za bohy Jupitera a Merkura (Sk 14, 8–17). U Lindy to nalezneme například v označení svatého Václava za boha Svantovíta. Ona „dnešní slova“ (či spíše významy, jež mají), která Vostrý a Sílová spojují s Vrchlického Václavem tak především svědčí o pohanství dnešní doby, která svatosti nerozumí, stejně jako jí nerozuměli pohané v Lystře či Lindovi pohané, spíše než že by adekvátně popisovala postavu Vrchlického Václava.

⁸⁸¹ Vrchlický, *Bratři*, s. 89.

⁸⁸² Ibid., s. 145.

především melancholie Václava jako Božího dítěte (jejíž náznak jsme viděli u Hájka), které touží po skutečném domově. To je zřejmé i v následujícím Václavově přiznání:

já nehodím se k vládě, potřebí
jest rukou pevnou držet její oprat'
a k světským věcem víc přiklánět zor,
k lidskému nářku více sklánět sluch.
Jsou duše, Bělo, a já patřím k nim,
jimž z ráje, odkud v svět je vyslal Bůh,
kus záře zbylo, trochu hudby nebes
jíž hvězdy zvučí; těm se stále stýská
po domovu, těm luzné vidiny
a stíny světců plní den a noc
a není klidu pro ně v světě tom.
Jen v lásce, která všechno ráda dává,
v té nalézají trochu oddechu.
Zpět k prazdroji jich celá bytost' tíhne
a nemá klidu, až s ním splyne zas.⁸⁸³

Ve shodě s legendami se tedy také Vrchlického Václav rozhoduje předat vládu Boleslavovi, který „silného je ducha, časem dobrý / a jistě velký vládce bude z něho.“⁸⁸⁴ Tragičnost Vrchlického podání spočívá v tom, že Václav o tom Boleslavovi neřekne, nýbrž to říká pouze jeho ženě. Na rozdíl od středověkých a raně novověkých podání tu tedy u Boleslava nejde ani tak o netrpělivost jako spíše o nevědomost. Václav se také chce stát kmotrem Boleslavova syna, který se má narodit. A ve shodě s jeho vyznáním Běle, odmítá Podivenovo varování o nebezpečí, které mu hrozí. Spoléhá se tedy jak na Boha tak na Bělu. Jeho poslední rozsáhlý monolog se pak týká vyznání lásky k jeho zemi a modliteb za velikost a štěstí jeho národa. Vrchlický neukazuje zavraždění Václava na scéně, nevíme tedy, jaký byl podíl Boleslava na něm, ani jestli se Václav bránil či nebránil. Od Boleslava také jen později slyšíme, že Václavovými posledními slovy byla prosba k Bohu, aby Boleslavovi odpustil. Vrchlický také, na rozdíl od Tyla, v průběhu celé hry nepředstaví na scéně jeho vrahy Hněvsu, Tyru a Čestu. Není to pro něj důležité, neboť celé zavraždění Václava vlastně podává jako Boleslavovo tragické pochybení.

Vrchlický v Boleslavovi představuje žárlivého Kaina. Přičemž zde nejde jen o žárlivost na Václavovu moc. Vrchlický bratrskou rivalitu obohacuje o některé další prvky. Boleslav, jako u Hanky, Nejedlého či Tyla, pochopitelně nesouhlasí s Václavovou politikou vůči Němcům, odmítá jeho prodání Čechů za „voly a stříbro“.⁸⁸⁵ Václav mu naopak vytýká, že jeho bojovnost je vedena toliko vlastní touhou po moci a nehledí na škody, které by národu přinesl. Vášnivý Boleslav se však nejvíce trápí tím, že je poslán do ústraní. Tam se užívá

⁸⁸³ Ibid., s. 146.

⁸⁸⁴ Ibid., s. 147.

⁸⁸⁵ Ibid., s. 26:

nečinností a resentimentem. Tímto vším Vrchlický vykládá Boleslavovu ukrutnost. Vrchlický používá tradiční motiv stavby kamenného hradu podle římského vzoru, na němž například Kosmas či Dalimil onu ukrutnost demonstrovali, ukazuje ve shodě s nimi jeho svévolnost, nicméně přidává k tomu motiv Boleslava jako vůdce, který chce touto stavbou povznést národ z hnilobné nečinnosti, pohodlných zvyků a absence čehokoli ambicióznějšího. Boleslav jako by tu představoval vitální stránku českých dekadentů. České vladyky odmítající souhlasit se stavbou plísni: „Vy ovšem spokojeni jste, vám k duchu / jde staré toto otců hospodářství, / jen líně pelešit se napořád, / jak na bažině slizký žabinec, / jenž vlnám kalným svěří osud svůj / a hnije klidně, tím, že ony hnijí. / Já ale chci z vás orlů nadělat, / jenž vlastní křídla rozpínají / v pouť oblačnou! Vy v prachu chcete zůstat, / já nechci tomu.“⁸⁸⁶ Když pak Boleslav ve shodě s tradicí jednoho z vladyků zabije, jeho slova nás upomenou na Caesera, který měl ambiciózní plán k vysušení Pontinských bažin a Mussoliniho, kterému se to povedlo. Boleslavovým močálům ovšem musíme rozumět jak doslovně tak především metaforicky: „Tak zdeptám všecky jako toho zde, / tak zkruším všecky, tak vás rozmelu / s vámi vysuším ty močály, / jenž výpary kol zhoubné dýchají! / Nu couváte? Já pravím na kolena / a uznejte, kdo pán a kníže váš.“⁸⁸⁷ Toto diktátorství v Boleslavovi odkazující nejen k Caesarovi ale třeba také ke Kreónovi ze Sofoklovy *Antigony* (Boleslav zakazuje pohřbít jím zabitého Krajslava, který se mu postavil) pochopitelně není veskrze negativní, jako tomu bylo u Kosmy či Dalimila. Naopak víceméně to odpovídá tomu, jak Boleslavovu ukrutnost vykládal Palacký. A také tomu, jak se vyjadřoval o Boleslavově silném duchu Václav. A nakonec je to i výraz oné vlády pevné ruky, o jejíž potřebě mluvil Václav a již se sám na konci již necítil schopen. Možná Vrchlický v postavě ukazuje i typ vůdce, kterého by potřebovala současná česká politika. Co je však ještě důležitější, je účinek frustrace na povahu jako je ta Boleslavova, neboť ta nakonec Boleslava přivede k bratrovraždě. Boleslav toužící po činech se mučí zahálkou, nietzscheovskými odmítá Václavův soucit, který je pro něj ještě horší než pohrdání, neboť litujeme-li někoho „pak míň než stín je muž ten ubohý, / on platí tolik co ten soucit mdlý, / ba ani tolik ne.“⁸⁸⁸ A stejně nietzscheánsky mluví, když přehodnocuje Václavovu křesťanskou morálku: „To lehký vysloveno, vina hřích; / co tobě vinou, může jinému / být zásluhou, neb síly výbuchem.“⁸⁸⁹ Přičemž hodnocení tu vychází ze situace a z individuální povahy toho, kdo vynáší soud. Resentiment, který roste v Boleslavovi, se projevuje nejen

⁸⁸⁶ Ibid., s. 64.

⁸⁸⁷ Ibid., s. 66.

⁸⁸⁸ Ibid., s. 116.

⁸⁸⁹ Ibid., s. 118.

žárlivostí na Václavovu slávu a lásku, kterou mu projevuje lid, ale zároveň v tom, že si Boleslav špatně vykládá Václavův postoj k němu. Zdá se mu, že se mu Václav vysmívá a že jím pohrdá, což samozřejmě není pravda. Vrchlický k tomu ještě přidává Boleslavovo podezření o vzájemné náklonnosti mezi jeho manželkou Bělou a Václavem. Toto podezření pak slouží jako jeden z hlavních motivů Boleslava k zavraždění Václava. Z tohoto všeho je zřejmé, že Vrchlický nakonec podává motivy k bratrovraždě jako „lidské“ spíše než politické.⁸⁹⁰ A Boleslav je v podání Vrchlického především tragickou postavou.

Boleslavovo poznání vlastního tragického pochybení, jakož i to, jakým vůdcem Boleslav je a jak chápe svou budoucí úlohu, nám představuje páté dějství. Boleslav se v něm nejprve těší ze smíru s Ottou, který podává jako své vítězství. Jeho promluva se víceméně shoduje s Palackého interpretací Boleslavových úspěchů a nadto si tu vzpomeneme například na Zeyerova Přemysla jako mesiáše, díky jehož síle a vedení mohou žít Češi v pokoji, byť zde je to tlumenější: „Teď doufám, do vlasti se vrátí klid, / zas orač sáhne k rezavému rádlu, / k nástroji dělník, který opustil. / A myslím mír ten dlouho potrvá, / neb Otto pozná naši sílu, matko, / a před tou pouze ustupuje zpět.“⁸⁹¹ Podobně Vrchlický přejímá i Palackého interpretaci Boleslavovy ukrutnosti tedy jako prostředku založení mohutné a pevné české státnosti. Objevuje se to v promluvě, v níž Boleslav reflektuje vlastní moc a sebe sama jako vládce, přičemž je zřejmé, že se tu nikterak nejedná o chvástání či domýšlivost: „jsem velký, slavný, obávaný vladař, / jenž pevnou rukou třímá otěže, / mnou zkrušen zpupný lech i vévoda, / mnou země v celek pevný zhráněna, / mnou dán jí střed i pevný obvod kol, / mnou poprv v síle stojí mohutná / co země jedna kotví v základech, / jenž síla jsou a právo!“⁸⁹² V Boleslavovi jako silném vůdci se tedy soustředí síla jeho země, přičemž jeho vláda pevné ruky je právě jejím základem. Přesto však Boleslava trápí mrtvý Václav a to hned v několika ohledech. Přiznává: „Já nemohu se nikdy smířit s ním, / byť on se smířil, já jsem nesmířen, / já s mrtvým boj vést musím napořád, / já svatého bych s jeho stolce strh‘, / byť za to věčná muka s trestem mým.“⁸⁹³ Překážkou Boleslavova smíření se s Václavem je především ono podezření týkající se Václava a jeho manželky Běly, boj, který Boleslav vede s Václavem, se týká zázraků, které Boleslav chápe jako ohrožení své moci (jako tomu bylo v některých

⁸⁹⁰ Vostrý a Sílová v tom vidí Vrchlického melodramatičnost. Srov. například: „V melodramatu se původní jednota veřejných a soukromých zájmů narušuje a soukromé motivace jsou pro dějový postup rozhodující.“ Anebo: „Melodrama jako měšťanský žánr nahradilo osud, představující kdysi v tragédii zásadního činitele, lidským úmyslem ovšem za cenu přesunutí příběhu z roviny obecného zájmu na soukromou rovinu.“ Vostrý a Sílová, „Od Tyla k Vrchlickému“, s. 32 a 33.

⁸⁹¹ Vrchlický, *Bratři*, s. 160.

⁸⁹² *Ibid.*, s. 163–164.

⁸⁹³ *Ibid.*, s. 164.

předchozích podáních již v legendách). Obojí však dojde u Vrchlického rozřešení (jako tomu bylo například u Hájka, Lindy či Nejedlého, u Tyla toho vlastně nebylo třeba). Pokud jde o to první, Boleslav se dozvídá od Radslava (který od střetu s Václavem a vidění, kterého se mu dostalo, žil asketickým poustevnickým životem), že jeho žárlivost na Václava byla mylná a že ten mu chtěl dokonce předat vládu (sám Radslav mu však řekl, aby to udělal, až po narození Boleslavova syna). Když Boleslav poznává toto své tragické pochybení, vyznává svou vinu, pokoruje se, prosí o odpuštění a v závěrečné modlitbě k Václavovi přichází k jasnému vymezení svého postavení a své moci vzhledem k té Václavově; Vrchlický tu vlastně píše v duchu svatováclavského chorálu: „Já nejsem vladař této země víc, / jsem správce pokorný, neb vladař tys / ve bleskověnci nesmrtelných hvězd! / Já nemám trůn, já žezla netřímám, / vše tvoje, bratře, teď i napořád: / Tys věčné kníže Čech, ó prosím drž / svou ruku věčně nad svým národem!“⁸⁹⁴

II.

Byla-li u Tyla tragickou postavou především Drahomíra a u Vrchlického pak zejména Boleslav, v dramatu Františka Langera *Svatý Václav* je to sám titulní hrdina. Langer také na rozdíl od předchozích dvou spisovatelů svou hru za tragédii označil. To ovšem není bez problému s ohledem na to, zda je možné v souvislosti s křesťanstvím obecně a mučednictvím zvláště mluvit o tragédii. Dá se říct, že pokud jde o umučení Krista, je v něm tragickou postavou spíše například Jidáš a nikoli Ježíš Kristus sám. Langerův záměr podat Václava jako tragického hrdinu však rozhodně určil jeho pojetí dramatického konfliktu i postavy Václava. Hilar poukázal na Langerovu inspiraci novoklasicistickou estetikou dramatu Paula Ernsta, ale také dramaty Hebbelovými a Kleistovými, a jeho záměr popsal jako snahu „uvést v jednotu *osobnost a ideji*, učiniti vývoj dramatické postavy vývojem ideje, tragický osud výrazem tragické ideje.“⁸⁹⁵ Hilar měl podobně jako další kritici pochyby o tom, nakolik se dramatikovi

⁸⁹⁴ Ibid., s. 174. Deutschmann poukázal na to, že Vrchlický v dramatu „zdůrazňuje nesouměřitelnost politiky a křesťanské etiky. Rozpory mezi nimi však nestojí – jako u Tyla – současně vzájemně proti sobě nerozřešeny, nýbrž jsou jasně odděleny na dvě odlišné ‚sféry‘ – imanentní a transcendentní.“ Drama podle něj ukazuje, že „Václavem propagovaná křesťanská politika se nezdá být reálnou, nýbrž pouze imaginárně-mystickou alternativou. Václavova reálně politická slabina – spočívající ve vzdání se národní samostatnosti – je vyzdvížena v apoteóze Václava, která odpovídá jeho proměně ve světce.“ Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 383 a 385.

⁸⁹⁵ Karel Hugo Hilar, „Svatý Václav“, in *O divadle*, s. 172–178; 172. Růžena Svobodová popsala Langerovu přípravu ještě šířeji: „Od tragedie antické až k Shakespearovi, od Hofmannstahla až k Vojnovičovi, od Vrchlického k Macharovi, od Tolstého až k Jamesovi, všechno prošel až s nebezpečnou svědomitostí.“ Také Svobodová se zmiňuje o Paulu Ernstovi a přidává k němu ještě Samuela Lublinského a Wilhelma von Scholze a o Langerově snaze dodává: „Chtěl všechno obejmout, všechno naplnit, vším se řídit. Chtěl dosáhnouti

jeho záměr zdařil. Vytýkal Langerovi: „mechanický schematismus, který znamená plné rozdvojení formy a látky: tak ji zkreslil, tak ji nechal úhorem, ale téměř nikde nepodal její syntéze, nikde ji nepřekonal a nesloučil v živé umělecké dílo.“⁸⁹⁶ Podobnou výtku formuloval i Fischer, podle nějž „způsob, jak se hrdina dostává od jedné [...] krásné, vysoce zajímavé a nepravděpodobné situace do druhé, není proveden s dostatečnou dramatickou silou, jež by sama v sobě měla zdůvodnění.“⁸⁹⁷ Podle Josefa Kodíčka plynou slabiny Langerova dramatu z jeho ernstovských zdrojů; *Svatý Václav* „ukazuje, jak úvahy technické a stylistické dovedly tuto skupinu [kolem *Uměleckého měsíčníku*] na skalnatý úhor studenosti, jež mní sama sebou logičností, k dogmaticko-scholastickému akademismu, jenž horké vlnění života odmocnil v schematickou techničnost, jíž traktuje jevy kolem sebe.“⁸⁹⁸ A podobně také Růžena Svobodová: „Langer pokusil se stvořit všechno to studenou cestou. Za stylisační princip schoval nedostatek tvůrčí schopnosti; neboť to, co si tam umínil vložiti, se tam neděje, tragedie není nikdy zdůvodněna ani vnitřní, ani vnější nutností, zákony, jimž chtěl podříditi svého reka, nedovedl nikde přivésti v akci, jeho dialogy jsou nekonečné a všechno v nich přesahuje to nejnutnější. Jeho vidina vysoko stojícího a našeho národního reka je mdlobná a Langer ji co nejmátožněji provedl.“⁸⁹⁹ Mně však zde jde o osobnost Langerova Václava a ideu, kterou ztělesňuje, spíše než o zdar, či nezdar Langerova dramatu. Jinak řečeno, jaká je vůdcovská idea Langerova Václava a jaký je jako vůdce. Obojí je však nakonec s výhradami kritiků spojeno.

Langerův Václav je křesťan, který považuje svět za radostné a krásné Boží dílo a nikterak nezavrhuje potěšení, které člověku přinášejí smysly: „milo dívati se a / líbezno.; že též Bůh lidskou radost zmnožil / ze všeho, zrak nám dav.“⁹⁰⁰ To nás upomene například na Lindova Václava. A podobně je tomu i se světlem křesťanství, které Václav chce šířit a které stojí proti pohanství zejména výzvami ke smíření a odporem ke mstě. Snad trochu překvapivé je, že Langer spojuje schopnost křesťanské lásky s jistou dispozicí charakteru. Tak jeden ze

nejvyššího vrcholku, chtěl se přiblížiti k nutnosti, k nejrozsáhlejšímu vymýcení všech příkrasných nahodilostí v uměleckém díle. Znal Scholzovu ‚Zwang und Notwendigkeit‘, věděl, že drama musí obsahovati osudy výsostných lidí, že je třeba vymýtiti všechno, co přesahuje nejnutnější.“ Růžena Svobodová, „Svatý Václav“, *Česká kultura* 1, 1912/13, č. 5., s. 151–152; 151.

⁸⁹⁶ Hilar, „Svatý Václav“, 173.

⁸⁹⁷ Fischer, „Repertoární poznámky“, s. 190.

⁸⁹⁸ Josef Kodíček, „František Langer. Svatý Václav“, *Přehled* 11, 1912/13, č. 10, s. 172–174; 172.

⁸⁹⁹ Svobodová, „Svatý Václav“, s. 151. V soukromí, v dopise Františku Skácelíkovi, se vyjádřila podobně: „Františku, kterak zkazil Langer velkou legendu svatováclavskou! Byla jsem včera na strašné generální zkoušce. Šalda řekl, že je to Schrei anch dem Kindee v 10 století, ale mohlo by se to také jmenovat Handl u Langrů. Psal to člověk bez básnického tepla, světla, který zabil všechno, co mu látka přinesla. Četla jsem pak v Palackém tento děj a strašně mne chytil.“ František Skácelík, *Krásná setkání*, ed. Bedřich Slavík, Praha, Vyšehrad 1970, s. 190.

⁹⁰⁰ František Langer, *Svatý Václav. Tragedie ve třech dějstvích*, Praha, Skupina výtvarných umělců 1912, s. 9.

slepců (Ludmiliných vrahů, které Drahomíra namísto odměny nechala oslepit) Václavovi říká: „Ne, každý jako ty milovat může všechny.“⁹⁰¹ A podobně k němu mluví i Boleslav: „Hled' nemám tolik lásky, / kolik máš v sobě ty. Ač stále rozdílíš ji / přec dosti jí máš vždy. A všude vypravují / jakoby pohádky, jak dobrý ke všem jsi, / jak štedrý, soucitný, nad všechny milosrdný. / Já oněch raněných bych lékem neošetřil, / a ústa hladová bych nenasytil pouze. / Má ruka sahala po meči nevědomě / a noze chtělo se přikročit k nepříteli; / každého mrzáka chtěl uzdravit bych pomstou, / každého mrtvého stem mrtvých oživiti – / a k činům válečným bych odhodlal se rázně.“⁹⁰² Rozdíl mezi oběma bratry by se dal vykládat odlišnou charakterovou dispozicí ale zrovna tak působením Boží milosti. Langer však ve svém dramatu nechává jakoukoli teologii víceméně stranou. Máme tu však jasně nabídnut výklad rozdílu mezi nimi v rámci Drahomířina biologického (rodového) determinismu a krevního nacionalismu, o němž bude řeč později. Někteří kritici viděli v povaze Langerova Václava představitele slovanské povahy či české duše. To jsme našli již u Fischera citovaného v úvodu kapitoly, kde psal o Václavovi jako „slovansky měkkém hrdinovi“, což je samozřejmě problematické, protože Boleslav je zrovna tak Slovan, třebaže podle jeho matky více Stodoran nežli Čech. A Václav Tille psal, že Langer „promítá do počátků českých dějin idey, jež pokládá za základní rys české povahy, jejímž symbolem je mu sv. Václav v národním podání.“ A dodává, že Langer do svého dramatu „vtělil svoji ideu českých dějin, české duše.“⁹⁰³ Zde však vidíme, že česká povaha není jen něco vrozeného jako spíše formovaného kulturou, proto nakonec Tille spojuje českou povahu s ideou a českou duši s ideou českých dějin. Jinak řečeno Tille tu přemýšlí podobně jako Masaryk, když se v dějinách snaží nalézt (či spíše do nich vložit) určitý smysl, který má vést přítomné snahy. A Langerův Václav je dosti masarykovský. Všimla si toho například Pavla Buzková: „O metafysických hrdinech českého dramatu se Langer zavčas poučil u Masaryka. Že jejich zápas promítl v sám národní úsvit, nemusí nikoho zarážeti. [...] České drama vsutku už tenkrát začínalo. Dědic a vévoda české země jest jeho předobrazem.“⁹⁰⁴ Kritici se toho dotýkali mimo jiné tehdy, když poukazovali na Václavovo tolstojovství, neodpírání zlu či na to, kterak Langer ve Václavovi spojuje ideu svatováclavskou s učením Chelčického a českobratrským. Třebaže například sám Tille o náležitosti tohoto spojení trochu pochyboval.

Langerův Václav především nechce být vůdcem ve mstivém boji. Odmítá

⁹⁰¹ Ibid., s. 10.

⁹⁰² Ibid., s. 26.

⁹⁰³ T. [Václav Tille], „Dramatické umění. Svatý Václav“, *Národní listy* 52, 24. 11. 1912, č. 325, s. 2–3.

⁹⁰⁴ Pavla Buzková, „Drama Františka Langra“, in *České drama*, s. 196–228; 200.

Drahomířino přesvědčení, že krev musí být potrestána krví. Popírá však, že by jeho postoj byl měkkostí či blouznivostí. K čemu chce národ vést, pojmenovává v následujícím, a představuje se jako rozhodný vůdce:

Ne ve vraždě má síla
a v boji odvaha. Kdo však z Vás může říci,
že jeho nevedu železnou, pevnou rukou?
Leč k čemu vedu vás? By krvin nechali jste,
obětí divokých, v nichž z oltářů krev kape,
a svárů rodových. Na místě temným božstvům
se světlým klaněli. Na místě mrtvé zvěře,
abyste nosili své srdce Bohu v oběť.
A dnes, kdy počli jste věřiti v něco více
než v temné osudy, kdy v boha laskavého
počiná kořeny zapouštět víra nová,
nad povrch pozemský vás zdvihá její svatost
maličko – ale již – mám zas vás dolů strhnout
do bojů, do krve, snížiti k dravé zvěři,
pod lidskou důstojnost? Ne, nikdy, pravím, nikdy,
dokud zde vládnu já.⁹⁰⁵

Máme tu tedy víceméně konvenční obraz Václava jako bojovníka proti pohanství a rozhodnost Langerovy postavy v tomto boji se blíží rozhodnosti Václava z legend. Jako křesťanský vládce se Václav staví také proti tomu, že nejsilnějším poutem národa, zdrojem jeho jednoty by měl být společný nepřítel, jak to tvrdí Boleslav. Václav nechce vést národ k nenávisti, naopak, chce být jeho vychovatelem láskou a k lásce, na níž chce stavět jednotu a život národa jak dovnitř tak navenek: „K té chci jej vychovat. Křesťansky vládnout zemi, / láskou a dobrotou, vychovat dobrý národ, / v němž nikdy násilí a zlo by nevyrostlo, / říš ducha Božího zbudovat, svatou říši.“ Vidíme tedy, že Langer ve Václavovi ukazuje radikálnost podobnou radikálnosti Václava jako křesťanského panovníka z legend. Nelze se však divit, že za tím někteří kritici viděli tolstojovství, tedy určitou moderní formu radikálního křesťanství. Bylo-li pro Tolstého pojetí křesťanství určující důsledné a doslovné žití podle horského kázání, je tomu tak i pro Langerova Václava. Čechy chce vychovávat v duchu blahoslavenství a z Čech chce učinit ráj na zemi: „Šťastni, kdo dobří jsou, šťastni kdo milosrdní, / kdo nepůsobí zla a zla zlem nesplácejí, / milují přátele, neznají nepřátelství, / ochrání bezmocných ... Vše, chci jim ukázati, / co darem lásky jest nebeské, která darů / jim věru nižádných v jich zemi neodpírá. / Neb země krásná jest. A z této krásné země, / tak svěží úrodné a dobré, milostivé, / chci s jejich pomocí veškerou svojí silou / ráj zemský učinit.“⁹⁰⁶ A je to nakonec Václavovo „tolstojovství“, které ho staví do dilemat, která u Václava legend, Dalimila, Hájka, ale také například u Lindy (který tak jasně rozlišoval mezi svým osobním

⁹⁰⁵ Langer, *Svatý Václav*, s. 24.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, s. 27.

křesťanstvím a svými povinnostmi světského vládce, přičemž důvěřoval Boží milosti) či Nejedlého byla možná naznačena, ale nebyla takto vyhocená. Od jednoho z vládků dostává otázku (stejnou, kterou dostal od Boleslava Lindův Václav), co by činil, pakliže by si německý král chtěl Čechy podrobit (na kterou Lindův Václav odpověděl, že by pozvedl meč k obraně), a která pro něj představuje těžký konflikt (a vzpomeneme si tu také na konflikt mezi Drahomírou a Václavem v Tylově hře):

Na jedné misce vah jest svoboda a volnost
celého národa a jeho moc i síla,
i hrdost veškerá, duch, který ve svobodě
jen může vzrůstati a k výšinám se vznášet
a mysl, jež jak pták se volna rozezpívá,
spoutána umírá, a ctnost, jež u svobodných
se pouze rozvíjí a u otroků mění
v lest, lež a nenávisť. A druhou miskou váhy,
co zatížilo vše? Naděje v lidskou lásku,
jež počala rozkvétat a slibovala plody,
naděje pnoucí se k novému žití mého
národa, naděje v novou říš, po níž toužím,
říš ducha božího, a touhy po všem velkém
a svatém, nadlidském, o co jsem usiloval.
K čemu se rozhodnout a k čemu se přikloniti?⁹⁰⁷

Vzpomeneme si, že Václav z legend byl jako křesťanský vládce dosti radikální, pokud šlo o život podle Evangelia, a snažil se činit mnohé proto, aby se v jím spravované zemi šířila víra i zbožnost a přiblížilo se Boží království. Potýkal se také s rozpory mezi světskými povinnostmi a touhou dát se cele Bohu, což ho nakonec vedlo k rozhodnutí vzdát se vlády a oddat se zasvěcenému životu, které se však nenaplnilo. Nikde tam však nečteme o podobném konfliktu svědomí, o němž mluví Langerův Václav. Ba naopak, z jeho zmínky o ochraně země, která se v legendách (v různých verzích) objevuje ve Václavově rozhodné promluvě domácím odpůrcům, zmínkách o jeho úspěších na bitevním poli i z epizody s kouřimským knížetem je zřejmé, že mu obrana země mečem nebyla nikterak v rozporu s jeho křesťanskou vírou a s tím, k čemu chtěl vést svůj lid. A vlastně to nenajdeme ani v pozdějších zpracováních, není to například přímo ani částí melancholické promluvy Vrchlického Václava. Langerův Václav mluví o svém konfliktu jako o konfliktu mezi rozumem a svědomím/srdcem. Na rozdíl od Václava z Kristiánovy legendy (a také kronik, a dalších podání, kde tato epizoda objevuje), který sice chce zabránit zbytečnému krveprolití nicméně je ochoten se s Radslavem utkat sám v boji, by se Langerův Václav nejradši za svůj národ přímo obětoval, učinil ze sebe obětního beránka: „Oh, kdybych odvahu měl srdce uposlechnout / a svého svědomí, a činil, jak mi káže, / nahý bych vyšel vstříc bez zbraně, bez

⁹⁰⁷ Ibid., s. 34.

ochrany / návalu nepřátel a ‚Zde jsem‘, řekl bych jim, / ‚Co chcete, vezměte, není-li než můj život, / jímž vinu mohu smýt, ať kdokoliv jest vinen.‘ / Však klidná rozvaha a pohled po mém lidu / i rozum praví mi, že s hluchým hovořil bych, / a jiní trpěli by se mnou nevinnější.“⁹⁰⁸ Toto může například vzdáleně odkazovat ke sv. Františkovi, který se v průběhu páté křížové výpravy během obléhání Dalmiety vydal beze zbraně k egyptskému sultánovi, aby ho obrátil na víru. Především tu však v Langerově Václavovi, v jeho touhách i dilematech je přítomno několik částečně konfliktních odkazů k Masarykovi. Václav tu zaprvé zosobňuje to, co bylo Masarykovi vytýkáno (čemu se on sám však bránil) totiž neodpírání zlu. Zároveň tu ve své touze stát se obětním beránkem ztělesňuje to, co Masaryk nazýval českým mučednickým komplexem. Kromě toho představuje Masarykův důraz na věrnost individuálnímu svědomí a požadavek, aby prostředky byly v souladu s účelem, který jimi má být dosažen. Buzková dobře postihla jistou neústrojnost v Langerově pojetí Václava, třebaže nelze říct, že by Václav legend byl toliko trpným hrdinou: „Přizpůsobuje legendárního Václava rozměrům své tragedie, Langer mu velmi ublížil. Neměl k svému hrdinovi jasného vztahu, jako ho tehdy neměl ani k sobě. Slučoval v něm, co se sloučiti nedá: trpné hrdinství s rozumovou rozvahou a humanismem Karla IV., Františka Palackého a T. G. Masaryka, na nichž všech se autor zhlédl.“⁹⁰⁹

Václav se tedy odhodlává jít do boje, a i když se pochopitelně jedná o boj obranný, své jednání bere jako oběť: „Jest nutno nemyslet na to, co máme rádi, / a všeho zřeknout se.“⁹¹⁰ Jedná tak částečně na popud Boleslava, který ho vyzývá k tomu, aby podřídil svou individuální vůli a své svědomí zájmům národního celku: „Teď všechny záměry, jež má jen jednotlivec / v nepaměť padnětež! A vládce za všechny mluv / a jednej za všechny, na sebe nepomýšlej!“⁹¹¹ Potíž tu pochopitelně spočívá v tom, že Václavův záměr není či by neměl být žádným individuálním záměrem. Není žádnou sobeckou záležitostí, nýbrž je to záměr, který chce pro všechny, a k jeho naplnění chce národ jako jeho vůdce vést. Kromě toho Boleslav vlastně vyzývá Václava, aby postavil představovaný zájem národa nad Boha. To však v Langerově dramatu není nijak reflektováno. A to částečně také proto, že Langer vlastně Václava jako křesťana poněkud zmrzačil. Patrné je to mimo jiné na citovaných slovech v tom, jak chápe oběť a především v tom, že je třeba zřeknout se všeho. To je totiž vlastně nekřesťanské. Oběť je vzdáním se dobra menšího pro dobro větší. A křesťan se, obětuje-li se,

⁹⁰⁸ Ibid., s. 34–35.

⁹⁰⁹ Buzková, „Drama Františka Langra“, s. 203.

⁹¹⁰ Langer, *Svatý Václav*, s. 37.

⁹¹¹ Ibid., s. 34.

nikdy nezříká všeho; nezříká se totiž Boha, Jehož vůli se svou obětí, i kdyby to mělo být obětování vlastního života, snaží plnit a tak se Mu přiblížit.⁹¹² V Langerově Václavovi tak máme namísto konfliktu křesťana a světa konflikt individua a jeho duchovního projektu s politickými zájmy národního celku. Tedy přesněji s vůlí národa; tak to formuluje sám Václav: „Však jest mi rozhodnout se / mezi tím, co chci já z vás stvořit, / svou vůlí, touhou svou a mezi národem vším, / který chce jen žít a který bázeň cítí / před ztrátou kapky jen svobody, moci, síly. / A za tu krůpějí, již byste mohli ztratit, / vám dávám život svůj. S bohem teď moji snové, / s bohem má toužení! Nebudu pro vás žít. / Když ruce zkrvavím i duši okrvavím!“⁹¹³ Kromě jiného tu máme také protiklad vůdce jako tvůrce národa, jímž by Václav chtěl být, a vůdcem, jenž obětuje své ideály pro blaho národa, kterým se Václav stává. Jak uvidíme později, provinuje se tím nejen proti svému svědomí (ona zkrvavená duše), ale znedůvěryhodňuje navíc i to, co hlásá. Jisté potíže s Langerovým Václavem z jiného úhlu pohledu dobře vystihl Kodíček: „Úkolem p. Langerovým bylo postavit nás před zjev vznešenější [než byl Václav Vrchlického], ať jako člověka, či jako světce. Avšak v obojím je Václav u něho snižen a vysušen; z jediného gesta jeho až po pád nepoznáte vyššího zjevu světce; je to mírumilovný panovník, pojatý zcela racionalisticky; jeho mírnost neprýští z tajemných hloubek mystických – je to prostě obezřelý, opatrnický politik a nic víc.“⁹¹⁴ Kodíčkem pojmenované racionalistické pojetí Václava (které se pochopitelně naprosto rozchází s pojetím Václava jako ztělesnění rozumu, jak jsme ho viděli u Nejedlého), je přítomné i v dalším ději.

Václav tak jako rozumné obhajuje své uzavření smíru s Jindřichem a slíbený poplatek. V jeho řeči navíc zaznívá argumentace velikostí národa: „Před každým soudem však bych prokázal své právo, / teď, když vše zvážil jsem, vím, že jsem správně jednal. Tito by podlehli. Ale což všichni Němci / nám vtrhli do země? Což velký národ nevzal by odvetu za tyto poražené? / A kdyby přitáhli, snad bychom zvítězili / i nad druhými zas. Však nad dalšími sotva / a jistě na konec my bychom podlehli jim / již válkou znaveni a boji seslabeni. / Tak rozum schvaluje, co mnou jest vykonáno.“⁹¹⁵ Z uvedených slov je zřejmé, že prvním

⁹¹² Srov. například: „i my bychom měli být kdykoli připraveni, když zazní hlas Boží, obětovati svého syna Izáka, vzdáti se všeho, i toho nejdražšího, na čem jakkoli vroucně lpíme, vzdáti se toho s přesvědčením, že žádá-li na nás Pán takovou oběť, nečiní to proto, aby nás ochuzoval, neboť všechno je jeho darem, nýbrž jen proto, aby nás samotné k sobě úžeji přimkl, aby nás učinil svobodnější, naše srdce otevřenější pro jeho vlastní příchod. Když však jeho nalezneme, když k němu skutečně dojdeme, najdeme u něho ve vrchovaté míře všechno, čeho jsme se zde z úcty k jeho svatě vůli jakkoliv vzdali.“ Adolf Kajpr, *Ministerium verbi. Kázání o mši svatě, o posledních věcech člověka a o rozličných aspektech víry*, ed. Vojtěch Novotný, Praha, Karolinum 2017, s. 154–155.

⁹¹³ Langer, *Svatý Václav*, s. 39.

⁹¹⁴ Kodíček, „František. Langer. Svátý Václav“, s. 173.

⁹¹⁵ Langer, „Svatý Václav“, s. 50–51.

důvodem Václavovi smírné politiky je skutečně rozumová úvaha: smírná politika je nejlepším způsobem, jak zajistit přežití početně malého národa. A vlastně to odpovídá Palackého interpretaci, že přijetí křesťanství zachránilo Čechy, na rozdíl od jiných slovanských kmenů, před zkázou. Odpovídá to také tomu, v čem Masaryk, po vzoru Palackého, spatřoval účel politické strategie založené na humanitním ideálu, který má sloužit jako záštita slabšího a menšího národa proti národům silnějším a větším. Je třeba říct, že pro Masaryka byl tento praktický účel toliko účelem druhotným, prvotním byl pochopitelně ten, že v humanitním ideálu spočívá smysl českých dějin daný jim Prozřetelností. A to se částečně objevuje také u Langerova Václava, když Boleslavovi vysvětluje rozdíl mezi Stodorany a Čechy (a vlastně tu také nepřímě odmítá jakoukoli panslavistickou politiku): „Matčini rodáci, stateční Stodorani, / válčili vítězně, a který kmen jim přispěl? / Ne, s nikým nejdeme, nechci, by do žil přešlo / vám stálé válčení, to moje pevná vůle. / Boj krví není náš, v něm bychom zahynuli. / Věřte, že jiný duch ve vašem těle žije, / a jiné srdce vám že tluč v nitru ňader. / Nenechte zpláněti své lepší city v sobě.“⁹¹⁶ Buzková Václavova slova komentuje: „Hle, národní filosofie v kostce a výtazek z moudrosti všech přemýšlivých českých lidí! Nerozeznáváme jenom, co je v těchto věčně platných slovech ctností z nouze a co objektivním přesvědčením.“⁹¹⁷ Když Buzková píše, že česká národní filosofie by mohla být ctností z nouze, vlastně tím naznačuje, že idea humanity možná byla vynalezena ze stejného důvodu, z jakého podle Nietzscheho židé „vynalezli“ nejprve judaismus a pak křesťanství, tedy, aby přežili či spíše z vůle k moci. A to se ostatně zdá, naznačují i Buzkové následující slova, která (implicite) z Nietzscheho vycházejí, ale částečně s ním také polemizují: „Zajisté, že křesťanství vzniklo z potřeby utiskovaných. Není vskutku žádným mravním ani citovým *l'art pour l'artismem*. To mu však neubírá hodnoty a vznešenosti – naopak! Úpí-li zoufalá duše z hlubokosti svého ponížení k Bohu, odškodňujíc se aspoň snem a nadějí za nepřízeň osudu, není proto ještě nízká a materialistická. Bez krutého násilí silných na slabých bylo by – možná – nevzniklo žádné náboženství.“⁹¹⁸ A zdá se, že svatý Václav je podle Buzkové, jedním z řady spasitelů lidstva, kteří se rodí „z utlačovaných, poněvadž oni jediní dychtí po spravedlnosti.“⁹¹⁹ A takto by se skutečně dal svatý Václav spojit s ideálem humanity, který Masaryk viděl ztělesněn v českém bratrství a v Husovi.

Langerův Václav se nejvíce potýká s tím, že svou účastí v boji zradil své ideály, tedy

⁹¹⁶ Ibid., s. 51.

⁹¹⁷ Buzková, „Drama Františka Langer“, s. 203.

⁹¹⁸ Ibid., s. 204.

⁹¹⁹ Ibid.

především život v duchu či přesněji podle litery kázání na hoře. To mu ostatně neváhá připomenout jeho matka, která se navíc snaží falšovat jeho pohnutky: „Kdo tobě uvěří, až budeš hovořiti: / ‚Když kdo vám vezme plášť, i halenu mu dejte; / když v tvář vás udeří, i v druhou nechte bít.‘ / Ty o moc bil jsi se, dvojnásob ránu splácel, / chceš nyní lhářem být a pokrytcem chceš býti, / do očí raditi: ‚Milujte, odpouštějte,‘ / sám opak učiniv?“⁹²⁰ Drahomíra v těchto výčitkách pochopitelně sleduje svůj cíl, to je přimět Václava, aby se vzdal vlády ve prospěch Boleslava. A třebaže Václav má čisté svědomí, pokud jde o motivy, které ho vedly do boje („co učinil jsem zjiště jsem nekonal, leč pro svůj celý národ; / [...] Zajisté nikterak jen o svůj vlastní život / zbraně bych nezdvihl, ni za svou moc a vládu. / A mír, jež smluvil jsem, mně nyní právo dává / nikdy již v životě se meče nedotknouti.“),⁹²¹ není vůči Drahomířiným útokům imunní. A to ústí do jeho rozpravy s oběma slepci, v níž vidíme Václavovu touhu připodobnit se Ježíši Kristu:

2. SLEPEC: Vše, co jsi vykonal, [lidé] pochvální jako dobré.

V jich očích rekem jsi, který smí všechno činit.

VÁCLAV: Jest rekem pouze ten, kdo nad zákon se vztyčí!

Jaký to zákon byl, jenž v okovech nás držel?

Ten, který děl, že krev po krvi zase volá,

že na smrt kývá smrt, a vražda za vraždou jde,

ten věčný hrozný kruh, který se nerozvírá.

Ten jsem měl rozbít, krve jsem líti neměl,

smrt smrtí odplácet a vraždu vraždou trestat.

Vlastně tu máme dvojí podobu hrdiny/vůdce. Slepce mluví o vůdci, který svým hrdinstvím a odvážným vedením získává náklonnost lidí tak silnou, že mu dává status suveréna, který stojí mimo dobro a zlo. Snad i zde můžeme vidět ozvuk Machiavelliho a částečně i Nietzscheho. A jde i o vůdce typu Boleslava Ukrutného, nehodnotíme-li přívlastek „ukrutný“ morálně.

Naopak Václav chce být morálním vůdcem, který národ osvobodí, když překoná „zlý zákon, který v srdcích / se lidských usídlil, tu bolest smrti, krve“, aby pak sám „stál nad zákonem tím prvý.“⁹²² A tak sám rozumí Boží vůli, které se však tím, že šel do boje, zpronevěřil. Václav se skutečně chce podobat Ježíši Kristu tím, že hlásá smíření a odpuštění, které vedou k životu (časnému i věčnému) a tak překonává zákon msty vedoucí ke smrti (zřejmě především předčasné, ale snad i věčné). Rozdíl mezi nimi však spočívá v tom, že ačkoliv Ježíš Kristus podle sv. Pavla ty, kdo v Něj uvěří, v určitém ohledu od zákona osvobodil, nepřišel zákon zrušit, nýbrž ho naplnit. Přičemž základem i naplněním zákona je láska k Bohu a bližním. Václav, který také chce hlásat zákon lásky, musí však onen „zlý“ zákon překonat tj. zrušit,

⁹²⁰ Langer, *Svatý Václav*, s. 54.

⁹²¹ *Ibid.*, s. 54–55.

⁹²² *Ibid.*, s. 56.

nejde přece o přechod od židovství ke křesťanství nýbrž od pohanství ke křesťanství.

V Langerově dramatu má pohanství mimo jiné podobu národní výbojnosti. A čeští vladykové na Václava naléhají, aby je právě k těmto výbojům vedl. Slovy jednoho z nich (a vzpomeneme si tu na chválu německé výbojnosti u Vrchlického Radslava) : „Ty válku ukončil. Však neměl jsi tak činit. / Mohl jsi zvítězit, kdybys byl mečem pohnul, / tys mír však uzavřel. Mohls být panovníkem / velkým, ba největším, mohl jsi porazit / Němce, již v zemi jsou, vpadnouti do jich říše, / celou ji porobit, mohl jsi s vojskem celým / táhnouti dál a dál na sever, na jih západ – –“ Že by Václav byl takových výbojů schopen, opírají vladykové o to, jakého v něm viděli vojevůdce: „My zřeli ve tvou líc a viděli v ní psánu, / tvou sílu válečnou, statečnost nebetyčnou, / rozvahu vůdcovskou; a z ní se přelávalo / nadšení do nás všech a síla prýštila z ní, / jež naši množila a odvaha z ní tryskla, / která z nás činila hrdiny bohorovné. / Za tebou bychom šli, kamkoliv bys jen kázal, / a pod tvým vedením svět celý podmanili.“⁹²³ To je obraz Václava jako hrdinného vojevůdce a bojovníka, který se od obrazu Václava legend (ale i pozdějších zpracování) liší především tím, že moc, kterou na ty, kdo ho pozorují, působí, není nadpřirozená, nýbrž vychází z něj, třebaže vladykové o tom o něco níže mluví jako o jeho určení. Připomene se nám tu však ona scéna z druhé staroslověnské legendy, která naznačovala, že Václav si byl svých vojenských schopností dobře vědom a dost možná v sobě musel touhu po fyzickém boji krotit. Langer tuto legendu mohl teoreticky znát, ale pravděpodobně ji neznal.⁹²⁴ S touto scénou jsou však v souladu i slova Václava, která pronáší v závěrečném dějství, když se loučí se svým mečem, jenž odevzdává matce: „Bud' s Bohem, nejdražší ty lásko pravých mužů, / bud' s Bohem, teskno mi, mám-li se s tebou loučit. Když druhy byli jsme, dobrými jsme si byli, / ač jsem tě málo znal, nečasto tebe sevřel.“⁹²⁵ A nakonec i slova, v nichž tuto roli hrdiny vedoucího národ k výbojům přímo odmítá: „Ne, nechci býti rekem, / byť stokrát mohl bych, ne, nechci hrdinou být a pánem nad světem.“⁹²⁶ Václava však trápí především to, že svůj lid „zkazil válkou“ a tím „zahubil“ vše, „co jsem chtěl vypěstovat“.⁹²⁷ A že tedy zklamal jako vychovatel. To však není žádná Langerova přepjatost. Přesvědčení, že účast ve válce, která může být považována za spravedlivou, jako byla podle všeho ona obranná válka vedená Václavem, přesto působí na

⁹²³ Ibid., s. 57.

⁹²⁴ *Kniha o rodu a utrpení sv. knížete Václava* byla objevena N. K. Nikolským v roce 1904 a poprvé vydána v roce 1909. Její první český překlad však vyšel až v roce 1929. Viz heslo Emila Pražáka in *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce, 2/II, K–L, Dodatky A–G*, ed. Vladimír Forst, Praha, Academia 1993, s. 741–742.

⁹²⁵ Langer, *Svatý Václav*, s. 96–97.

⁹²⁶ Ibid., s. 59.

⁹²⁷ Ibid., s. 61.

duších účastníků škody a vyžaduje pokání, najdeme už u církevních otců. Tak například sv. Basil z Kaisareie v jednom ze svých dopisů radí: „Vraždní člověka ve válce není podle našich Otců vraždou. Předpokládám, že to vychází z jejich přání dát úlevu mužům bojujícím jménem čistoty a pravého náboženství. Snad je však dobré poradit, aby se ti, jejichž ruce nejsou čisté, pouze zdrželi po tři roky přijímání.“⁹²⁸ Václav ovšem žádné pokání nevyhlašuje, těší se však z návratu bojovníků do jejich domovů, k jejich rodinám, pastvinám a polím. A je zřejmé, že podle Langerův takovéto poklidné hospodaření odpovídá nejlépe mírumilovné povaze a čistému srdci Čechů a jejich rozpínavá bojechtivost byla toliko momentálním poblouzněním (vzpomeneme si tu na zcela protikladná slova Kristiána o Václavu jako krotiteli Čechů pokládaných za divoké), k němuž je mimo jiné podnítil hrdinský zjev bojujícího Václava. Dobře to vystihují následující slova obou vladyků:

1. VLADYKA: Ba, válkou stržení jsme ztratili zrak čistý
A v srdce prameny neznáme nahlížeti.
2. VLADYKA: Pojď, jsem již nedočkav návratu do domova,
Nechť jeho jasný vzduch zas oči očistí nám ...⁹²⁹

Langerův Václav odmítá být mučedníkem. Tedy přesněji odmítá poněkud zvrácenou podobu mučednictví, kterou mu předestírá jeho bratr. Celé je to poněkud přitažené za vlasy. Boleslav ho totiž vyzývá k tomu, aby porušil smír s Němci a napadl je: „Zruš slovo, poruš čest, vše přines jako oběť, / svých ctností sám se vzdej! A vše až obětuješ, / trp, lituj, naříkej! Zrad, co jest poctivého / ty, jenž jsi poctivý! Zákeřně přepadni je, / jsa přímý bezelstný! A zcela znecti sebe, / který jsi bez hany! / Trp, muč se, obětuj se, / a všeho zřekni se, však vzrosteš nade všechny / velikostí oběti. Buď rekem – trpítelem, / oslav se obětí, jež národ k slávě zvedne!“

⁹³⁰ A třebaže se Václav diví: „Proč věncem trnovým mám svoji hlavu věncit?“⁹³¹ vzdálenost mezi tím, co naznačuje Boleslav a mučednictvím Ježíše Krista (a také sv. Václava jako jeho následovníka) je značná. Jistě Ježíš byl smrtí na kříži a vším co jí předcházelo znectěn tak, jak se má podle Boleslava nechat znectit Václav. V žádném případě se však nevzdal Svých ctností, ani toho, co hlásal, jak o tom svědčí například prosba za odpuštění pro ty, kdo Ho křížují (L 23, 34). Vzdal se vlastní vůle, když přijal vůli Otce, ovšem bez jakékoli zbrklé náklonnosti k mučednictví („Otče, chceš-li, přenes kalich tento ode mne, ale však ne má vůle, ale tvá staň se.“ L 22, 42), zřekl se všeho pozemského, nic však nezradil. Stejně tak o Něm nelze říci, že by se obětí sám oslavil. Jeho oslavení totiž vychází ze vzájemné lásky mezi

⁹²⁸ <http://www.newadvent.org/fathers/3202188.htm>

⁹²⁹ Langer, *Svatý Václav*, s. 61.

⁹³⁰ *Ibid.*, s. 69.

⁹³¹ Zdá se, že Langer si uvědomoval shodu jména Václav se jménem Věnceslav.

Otcem a Synem. Syn oslavil svým životem a mučednickou smrtí Otce a Otec oslavil ve Vzkříšení a Nanebevstoupení Syna: „Ját' jsem oslavil tebe na zemi, dílo jsem vykonal, kteréž jsi mi dal, abych činil. A nyní oslaviž ty mne, Otče, u sebe samého touž slavou, kterouž jsem měl u tebe, prvé nežli svět byl.“ (J 17, 4–5) A takto je oslaven vlastně každý mučedník, který následuje Krista. Představa, že se někdo oslaví mučednickou smrtí sám, je z křesťanského hlediska hříšná, protože pyšná. Boleslav nevyzývá Václava toliko k tomu, aby zradil svou „obětí“ své svědomí, vyzývá ho však také k modlářství. Na místo Boha, totiž stává národ, pro nějž se má obětovat, aby mu tím získal slávu. U Boleslava je tato pobídka k oběti součástí jeho rétorické strategie, kterou se snaží přimět bratra, kterého má rád a kterého jako vojevůdce obdivuje, k boji, aby s ním nemusel soupeřit o moc. Drahomíra se jej totiž snaží přimět, aby Václava odstranil a sám se postavil na jeho místo. Boleslav pak Václavovi naznačí, že by pro něj návštěva na jeho hradě mohla být nebezpečná. Václav však odpovídá:

Já přijdu do jista. Ne, vyhýbat se nechci
v budoucnu ničemu, co by se státi mělo.
Těž prchnout nehodlám, i prchat jest se bránit.
Snad boží vůlí jest, abych již déle nežil,
snad také je to trest, že nepravě jsem jednal,
že svoje svědomí jsem zcela obětoval.
A je-li jaký trest těm, kteří zpronevěří
se svému svědomí, pokorně ponesu jej.⁹³²

Důvěra, s níž se sv. Václav legend odevzdával v hrozícím nebezpečí do rukou Božích, se u Langerova Václava blíží spíše rezignaci či fatalismu. Langer kromě toho posiluje Václavovu melancholii, která snad byla částečně naznačena u Hájka a zřetelně přítomna u Vrchlického. Tato Václavova promluva je kromě toho příznačná pro to, že Langer se ve Václavovi snaží představit spíše tragického hrdinu než křesťanského mučedníka. A patrné je to především na tom, jak Václav uvažuje o svém tragickém pochybení/provinění a trestu. Neboť jakákoli představa trestu je s křesťanským mučednictvím neslučitelná. V něm přece nejde o trest, nýbrž o zkoušku, které byl vystaven i sám Ježíš. To je zřejmé například z jeho slov k Petrovi, který se ho snaží utěšovat a tak ho zadržet na cestě, kterou má jít: „Jdi za mnou, satane, ku pohoršení jsi mi; nebo nechápáš těch věcí, kteréž jsou Boží, ale kteréž jsou lidské.“ (Mt 16, 23)⁹³³

Boleslav však Václavova slova chápe především jako výraz síly a odvahy. Snad je to odvaha, která se trochu podobá odvaze Oidipa Krále, s níž vytrval až do úplného poznání

⁹³² Langer, *Svatý Václav*, s. 70–71.

⁹³³ V ekumenickém překladu čteme: „Jdi mi z cesty, satane! Jsi mi kamenem úrazu, protože tvé smýšlení není z Boha, ale z člověka!“

vlastního pochybení/provinění a pak se sám oslepil. Pochopitelně rozdíl mezi nimi spočívá v tom, nakolik jejich pochybení/provinění bylo vědomé. Boleslav však především bratrově odvaze špatně rozumí, jelikož Václav se smrti nebojí především proto, že v ní chce nalézt smíření, jak sám říká (a snad i v tom se trochu podobá Oidipovi, třebaže ten chce především usmířit bohy a nikoli sebe): „Mne nejvíc usmíří nejtěžší potrestání.“ A po usmíření skrze potrestání touží proto, aby se zbavil utrpení, které mu působí vědomí vlastního selhání:

Mně život úkolem byl,
Při prvé zkoušce, však jsem slabým ukázal se,
na místě lásky zášť, a zloba místo dobra,
a místo míru boj mi vstoupil do života.
A tak jsem nesplnil, co život ukládal mi.
Snad dnes mne zabijí – vždyť já též zabíjel jsem,
a zemru – nuže, pak to mi zas klidu dodá,
proč trpím ještě teď – pak to mne navždy uspí,
co dnes spát nenechá – pak tím mír duši vzejde,
čím dosud vzházelo strašlivé utrpení.⁹³⁴

Na Václavova slova se můžeme dívat jako na svého druhu pokání. V tom pojetí, podle nějž kajícník lituje svých hříchů a trestá se za ně.⁹³⁵ Problematické však je, že Václavovým pokáním by tu vlastně bylo přijetí trestu smrti. Neboť tak svému jednání a jeho možným a u něj vlastně i do značné míry chtěným důsledkům rozumí.⁹³⁶ Připadá mi také důležité, že Václav se téměř nijak nechce smířit s Bohem (je také příznačné, že tu nemluví o Boží vůli, nýbrž o tom, co mu uložil život), nýbrž se chce především smířit sám se sebou tím, že se potrestá, tedy vydá se do náruče smrti. To se mi zdá být málo křesťanské, Václav je kromě toho na křesťana (neřkuli na světce) příliš uzavřený sám v sobě a do sebe zahleděný a při všem kázání o lásce v podstatě sobecký, příliš lpí na svém snu, byť je to sen o lásce. Je také otázka, zda Václav nepodléhá hříchu zoufalství.⁹³⁷ A jeho pojetí smrti, k níž je odhodlán, se

⁹³⁴ Langer, *Svatý Václav*, s. 76.

⁹³⁵ Srov. například: „Pokání, které se dělí na vnitřní a vnější: vnitřní je lítost nad mými hříchy s pevným předsevzetím nedopustit se ani těchto, ani žádných jiných; vnější, které je plodem vnitřního, vede k tomu, že se trestám za spáchané hříchy.“ Ignacio de Loyola, *Exercicios Spirituales*. Ignác z Loyoly, *Duchovní cvičení*, přel. Robert Kunert SJ, Olomouc, Refugium 2017, s. 69.

⁹³⁶ Václavovo myšlení a jednání, pakliže mu rozumíme jako přijetí trestu smrti, je blízké tomu, jak o trestu smrti s oporou v Platónově dialogu *Gorgias* pojednal James Schall: „Je nabitelní, že v případě vraždy, nemůžeme navrátit zabitému život. Je-li ušlechtilé položit vlastní život za přítele, je stejně tak ušlechtilé položit vlastní život za to, když člověk vzal život druhému. Ale tato možnost neznamená sebevraždu. [...] K obnovení spravedlnosti by zločinec neměl pouze utrpět náležitý trest, ale měl by i chtít, aby se tak stalo. Proč? Je to záležitost delikátní. Když člověk vnese do univerza nepořádek, postrádáme něco, co by v něm mělo být. Tento nepořádek se týká životů a statků druhých. Ale týká se také naší vlastní vnitřní neuspořádanosti. Spravedlnost vyžaduje náhradu nejen ztracených statků, ale také správné uspořádání našich vlastních duší. Ten kdo spáchal zločin, chce ukázat, že obnovil pořádek, který narušil. Toto obnovení činí tím, jak to viděl Platón, že přijímá a chce přijmout náležitý trest. V tomto kontextu by měla být představována záležitost trestu smrti.“ James V. Shall, S.J., „On human dignity and the death penalty“, <https://www.catholicworldreport.com/2018/08/16/on-human-dignity-and-the-death-penalty/>

⁹³⁷ A nemám tu na mysli jen zoufalství jako hřích proti Duchu Svatému z katolických katechismů. Nýbrž i to, jak

vlastně blíží sebevraždě. I přesto, že jak sám tvrdí: „Nad sebou samým soud však Bohu přenechal jsem.“⁹³⁸ To se však vylučuje s tím, jak jinak mluví, když se de facto stále soudí sám. To vše je snad možné považovat za příklady jisté zmatenosti Langerova Václava, na niž, jak jsme viděli, poukazovala Buzková.⁹³⁹

Václav odmítá, že by hodnota života spočívala v něm samém. Tedy že by člověk měl žít pro život sám, jak se ho o tom snaží přesvědčit jedna z postav hry, mladá dívka. Podle Václava má život hodnotu v tom, čím je naplněn, tedy přesněji v tom, kterak odráží touhu toho, kdo jej žije. Jinak řečeno, jak jeho jednání odpovídá jeho touhám. A v rámci toho znovu popisuje své selhání, přičemž se zdá, že část své viny hází na Boha: „Chtěl jsem vždy v míru žít a v krásném dobru, lásce, / leč božím určením jsem musel v opak jednat. / Životem nežil jsem, který by ukazoval / touhu, jež ve mně jest. / Můj život patřil celku, / národu svobodě a těm jsem podřídil jej.“ Příležitost k naplnění, toho, co se mu nepodařilo naplnit v životě, spatřuje Václav ve smrti. Tu již nechápe jen jako trest a smíření se sebou samým, nýbrž jako možnost představit svou mravní integritu tedy soulad mezi vlastními touhami, svědomím a jednáním. V tom se také přibližuje tomu, jak ke smrti přistoupil Sokrates a v určitém smyslu také Ježíš. Smrt kromě toho chápe celkem moderně jako plné uskutečnění a výraz vlastní svobody (smrt je jeho), kterou v životě musel obětovat pro dobro a svobodu národa. Nadto se svou smrtí chce stát oním vůdcem a vychovatelem národa, kterým toužil být v životě. Smrt, třebaže se jí vlastně poddává, se má stát jeho činem a příkladem jednání pro druhé. (Vzpomeneme si tu na Nietzscheho interpretaci Ježíšova ukřižování.) To pochopitelně neznamená jen to, že chce, aby druzí umírali jako on. Nýbrž mu jde především o to, aby žili s takovou mravní integritou, s jakou on jde vstříc smrti. To vše je obsaženo v jeho následujících slovech:

A nyní zbývá mi již smrt jen moje, abych
s ní volně naložil. A smrtí ukázat chci,
jak bylo třeba žít; proto chci dobře zemřít,
víc hněvu nevzbudív, nežli ho v světě jest,
ni krve neproliv, nežli již těci musí,
a nerozmnožív zla, než kolik na mne čeká.
Takto chci umírat.⁹⁴⁰

Boleslav nijak zvlášť netouží po tom Václava zabít a usednout na jeho místo. Chce tak učinit

o zoufalství jako hříchu psal Søren Kierkegaard v *Nemoci k smrti*.

⁹³⁸ Langer, *Svatý Václav*, s. 77.

⁹³⁹ A k něčemu podobnému došli také Vostrý a Sílová, podle nichž si u Langerova Václava „nemůžeme být jisti, máme-li ho nazývat opravdu svatým, nebo se na něj dívat z ‚moderního hlediska‘ jako na člověka trvale pronásledovaného pocitem viny.“ Vostrý a Sílová, „Od Tyla k Vrchlickému“, s. 40.

⁹⁴⁰ Langer, *Svatý Václav*, s. 78.

pouze tehdy, když se přesvědčí o tom, „že Václav zamýšlí již meče netasiti, / ve chvíli nejhroší k obraně nepřikročí, / že kdyby hrozily hrozby co nejhroznější, / bránit se nebude. Pakli tak zachová se, / jsem pevně odhodlán déle ho nešetřiti.“⁹⁴¹ (Vzpomeneme si tu na Lindova Václava a jeho kladnou odpověď na Boleslavovu otázku, zda by bránil zemi mečem v případě napadení.) A zkouškou Václavovy reakce na ohrožení, má být pro Boleslava Václavovo jednání v případě, že Boleslav ohrozí jeho život. Přičemž se ho snaží k tomu, aby se bránil, všelijak přimět. Třeba tím, když mu vyhrožuje, že až se chopí vlády, rozbije nový řád, který Václav ustavil a znovu zavede staré pohanské pořádky. Václava toto popudí a je rozhodnut v tom Boleslavovi zabránit, z čehož se Boleslav raduje. Drahomíře se však díky jejím schopnostem lstivě přesvědčovat podaří Václava postupně odzbrojit, a když mu připomene jeho sen, s nímž by tasení meče bylo v rozporu, odevzdá jí i meč. Rozpomene se na to, co chtěl svou smrtí ukázat a jeho slova jsou důležitá především proto, že v nich zazní heslo české reformace čili „život v pravdě“: „Když nebylo mi přáno, / abych všem projevil, jak v pravdě nutno žiti, / nuže chci ukázat jak nutno umírati.“⁹⁴² Zde tedy máme explicitě přítomného onoho českobratrského Václava, jak o něm psala kritika, zároveň však i svého druhu moderního individualistu. Život v pravdě tu totiž má jako jeden z významů věrnost sobě samému. Langer ovšem nezapomíná ani na Václava z legend. Zejména v tom, jak podává samo zavraždění. Václav, jemuž jde o spasení Boleslavovy duše, mu (tak jako tomu bylo v některých legendách) holou rukou vyrazí meč, aby se ten neprovinil bratrovraždou. Václava pak zabijí dva vladykové najatí Drahomírou pro případ, že by Boleslav zaváhal. Tento průběh zavraždění je však daleko důležitější, jak to uvidíme později, pro postavu Boleslavovu. K Václavovi tato scéna nic moc nepřidává, a jeho náhlá starost o spásu bratrovy duše působí nakonec i trochu nepatřičně vzhledem k jeho způsobu myšlení. Šlo mu přece vždy více o to, aby Čechové žili v království Božím na zemi (a cestu k tomu jim chtěl svým umíráním ukázat především), než o věčnou spásu jejich duší. I když to se snad nakonec dá jen těžko oddělit.

Václavovým hlavním protivníkem není v Langerově hře ani tak Boleslav jako především jeho matka. A Drahomíra má svou vlastní představu o věčném životě. Je to představa, že ona sama bude věčně žít ve svém rodě, což jí má zaručit Boleslav; mluví o tom tak, jako by se měla stát jakousi rodovou bohyní či pramatí nového/obnoveného rodu (do jisté míry se to také dá chápat nietzscheovsky tedy Drahomíra jako Dionýsos rodící se a umírající v různých apollinských manifestacích tj. jejích potomcích): „Vyhynul již můj rod a poslední

⁹⁴¹ Ibid., s. 80.

⁹⁴² Ibid., s. 96.

jsem z něho, / a až bych zemřela, směl svět by se mnou skončit, / mně byl by lhostejným. Leč, že zřím ještě zítřek / a vidím budoucno, toť, že mám ještě syna, / tak mám, že budu v něm žít, děti rodit zmírat / do světa skonání.⁹⁴³ Když o tomtéž mluví na jiném místě, zdá se, jako by si implicity chtěla přivlastnit místo, které náleží buď Libuši jako mytické pramáti přemyslovské dynastie či Ludmile jako pramáti křesťanské přemyslovské dynastie.

Boleslavovi totiž říká:

Víš, co jsi matce své. Ty nejsi Boleslav jen,
Syn Drahomířin. Ne! Jsi její nesmrtelnost
Odtud až do konce, z dnes do skonání světa.
Ty, děti, vnuci tví, potomstvo tvoje všechno,
Žít bude z matky tvé, a nebude mu konce,
A ze všech dnešním dnem knížata již se stanou.
Nuž za to všechno žádný čin není nízký.⁹⁴⁴

Všimneme si tu také, že Drahomíra nemá žádné skrupule, pokud jde o dosažení jejího cíle. Langerova Drahomíra má něco z Drahomíry Tylovy (té přece také šlo o obnovení slávy jejího rodu), podobá se však především té z Vrchlického. Na rozdíl od nich obou, není panslavistka, má však onen již zmíněný sen o svém rodu a stejně jako Vrchlického Drahomíra je vlastně krevní nacionalistka (rod totiž chápe částečně také jako celý stodoranský kmen). Nadto stejně jako Vrchlického Drahomíra vidí svou krev kolovat toliko v žilách jednoho ze svých synů tedy Boleslava, v němž se shlíží jako v zrcadle: „Když na tě pohlédnu, tu sebe v tobě vidím, / ba vidím ještě víc, svou celou rodnou zemi: / tvé tváře každý tah mně moje stodoranské / příbuzné vzpomíná. Mé bratry, strýce, svaky. / Jsi jako jeden z nich a proto miluji tě / jako svůj celý rod.⁹⁴⁵ K Václavovi se Drahomíra naopak má jako macecha: „Václav, ten není můj, ten není z mého rodu, nad silou nejásá, nejásá nad odvahou, / z rozkoše nejde mřít a nezná opojení / prýstící z odvahy, kde smrt a život v sázce, / trysknoucí ze síly, jež o všechno se bije.“⁹⁴⁶ Některým z kritiků se zdála Drahomířina nenávisť k Václavovi nepochopitelná či nedostatečně vysvětlená. Tak Hilar, který Drahomíru lpící na rodě přirovnal k Antigoně, se ptal: „Proč? Kdy puklo její mateřské srdce pro Václava? Kdy tato matka, tak vášnivá a tak hrozná, odtrhla své dítě od srdce, dospěvši k nenávisti nejhroznější: nenávisti matčině k dítěti? Autor Svatého Václava o tom mlčí.“⁹⁴⁷ V podobném duchu psal Jelínek: „Bohužel autor opomenul přesvědčivě zdůvodniti nelidskou nenávist této furie k vlastnímu dítěti.“⁹⁴⁸

⁹⁴³ Ibid., s. 65

⁹⁴⁴ Ibid., s. 90.

⁹⁴⁵ Ibid., s. 16.

⁹⁴⁶ Ibid., s. 44.

⁹⁴⁷ Hilar, „Svatý Václav“, s. 175.

⁹⁴⁸ H[anuš]. Jelínek, „Divadlo“, *Lumír* 41, 1912/13, č. 3, s. 136–137; 137.

Vodák ve vztahu Drahomíry k Václavovi spatřoval Langerovo novum, neboť „dosavad vždycky ještě hleděl se udržet mezi ní a Václavem jakýsi přívětivější poměr, poněvadž pojem mateřství a synovství zdál se vylučovat příkrou nenávist, už vzhledem k Václavově svatosti.“ Vodák má pravdu, pokud jde o Vrchlického a Tyla, kteří vztah Drahomírovi k Václavovi modelovali podle Palackého a ten zas v rozhodujících momentech podle první staroslověnské legendy. Neplatí to však, pokud jde o ostatní legendy, kde máme přinejmenším náznak nenávisti Drahomíry k Václavovi a vyloženě nenávistná k Václavovi je, jak jsme viděli, například Drahomíra Hájkova a Nejedlého (příčemž to není nikterak v rozporu s Václavovou svatostí). Třebaže Vodák nevidí prameny této nenávisti v Langerově nijak vysvětleny, nepovažuje ji za zcela nepatřičnou: „Zrůdné mateřské oči patrně smějí vidět něco, čeho nevidí v dramatech nikdo jiný.“⁹⁴⁹ Podobně píše Svobodová, podle níž je Drahomíra „mnohmluvná hysterická vražednice“, která působí „úplně perversně.“ A to především proto, že „není lásky, která by nemohla zraditi: sesterská, bratrská, dětská, milenecká, všechny mohou býti vratké a bezkořenné. Má-li však tento špatný svět nějaké vnitřní silné duchovní spojení a sílu, jimiž stojí krása věčného vývoje, je to láska mateřská.“⁹⁵⁰ Jistě, vztah Drahomíry k oběma synům může působit perverzně, na druhé straně mi však připadá psychologicky a snad i evolučně biologicky jako celkem realistický. Drahomíra je matkou, která nedokáže milovat jinak než láskou instinktivní, která je částečně i láskou narcistní. Vzpomeneme si tu třeba na Nietzscheho, který tvrdil, že mateřská láska není nesobecká, a to právě proto, že přinejmenším její částí je sebeláska. Drahomíra tak miluje Boleslava, v němž se shlíží, tomu (a zároveň jejím plánům, které on ztělesňuje) však stojí v cestě Václav, který je sice také jejím synem, v němž se ona však nepoznává, a proto ho nenávidí. Mateřská láska jako duchovní síla, jak o ní píše Svobodová, není jen tak. A to právě proto, že aby se mateřská láska stala duchovní silou, musí se alespoň částečně zbavit pudovosti či se jí alespoň naučit ovládat. A v tomto je Panna Maria skutečným ideálem mateřské lásky neřkuli lásky vůbec; kdyby totiž Ježíše milovala toliko pudovou láskou, a nebyla si tedy vědoma toho, že Ježíš nepatří jí, nýbrž Bohu, asi by nevydržela utrpení pod křížem příliš dlouho. Produchovnění, tedy také odsobečnění, jejich lásky má snad napomoci i jistá příkrost, s níž Ježíš s matkou v Evangelii mluví.

Způsob, jakým Drahomíra naprosto neduchovně miluje Boleslava a nenávidí Václava, se také dobře dá spojit s jejím pohanstvím. To se v jejím podání vyznačuje jednak trváním na krevní mstě, „kdo jednou vraždil, / jen je-li zavražděn, vin může býti zbaven.“⁹⁵¹ Avšak také

⁹⁴⁹ Vodák, „Drama Svatováclavské“, s. 4.

⁹⁵⁰ Svobodová, „Svatý Václav“, s. 151.

⁹⁵¹ Langer, *Svatý Václav*, s. 23.

spoléháním se na sebe, autonomií vůle a svobodným žitím podle individuálních tužeb a vášní (v tom všem snad můžeme také spatřovat ozvuky Nietzscheova náhledu na pohanství). Jednoho z vladyků, který považuje Václava za dobrého vládce se tak Drahomíra snaží popíchnout: „A více netoužíš? Sám nechceš časem řídit / běh svého života, rozpoutat svoje síly? / Milovat, co ty chceš, ne, co ti někdo káže, / a nenávidět též dle vůle svého srdce? / Svobody nežádáš?“⁹⁵² Přičemž jediným, co omezuje svobodu a krotí individuální touhy je podle Drahomířina pohanství zájem rodu, který stojí nad jakýmkoli zájmem individuálním. To klade Drahomíra na srdce Boleslavovi: „rod věčný jest a my jen dočasnými, / a každý pro něj čin věčností posvěcen jest.“⁹⁵³ Jinak řečeno, zájem rodu se stává absolutním účelem či absolutním dobrem a všechno, co je s ním v souladu, je bez ohledu na morální hodnocení považováno za dobré. Nebo jinak, zájem rodu jako určitá forma věčnosti na zemi je účelem, který světí všechny prostředky, tedy i bratrovraždu. Drahomířin odlišný vztah k oběma synům, její zastávání pohanství a odpor ke křesťanství je ještě doplněn její reflexí rozdílu mezi stodoranstvím a češtvím. Ten je patrný v jejích následujících slovech k Václavovi: „Jsem Stodoranka, jsem, a proto pomstu žádám / Stodorskou. Avšak vy se česky mstíte jenom, / půl rány splatíte a půl jí odpouštíte. / Ty nijak nejsi syn své matky Drahomíry.“⁹⁵⁴ Mnohem více než o samotnou pomstu, tu však jde o rozhodnost a důslednost stodoranství, které stojí proti nerozhodnosti a polovičatosti češtví. To snad může být také Langerova reflexe české politiky a českého kulturního a společenského života vůbec, jak je v dramatu ztělesňuje Václav. Jeho jistou nerozhodnost a polovičatost jsme už viděli, jak je tomu však s rozhodností a důsledností Stodorana Boleslava, který má také představovat, třebaže je podle Drahomíry Stodoranem, odlišnou možnost češtví a především odlišného vůdce Čechů?

Boleslav, který podle Drahomíry ztělesňuje pohanskou sílu, mluví o Stodoranech podobně jako jeho matka: „Jsou pro mne národem, jenž v sobě kouzlo chová / plného života.“⁹⁵⁵ A nepřekvapí, že tato plnost života je kromě oné touhy po svobodě, která se nechce nechat ničím krotit, spojována především s válkou a bojem. Pohanská krvelačnost je tu však jen jedním z významů boje. Boj je pro Boleslava především výrazem a prostředkem individuálního růstu a síly či života, jak tomuto pojmu vlastně nietzscheovsky rozumí. Langerův Boleslav se kromě toho dosti podobá Boleslavu Vrchlického. Patrné je to v jeho vyznání a výčitce Václavovi, když pojmenovává právě ono spojení boje a života, nadto také

⁹⁵² Ibid., s. 15.

⁹⁵³ Ibid., s. 30.

⁹⁵⁴ Ibid., s. 51

⁹⁵⁵ Ibid., s. 28.

nietzscheovsky vyzdvihuje důležitost soupeření (měření sil, jako jsme to viděli například ve slovech Dykova posla) a mluví o svých ambicích:

Jak hoch jsem toužil své všechny síly změřit,
jež v sobě cítil jsem. Leč mohl jsem je zkoušet
s odpůrcem nerovným, jen s divou zvěří lesní.
Pak válka počla se, kde muž stál proti muži,
kde člověk s člověkem měřil své všechny síly.
Tu jsem byl naplněn pocity živoucími,
že žiju, hýbu se, jsem křepký a jsem silný.
Však chtěl jsem ještě víc: Dosíci nadlidského
a dojít nejvýše, kam člověku jest dáno,
se všemi změřit se, zvítězit, přemáhati
a růst a růst a růst a cítiti, jak rostu.
Než v samém počátku jsi cestu uzavřel mi.⁹⁵⁶

Langerův Boleslav jako ten Vrchlického také touží po činech. Nicméně Václavova vláda jej omezuje, Václavem se cítí spoután. A jak sám Václavovi říká, „tebe zavraždit mým prvním bude skutkem.“⁹⁵⁷ Bratrovražda se tak vlastně má stát jakýmsi prvním skutečným činem pro oba zúčastněné a oba jí chtějí ukázat, jak má podle nich člověk žít. Oba jí manifestují svou osobní integritu stejně jako své vůdcovství. A pro oba je to navíc čin tragický, protože musejí něco obětovat. Snad by se tedy dalo říct, že podle Langerova je národní vůdce tragický hrdina, jehož vedení vyžaduje oběti. Václav pochopitelně obětuje vlastní život, ale také to, že se jeho smrtí provinuje Boleslav. Ta první oběť je však vědomá, zatímco ta druhá přichází takřkajíc z donucení. Václav se snaží zabránit tomu, aby se Boleslav provinil bratrovraždou, není to však, především kvůli Drahomířiným úskokům v jeho moci. Nicméně se mu alespoň povede zabránit Boleslavovi, aby byl tím, kdo ho přímo zabije. Boleslav přináší oběť právě svým podílem na zavraždění Václava. Toho totiž, jak jsme viděli, dlouho zabít vlastně nechce, Václava miluje bratrskou láskou, nicméně kromě všemožného naléhání Drahomíry ho k činu vede (kromě již zmíněných osobních tužeb po boji brzděných Václavovou politikou) představované dobro národa, jemuž nakonec chce lásku k bratru obětovat. Langerův Boleslav na rozdíl od Boleslava Vrchlického totiž není ani v nejmenším žárlivý Kain. Václavovi jeho moc nezávidí, nežárlí na něj, a když ten vede národ do boje, považuje ho za dobrého vládce, bojovníka a vojevůdce. Navíc projevuje úctu k jeho sebezapření, a jak sám říká, soudí Václava podle jeho skutků. V Langerově Boleslavovi je také jen málo ukrutného. Naopak jeho morální charakter, který je snad trochu v rozporu s jeho jinak deklarovaným nietzscheánstvím, se projevuje, když mluví o tom, že jeho prvním činem by nemohla být zrada, tedy, že by nemohl vytáhnout jako nový vládce proti Němcům, když s nimi Václav

⁹⁵⁶ Ibid., s. 67–68.

⁹⁵⁷ Ibid., s. 83.

uzavřel smír.

Dobová kritika si s Langerovým Boleslavem nevěděla příliš rady. Podle Tilleho je Boleslav „figurou zcela bezradně kreslenou“; je „nerozhodný, trochu prehlivý, ale jinak neškodný a bezvolný člověk“ a v závěru „prostě odporný zbabělec.“⁹⁵⁸ Pro Svobodovou je Boleslav toliko „smutná loutka“⁹⁵⁹ v Drahomířiných rukou a podle Jelínka je „slaboch“.⁹⁶⁰ Hilar o něm napsal: „Ač lidštěji nejpravděpodobněji vybaven, zůstává v jádře toliko bezvýznamným prostředníkem mezi kladem bratrovým a záporom matčím [...]. Činorodé ideje není v těle tohoto zastřeného vykonavatele vůle osudu, který chce zavraždit Václava jen tehdy, nebude-li se bránit, ale přepadá jej, ozbrojeného lstí, a přece nakonec nemá odvahy dobít ho.“⁹⁶¹ Třebaže Hilarův postřeh, že Boleslav hraje v dramatu takřkajíc druhé housle, je celkem přesný, tvrzení, že by Langerův Boleslav byl v zavraždění vykonavatelem vůle osudu, neodpovídá textu (Hilar ovšem referoval o inscenaci). Je to vlastně naopak. Boleslav podává Václavovo zavraždění jako svou vůli, nicméně osudem jako by mu byl tento plánovaný čin zmařen (Václava sám nezabije či „nedobije“ a to ne proto, že by k tomu nakonec nenašel odvalu, ale proto, že ten mu vyrve meč a odhodí ho.). Je to zřejmé z jeho slov k vladykům, kteří pak sami vinu za vraždu přiznávají: „Vy oba zřeli jste, že moje rozhodnutí / nebylo splněno mou rukou, ale vaší. / Nejlepší svědectví: Tam ještě meč můj leží, / jak mi jej vytrhl a stranou odhodil jej.“⁹⁶² Jistě Boleslav tu možná mluví trochu alibisticky, avšak v jeho slovech můžeme snad také vidět tragickou ironii. Jde ale asi především o Langerovu neobratnost, protože sám Boleslav o sobě mluví jako o bratrovrahovi a i po smrti Václava mluví o tom, že jí vykonal první čin.⁹⁶³ S tím zda Boleslavovi chybí jediná činorodá idea je to také komplikovanější. Jako činorodost bychom totiž mohli chápat jeho nietzscheovskou chválu boje a soupeření jako projevu vůle. A ta v Nietzscheově pojetí nemusí být vázána žádnou setrvalou ideou, naopak účel, k němuž je vůle vedena se může a má měnit, jen tak může být vůle k moci, podle Koubova výkladu, vůlí života. U Boleslava najdeme však i konkrétní vyjádření jeho činorodosti a tím je již před vraždou dobro národa a konkrétní vyjádření činorodé ideje, k níž chce národ vést, najdeme v závěru.

Boleslav se ze zavraždění Václava neraduje tak jako jeho matka, která nad jeho

⁹⁵⁸ Tille, „Dramatické umění. Svatý Václav“, s. 2.

⁹⁵⁹ Svobodová, „Svatý Václav“, s. 152.

⁹⁶⁰ Jelínek, „Divadlo“, s. 136.

⁹⁶¹ Hilar, „Svatý Václav“, s. 176.

⁹⁶² Langer, *Svatý Václav*, s. 98–99.

⁹⁶³ Srov. Tilleho: „Boleslav také ještě nakonec je figurou ubohou. Několikrát vykládá a dovolává se svědků, že on Václava nezabil, ale pak opět, když zapuzuje matku, chlubit se, že vykonal velký čin a činem tím zmužněl.“ Tille, „Dramatické umění. Svatý Václav“, s. 3.

mrtvolou tancuje jakýsi hysterický tanec smrti, jenž je vlastně zcela ve shodě s její pudovou láskou a nenávisť. Matku pak Boleslav dokonce vyhání pryč. Ta je jeho rozhodností překvapena. Boleslav se však svým prvním činem mimo jiné vymanil z matčina vlivu. Ona se z toho raduje, neboť její sen se naplnil, ačkoli má odejít, zajistila si věčný život v Boleslavovi a jeho potomcích. Je tedy jakousi dionýskou vítězkou. Boleslavovi tak žehná. Boleslav pak pronáší svůj rozhodný a výbojný knížecí monolog:

Vy všichni [...], kdož zřeli jste můj skutek,
Jenž krutý přespříliš se jeví vaším očím,
slyšte mé rozkazy: Po bratru, který mrtev,
se vlády chápu sám. A pevně budu vládnout.
Až bude pohřbeno ve chrámě mrtvé tělo,
vsedneme na koně a pojedeme k Praze.
Tam vládcem prohlásím se nad národem celým.
A tak chci vládnouti, bych celý národ k síle
a moci vyzdvihl, na jaké dosud nebyl.
Daleko k východu na výboj vyjedeme
šířiti říši svou. A bude naše říše
pak mocná, veliká a bez mezí a hranic.
Tak přijde příští čas velikých činů plný
a silít budeme, každý den novým bojem,
jak nutno lidem těm, již nechtí podlehnouti.
Neboť, by takými jsme jednou mohli býti,
aby nás záhuba nestihla nikdy žádná,
můj bratr zahynul. Však nechme vzpomínek těch...
Teď všichni schystejte své meče, luky štítý
na cestu do Prahy. Ať slunce vzházející
nás zlatou korunou radostně ozařuje,
věštic nám nový čas, jenž počal tímto jitem,
kdy budeme bojovat, kdy budem život žítí,
jenž skutky naplněn, kdy porosteme mocí
a silou skutků svých, až oblak dotkneme se.⁹⁶⁴

Boleslav se tu představuje jako výbojný vůdce, který chce utvářet charakter národa podle svého individuálního charakteru. K tomu, čím žije on sám, chce vést či vyzdvihnout svůj národ (je to vlastně stejná ambice jakou měl Václav, který chtěl být stejným typem vůdce, jen chtěl vést k něčemu jinému). Jeho individuální touhy a cíle, jak jsme o nich od něj již slyšeli, se mají stát touhami a cíli národa. Řečeno krevní mluvou Drahomíry, chce z Čechů učinit Stodorany. To je pochopitelně biologicky nemožné a Boleslav tu nakonec ani o žádném genetickém šlechtění nemluví, proto je zřejmé, že stodoranství je spíše otázkou výchovy a příkladu vůdce než zděděné krve. A v Čechách je dobře možné ho probudit, třebaže ho možná chápou jako sobě cizí, jak jsme to ostatně viděli v mluvě vladyků, kteří bojovali po boku Václava (a částečně i na příkladu Václava samotného). V Boleslavově monologu je však především pozoruhodný význam, který přikládá Václavově mučednické smrti. Václavova

⁹⁶⁴ Langer, *Svatý Václav*, s. 103–104.

smrt jako ochrana před tím, „aby nás záhuba nestihla nikdy žádná“, může na první pohled odkazovat k Václavovi jako nebeskému ochránci Čechů. Jako jsme to viděli například i v závěrečné modlitbě Boleslava u Vrchlického. Zdá se mi však, že hlavní význam Václavovy smrti pro Boleslava je cyničtější. A tedy to, že Václav musel být odstraněn, aby se sám Boleslav mohl takřkajíc stát spasitelem národa, tedy tím, kdo ho uchrání před záhubou, což obsahuje i ta část jeho promluvy, v níž mluví o cestě ku Praze, věštbě nového času pro Čechy a růstu až k oblakům. V těchto slovech totiž dost možná zní ozvuk Libušiny věštby o slávě Prahy. A vzpomeneme si na Kosmu (ale také například na Dalimila a Hájka) a následující část Libušina proroctví: „V tomto hradě budoucně někdy vzejdou dvě zlaté olivy, které vrškem svým proniknou až do sedmého nebe a po celém světě budou se zářiti znameními a zázraky. Je budou obětmi a dary ctíti a k nim se modliti všacka pokolení země české a druzí národové. Jedna z nich bude slouti Větší Sláva a druhá Voje utěšení.“⁹⁶⁵ Boleslav vlastně mluví opačně, olivy ho (asi ani Langer) nezajímají. Češi nemají být oslaveni smrtí svých mučedníků a na jejich pomoc, zázraky a přimluvy se nemají spoléhat, nýbrž se mají oslavit, růst a zachránit sami svými činy („silou skutků svých“), k nimž je povedou on a jemu podobní.

Langerův *Svatý Václav* se dá číst jako variace na Masarykovou otázku, kterou jsem citoval v kapitole o *Poslovi*. Tedy zda jsou Češi národem Žižky a Prokopa či Husa a Komenského. Masarykova otázka je ztělesněna v obou bratrech. Václav a Boleslav také potvrzují Masarykovo přesvědčení, že nelze být obojím a že pokusy tyto protiklady smířit vedou k polovičatosti. S tou se přece oba potýkají. Češi mají takřkajíc v krvi obě tyto možnosti. Záleží pak na jejich vůdcích, pro kterou z nich se rozhodnou či jsou disponováni a na jejich integritě. Protože právě integrita či věrnost sobě samému činí v Langerově dramatu vůdce vůdcem. A dosažení této integrity, které jako by teprve umožňovalo opravdu jednat, vyžaduje obět'. Být českým vůdcem tedy znamená být do jisté míry tragickým hrdinou.

III.

Také František Zavřel označil své drama *Boleslav Ukrutný* za tragédii a rovněž jím odpovídá na onu Masarykovu otázku, avšak daleko jednoznačněji se přiklání k jedné ze soupeřících stran. Zatímco se titul Langerova dramatu může zdát vzhledem k jeho závěru v jistém smyslu matoucí, u Zavřela naprosto odpovídá. V Zavřelově díle nadto zcela chybí kolísavost a polovičatost Langerova Václava a Boleslava, ačkoliv jsou oba jeho hrdinové vedeni stejnými

⁹⁶⁵ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 19–20.

či dosti podobnými idejemi jako ti Langerovi. Jejich jednání v průběhu celého dramatu je s nimi však v naprostém souladu. Zavřelův Boleslav sice v určitých chvílích váhá, to jej však vede spíše k tomu, že se zdrží jednání, než aby jednal polovičatě. Jedná až ve chvíli, kdy je takříkajíc scelený či řečeno Zavřelovým jazykem „zhnětený“. Odlišnost Zavřelova dramatu od předchozích zpracování postihl Vodák: „Pojetí hlavních postav je proti Tylovi, Vrchlickému, Langerovi hnáno do krajnosti: takže Václav nepřipouští nejmenší odchylky od zásady ‚neodpírat zlému‘ a z Drahomíry se stala krvavá šelma, jež dovede chladněji zabít nežli najatí vrazi. Boleslava vytvořil Zavřel ze své četby nietzscheovské a učinil ho hlasatelem nadčlověka jednajícího z ‚nejsvrchovanější vůle‘ a s ‚nejsvrchovanějším poznáním‘.“⁹⁶⁶ Je třeba dodat, že z četby Nietzscheho u Zavřela nevzešla jen postava Boleslava. Snad by se dalo říct, že Zavřel ve svém díle mimo jiné drammatizuje Nietzscheho *Genealogii morálky* (přičemž tu najdeme i ozvuky jiných jeho děl zejména *Tak pravil Zarathustra*, *Soumrak model a Mimo dobro a zlo*). Drahomíra ztělesňuje právě tak pohanství jako morálku Nietzscheových tvrdých pánů, oněch plavých bestií; Václav neztělesňuje jen křesťanství, jak ho Nietzsche kritizoval, podobá se Nietzscheho obrazu Ježíše z *Antikrista*, ale často také mluví jako schopenhauerovec. Echa Nietzscheových myšlenek najdeme i v jiných postavách *Boleslava Ukrutného*. Zavřel byl však především veden jiným cílem, k němuž veškeré jeho nietzscheánství slouží jen jako opora. Ten znovu pojmenoval Vodák: „Dramatik chtěl tímto svým přísným, hrozivým ukrutníkem, aspoň ve slovech posílit všechny naše národní snahy, které směřují k úplnému vymanění z područí německého a maďarského, aby po něm nezbylo ani stopy. Naše česká václavovská ústupnost a laskavost má zcela přestat, změnit se v nepovolné úsilí o dokonalé potlačení panovačným nepřátel.“⁹⁶⁷ A Hilbert, který psal u příležitosti inscenace Zavřelovy tragédie v nuselském Tylově divadle několik málo let po jejím knižním vydání, postihl situaci, z níž vznikala, a na niž reagovala: „Toto drama Zavřelovo je z roku 1919, tedy z prvé doby našeho státu a ze zkušeností, kterých jsme nabyli v létě s Maďary. Byla to doba, kdy nejenže kvasil náš mladý život a kdy v poválečné rozbouřenosti hledány byly vedoucí myšlenky pro něho. Víme, co se tehda stěto: dozvuky války i revoluce, nacionalism i socialism, individualism i kolektivism. Zavřel proti tolika jiným svým druhům nepodlehł horečce socialistické víry, nýbrž zůstal věren důvěře v jedince a národní poslání národa...“⁹⁶⁸ *Boleslava Ukrutného* spojuje reakce na aktuální dění zejména

⁹⁶⁶ jv. [Jindřich Vodák], „Nové drama o Václavu a Boleslavu“, *Venkov* 15, 7. 1. 1920, č. 6, s. 2–3; 2.

⁹⁶⁷ Ibid.

⁹⁶⁸ J. H. [Jaroslav Hilbert], „Zavřelova premiéra v nuselském Tylově divadle: Boleslav Ukrutný“, *Venkov* 18, 29. 3. 1920, č. 73, s. 4.

s *Krvavými křtinami*. Byť v Tylově případě šlo o frustraci, u Zavřela spíše o povzbuzení a participaci. A nejde, jak ještě uvidíme, o spojení jediné.

Autor *Falkenštejna* projevil jisté sympatie k autoru *Boleslava Ukrutného* a jeho dílu a zdá se, že tyto sympatie byly vzájemné⁹⁶⁹. Hned v úvodní promluvě Zavřelovy tragédie totiž najdeme přímý odkaz k Hilbertovu dílu ve slovech starce:

Nemohl jsem spát dnešní noci. Bylo mi dusno uprostřed čtyř stěn i vyjdu. Obloha byla plna hvězd, jež však hořely nejchladnějším jasem. Nic zasněného v ní nebylo a ona se podobala mohutné desce z kovu anebo ještě více třpytnému pancíři zavěšenému na prsou nějakého poloboha. Neviděl jsem nikdy takové oblohy. Náhle se zdálo, že z ní vytryskla krev – byla to hvězda, která ji přeřala ve dvě a potom začala klesati. Náhle však stanula a bylo to těsně nad tvrdými hroty hradu. Zdálo se, jakoby ji hrad hlta a ssál, anebo jakoby ona ssála jej. Konečně zmizela. Stojíme těsně před osudnými ději. Dnešní půlnoc je zvěstovala.⁹⁷⁰

Tento obraz v sobě spojuje motiv osudové hvězdy, která nepadá, nýbrž má být utržena tím, komu patří, tedy vyvolenému, který se tím má zmocnit své příležitosti, jak o tom mluví klíčník v Hilbertově dramatu, s obrazem nového času, který má pro Čechy přijít po prolití Václavovy krve, jak jsme to viděli u Tyla či Langera. V Zavřelově hře má tento nový čas (vlastně nový začátek) přijít po konfliktu starých a nových bohů, na jejichž místo vstoupí jako vítěz „nejsilnější a nejodvážnější“ člověk.⁹⁷¹ Tím má být pochopitelně Boleslav a je zřejmé, že není příbuzný toliko s Hilbertovým Falkenštejnem, nýbrž a to snad ještě těsněji s Dvořákovým Přemyslem. Souboj mezi starými a novými bohy, je pak ztělesněn v Drahomíře a Václavovi.

Hilbertovi se zdála úloha Drahomíry v Zavřelově díle tak silná, že se domníval, že by tragédie měla nést její jméno. V Zavřelově Drahomíře, viděl „silný vladařský zjev“.⁹⁷² Třebaže Zavřelova Drahomíra je rozhodnou vládkyní, nezdá se mi, že by její úloha v dramatu zastínila titulní postavu až tak, jak naznačuje Hilbert, na rozdíl od stejnojmenného dramatu Vrchlického z roku 1882, na něž Hilbert poukazuje, či například od *Krvavých křtin*, kde je skutečně hlavní postavou. Nicméně Zavřelova Drahomíra je v jeho hře přinejmenším tak významná, jako byla ta Langerova. V předchozích zpracováních Drahomíra někdy nenapravitelnou a zatvrzelou pohankou, někdy křesťankou jen na oko a někdy zcela bez víry, kdy věřila jen sobě a svému panslavistickému snu či snu o vzkříšení jejího rodu. U Zavřela se dozvídáme, že veřejně odpadla od víry a znovunastoluje staré pohanské pořádky. Její výtky vůči Václavovu křesťanství je výtkou proti popírání základu života přírody, jímž je boj. Mluví

⁹⁶⁹ Zavřelovo ocenění Hilberta a jeho díla nalezneme například v jeho „vlastním životopise“. František Zavřel, *Za živa pohřben. Vlastní životopis*, Praha, Vlast 1942, s. 70–73.

⁹⁷⁰ František Zavřel, *Boleslav Ukrutný, Tragédie o třech dějstvích*, Praha, Minařík 1919, s. 7–8.

⁹⁷¹ *Ibid.*, s. 9.

⁹⁷² Hilbert, „Zavřelova premiéra v nuselském Tylově divadle“, s. 4.

tu v zásadě schopenhauerovsky či nietzscheovsky, vzpomeneme si tu však i na agonistickou Drahomíru Tylovu: „Všude, kam pohlédneš, na zemi i v oblacích, v duších i srdcích odstřeš jediné nepřetržité bojiště. Život tyčí se proti životu, bytost proti bytosti, rod proti rodu. Všude boj, krvavý boj na život a na smrt, všude růst skrze boj anebo prohra. Příroda je krutá a nezná slitování. Chceš se stavět proti ní? Chceš zlomit její tvrdý zákon? Chceš být měkčí a láskyplnější nežli jest ona?“⁹⁷³ A podobně jako Drahomíra Langerova odmítá, že by Václav, který nechce zemi vést do boje proti nepříteli, byl jejím synem. A zcela v duchu Nietzscheho kritiky křesťanské lásky označuje Václava za nemocného. Přičemž zdroje této nemoci a jejími projevy jsou převrácení hodnot a nihilismus křesťanství, jak je kriticky analyzoval Nietzsche. Zavřel kromě toho v promluvě Drahomíry poukazuje na nebezpečí toho, když se z této nemoci stane základ politiky a rozděluje obraz Václava jako knížete a mnicha zároveň na buď anebo (což samozřejmě, jak jsme viděli, na různých předchozích případech není nic nového):

Co je tvé křesťanství? Zápor, lstivý a temný zápor nejhlubších hloubek a nejvyšších výší, které lze ssátí. Nenávistné přitakání každé mdlobě a každému úpadku. Boj je hříchem a vítězství je křivdou. Jediné porážka je úctyhodná. Nejúplnější porážka je neúctyhodnější [zřejmě tu má na mysli ukřižování] a k této je nutno zrát. Co jest u světa mdlé, vyvolil bůh, aby zahanbilo silné – tak praví tvé Písmo. Jaký sebeklam! Náboženství smrti, zvěčněná nicota, neodpírání zlu to jest po česku sebevražda tváří ve tvář soku – to je tvůj nový řád. Uzdrav se z něho! Vrať se ke starým bohům radosti a síly, které jsi zradil. Buď knížetem a nikoli mnichem! Odhoď růženec a sevři žezlo! Panuj a nikoli služ! Drť a nenech se drtit! Nič a nenech se ničít! Bojuj!⁹⁷⁴

Príznaky křesťanství jako nemoci, která ničí lidskou přirozenost, pak Drahomíra nedagnostikuje jen u „tvárného“ Václava, který byl před svým obrácením způsobeným Ludmilou „vášnivým pohanem a snad ještě vášnivějším bojovníkem“⁹⁷⁵, nýbrž je se zděšením nachází i u postavy Vraha, Žrece, (pohanského kněze) a Lecha (kouřimského knížete). Zavřelův bezejmenný vrah má zřejmě představovat krajní ztělesnění Nietzscheho divokého člověka tedy člověka jako „bestie činu“. Také on je však v Zavřelově smrti nakažen nemocí špatného svědomí, která z člověka podle Nietzscheho učinila bestii „šíleně smutnou“. Při setkání s Ludmilou poznal vlastní „bídu“ čili slabost a hříšnost a jeho divoké instinkty, jichž je vraždění krajním projevem, se ve shodě s Nietzscheho analýzami obrátili proti němu. Sám o tom vypráví:

Jednoho dne spatřil jsem ji konečně na vlastní oči. Její pohled kotvil v jakési hrozivé, lidským slovem nepostihnutelné skutečnosti. Dotkla se mne jím sotva okamžik, ale nejžhavější věčnost byla stínem vedle tohoto okamžiku. Nahmatal jsem v něm celý svůj osud. Tváří v tvář této ženě pochopil jsem svoji nekonečnou bídu a zalkal jsem poprvé nad sebou samým. Od onoho okamžiku zasazují hlubší rány sobě nežli svým obětem. Nevím, do čeho vústí moje sebeničení, jedno však vím: nikdy nebudu moci

⁹⁷³ Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 12.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, s. 16.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, s. 23.

vztáhnouti ruku na tuto ženu.⁹⁷⁶

Vzpomeneme si, jak důležitou roli hrál v Tylově dramatu pohanský kněz Česta, který byl, třebaže trochu šílený anebo právě proto, jedním z Václavových vrahů. Také Zavřelův pohanský kněz se jako ten Tylův (a před ním vlastně i Lindův) rmoutí z úpadku víry ve staré bohy a z porážky a vyhlazení kmenů polabských Slovanů, z jejichž rodu sám pochází, na rozdíl od toho Tylova jej to však nevede k jednání, nýbrž k malověrnosti a smutku. Je otráven skepsí a má snad tak v sobě také něco z Nietzscheho kritiky Sokrata jako hubitele tragédie. Pohanští bozi jsou podle něj mrtvi, a Drahomíře odhodlané vést „tvrdý boj proti bílému bohu“, říká: „Žehnám tvé odvaze. Ale nemohu se jí naplnit. V mém nitru leží hluboký smutek. Věřil jsem vždycky žhavou a pevnou vírou. Nyní poprvé v životě pochybuji. Nedovedu však pochybovat.“⁹⁷⁷ A třebaže Drahomíru zpočátku k boji pobízí, on sám k němu nijak nepřispívá. Ve druhém dějství pak přichází Drahomíru varovat, že její boj je marný, její snaha vzkřísit staré bohy je odsouzena k nezdaru, ti mlčí, protože „jsou mrtvi.“ Přičemž ona sama jde „vstříc zkáze. Nikdo ještě nepostavil se beztretně proti zítřku. O co usiluješ, je návrat včerejšího dne a včerejší noci, u tebe docela návrat včerejšího poledne a včerejší půlnoci. Budeš však rozdracena zítřkem.“⁹⁷⁸ Jeho stanovisko odpovídá Nietzscheovým myšlenkám, že východisko z duchovní krize, kterou popisuje, nespočívá v návratu k něčemu, co už bylo, ani ve všemožném novodobém modlářství, nýbrž že ho představuje nadčlověk. Třetím, který je nakažen nemocí křesťanství je kouřimský kníže, tedy ten, který se v předchozích podáních obrátil až poté, co vytáhl proti Václavovi a dostalo se mu onoho zjevení. Také tuto postavu Zavřel převrací, aby ukázal osamocenost Drahomíry v jejím boji. Tento Lech jednak odmítá svrhnout Václava z trůnu a chopit se vlády a pak navíc odmítá zavraždit Ludmilu z důvodu svědomí. Vražda na rozdíl od boje podle něj „ničí a láme i když dosáhla cíle a právě tehdy nejvíce.“ Drahomíra ho naopak v duchu nietzscheovského imoralismu (jak mu rozuměl Zavřel) plísni (a její slova patří i Žrecovi): „Styd'te se malověrní! Styd'te se, slabí a ponížení! Hle čin, který je nutný a který musí proto býti vykonán! Nevím, je-li dobrý nebo zlý. Vím toliko, že je nutný.“⁹⁷⁹ Drahomíra nakonec poznává, že Ludmilu musí zabít sama. Důvodem je tu Boleslavův návrh, že se tím omezí její špatný vliv na Václava a ten bude s Němci bojovat. Je příznačné, že Ludmila působící takovou mocí v Zavřelově dramatu jako postava chybí. V hovorech o ní působí totiž její moc silněji, snad by

⁹⁷⁶ Ibid., s. 31.

⁹⁷⁷ Ibid., s. 26.

⁹⁷⁸ Ibid., s. 53.

⁹⁷⁹ Ibid., s. 28–29.

se jí na scéně nedovedlo tak intenzivně představit. Také o jejím zavraždění, se dozvídáme jen zprostředkovaně. Odehrálo se někdy mezi koncem prvního a začátkem druhého dějství.

V druhém dějství se Drahomíra nejprve obává, že vraždila zbytečně, protože Václav se nezměnil, s Němci nebojoval, uzavřel s nimi smír a ona sama byla na rozkaz Jindřicha zbavena vlády (Zavřel své dění rámcuje výkladem Palackého). Rozjasní se však, když se od Boleslava dozvídá, že je připraven s Václavem bojovat o trůn, v čemž vidí záchranu země i pohanství. Doufá, že staří bozi se vrátí skrze Boleslava: „On anebo nikdo jiný vyléčí hroznou chorobu, která hltá tuto zemi. On anebo nikdo jiný zlomí nového boha a ty, kteří jej nesou. Věci uzrály a čekají na jeho příchod. Byl osudně zdržen, nyní však nadešel.“ A nad jejími slovy si vzpomeneme na Nietzscheho slova o silných, kteří tyranizují kairos, která jsem citoval v kapitole o *Falkenštejnovi*. Třebaže Drahomíra vidí v Boleslavovi nejen zachránce země, starých bohů ale také vlastního rodu, k Václavovi není tak nenávidná, jako tomu bylo u té Langerovy. Zavřel naznačuje, že se v ní jako v té Lindově, zejména však Tylově a Vrchlického odehrává drama matky. Zvláště poté, co jí Václav odpouští, se ho snaží odradit od toho, aby šel za Boleslavem a kázal mu o lásce. Když však poznává, že je to jeho „nutnost“, tak se mu to v souladu se svou filosofií dál rozmluvit nesnaží.⁹⁸⁰ Vidíme tedy, že její láska k synovi je duchovnější, než tomu bylo u Langerovy Drahomíry. Nicméně její cíl je pro ni nade vším, proto nakonec, aby pojistila chtěný výsledek střetu mezi oběma syny, najímá vraha, aby pomohl tomu, kdo Václava napadne. Její závěrečné gesto v tomto dějství: „Náhle se však zhroutl a beze slova zakryje tvář rukama“, však vypovídá o její bolesti a oběti, kterou svému cíli přináší.⁹⁸¹ V posledním dějství pak sama na chvíli podléhá nemoci, která jí po celou dobu jen obklopovala. Dozvídá se, že Boleslav bojující po smrti Václava s Němci byl poražen, je mrtvý a domnívá se, že její boj byl tedy marný. Kromě toho se kvůli Václavovým zázrakům v Čechách znovu vzrývá křesťanství. Nadto ji pronásledují lítice. Vzpomeneme si tu například na Dvořákovu Šárku. Drahomíra se dokonce modlí pod křížem, Zavřel tu na chvíli naznačí Drahomířino obrácení z některých předchozích podání. Domnívá se, že se klamala a to ve všem: „Jediný kříž, který potřel vaše druhy [tj. jiná božstva] a potře také vás [tj. lítice], není klamem.“⁹⁸² Když však vidí přicházet vítězného Boleslava, raduje se z naplnění svého snu a vidí v Boleslavovi ospravedlnění a nutnost všeho toho, co učinila. Přemýšlí tedy nakonec stejně jako Langerova Drahomíra, před tím než padne mrtvá k zemi jako nietzscheánka a snad i nacionalistka (což si může odporovat nikoli však podle Zavřela)

⁹⁸⁰ Ibid., s. 51.

⁹⁸¹ Ibid., s. 54.

⁹⁸² Ibid., s. 64.

Boleslava vyzývá: „Potří všechny soky, kteří proti tobě ještě povstanou! Usmrt' chorobného boha soucitu a smrti, neboť je toliko poraněn a chystá se k novému útoku proti tobě! Přehněť tuto zemi! Učiň ji velikou a silnou! Veď ji od vítězství k vítězství! Nezapomeň na osud mého rodu! Jsi jeho mstitelem.“⁹⁸³ Zavřel tak v Drahomíře představuje rozhodnou vůdkyni, která svou odvahou a odhodláním spolehnout se na sebe samu, nepodlehout okolní chorobě a malověrnosti, připravila cestu pro to, co má přijít: tedy nový čas pro Čechy i nadčlověk Boleslav. Je-li to postava tragická, pak v tom smyslu, že obětuje Václava, k němuž jako matka na rozdíl od té Langerovy necítí žádnou osobní nenávist a pak také, že to k čemu pracuje, vlastně není tím, čeho chce dosáhnout. Tedy, že starý řád se skutečně nevrátí. V tom snad spočívá tragická ironie jejího života, nelze to však asi označit za její prohru. Tento její úděl pojmenovává Boleslav: „Moje vítězství je beze zbytku jejím dílem tak jako její prohra jest dílem mým. Ale ještě rozdrvena osudem vytušila s bolestnou určitostí můj poslední cíl. Sevřena smrtí nahmatala ještě soumrak bohů. Odešla s nimi. Je mrtva“⁹⁸⁴

Zavřelův Václav se blíží tomu Langerovu: své křesťanství také staví především na radikálnosti horského kázání, z nějž si, když se poprvé objeví na scéně, čte pasáž o milování nepřátel. Snad stojí za zmínku, že Zavřel použil tři verše (27–29) z šesté kapitoly Lukášova Evangelia (kde Ježíš ovšem nekáže na hoře, ale pod ní), přičemž se zdá, že mu podkladem byl kralický překlad, který jen jemně jazykově zmodernizoval (ovšem bez sémantických posunů): „Milujte nepřátely své, dobře číňte těm, kteří vás nenávidí, blahorečte těm, kteří vás proklínají a modlete se za ty, kteří vám bezpráví činí. [do toho vchází Drahomíra] Udeří-li kdo tebe ve tvář, nastav mu druhou a tomu, kterýž tobě odjímá plášť, ani sukně neodpírej.“ K tomu ovšem přidává příkaz: „Neodpírej zlu!“, který však u Lukáše chybí, najdeme jej ale u Matouše („Ját pak pravím vám: abyste nedopírali zlému. 5, 39). Důraz není vyjádřen toliko vykřičníkem, nýbrž i pauzou, když Václav „odloží pergamen a zamyslí se“. Následuje návrat k Lukášovi, přičemž je mj. vynecháno „zlaté pravidlo“ (A jakž chcete, aby vám lidé činili i vy jim též podobně číňte. 6, 30) a pokračuje: „Jestliže milujete ty, kteří vás milují, jakou budete míti milost? Vždyť i hříšníci milují ty, od nichž jsou milováni. A budete-li dobře činiti těm, kteří vám dobře činí, jakou máte milost? Vždyť i hříšníci totéž činí. Proto milujte nepřátely své s dobře číňte těm, kteří vás nenávidí a bude odplata vaše mnohá a budete Synové Nejvyššího.“⁹⁸⁵ Důležité je tu tedy dvojí. Za prvé důraz na Václavovo křesťanství soustředící se do neodpírání zlu, což ho spojuje s Chelčickým a Tolstým. A za druhé, nihilismus

⁹⁸³ Ibid., s. 67.

⁹⁸⁴ Ibid., s. 74.

⁹⁸⁵ Ibid., s. 10–11.

křesťanství, které podle Nietzscheho analýzy spočívá v tom, že hodnota jednání a odměna za něj nespočívá v tomto světě, nýbrž mimo něj ve věčnosti, byť to může být věčnost do jisté míry žitá již na této zemi, což je vlastně jediná věčnost, kterou Nietzsche bere na milost a kterou podle něj žil Ježíš. Když však pak Václav svá přesvědčení vysvětluje matce (která jeho četbu považuje za „babská slova“, připomíná mu jeho povinnosti vládce „jsi dědicem této země“, a to země, kterou „Moře tvrdých nepřátel svírá [...] se všech stran“, a křesťanství označuje za „sny“, což je vlastně v tomto kontextu jen jiné pojmenování pro jeho nihilismus⁹⁸⁶) mluví částečně jako schopenhauerovec, částečně jako pantheista a ještě se v něm obráží i portrét Ježíše z Nietzscheova *Antikrista* (ten v něm sám částečně vycházel z Tolstého). Způsob jakým Václav mluví o snu a skutečnosti, vlastně odpovídá Schopenhauerovu světu jako představě a vůli; Václavu se také dostalo onoho poznání, které Schopenhauer připisuje mravním géniům, nahlédnutí za Májin závoj: „Skutečnost, nejhlubší a nejžhavější skutečnost a nikoli sen je to, co hmatám. Všechny světy jsou jedno. Všechny duše jsou jedno. Hrozivá jednota hltá všechny bytosti a všechny děje. Ona jest život. Ona jest nutnost. Ona jest bůh. Ty ji nezříš. Tvoje zraky odhalují toliko jakýsi náhodný rozbroj, který ji na okamžik láme. Ale tento rozbroj je nejtruchlivějším klamem a nejosudnější kletbou, již nutno snít.“⁹⁸⁷ Matka rozumí tomu, co říká, a co z toho logicky plyne, proto se ho mimo jiné ptá, zda vůbec smí chtít. Kdyby Václav byl důsledným schopenhauerovcem, odpověděl by, že ne, neboť jediná z cesty z tohoto poznání spočívá v rezignaci na jakékoli chtění; Václav se však tohoto slova nebojí (nebo mu jeho nepřipadnost nedochází) a představuje svou touhu být vykupitelem; mluví tu jako horlivý před nedávnem obrácený křesťan, který se však zdá být snad ještě individualističtější než ten Langerův v tom smyslu, že mluví a myslí tak, jako by všechno záviselo na něm a nikoli na Boží milosti: „Chci všechny, všechny učiniti vidoucími.

⁹⁸⁶ Ibid., s. 11.

⁹⁸⁷ Ibid., s. 12. Ve Václavových slovech (a vlastně i ve slovech Drahomířiných) snad také můžeme vidět podobnost s vymezením expresionistického dramatu od Jana Bartoše, které ve své zavřelovské monografii cituje Eduard Burget: „Všechna skutečnost světa, jak se nám zvykově jeví, je mu zrakovým klamem, z něhož se udiluje probrati. Vytušuje, že za povrchem klamivé reálnosti skrývá se vlastní podoba tajemné zkušenosti. [...] Expressionistický dramatik tvoří v křeči ze soudobých představitelů hry věčného tajemství. [...] Hnutí jeho je v počátcích: zdůrazňuje přehnanost představ, ostrost forem, duchovnost pojetí, divokost pohybů a protivy poloh rytmičtých i hlasových. S přísnou vážností škube se v křeči za snem vytvořit ve velikých, monumentálních ryssech moderní, národní divadlo slohové.“ Eduard Burget, „Kolize. Ukruťnost knížete Boleslava“, in *Dramatik na pranýři. Podivný osud spisovatele Františka Zavřela*, Praha, Academia 2017, s. 121–159; 139. O Zavřelově dramatu jako expresionistickém píše také Vladimír Papoušek: „jeho řeč výrazně symbolizuje dobové nálady a je specifickou variantou expresionistického diskurzu u nás: ‚Svět je zachvácen křečí. Noví bozi se rodí a starí bozi jsou rouhavě ubíjeni.‘“ Expresionistické je podle Papouška „téma vraždy a či bratrovraždy, líčení světa jako borcení starých hodnot a dramatického pohybu, který vnímá pouze Boleslav a nikoli Václav.“ Vladimír Papoušek, „1919 Hroucení euklidovského prostoru („Prázdňá židle“), in *Dějiny nové moderny*, s. 318–331; 327–328. Tvrdím-li o Václavově promluvě, že je především schopenhauerovská, se s expresionistickým ozvukem nijak nevyklučuje, uvážíme-li, jak silně expresionismus Schopenhauerova filosofie inspirovala.

Chci vykoupiti kletbu, kterou ty stupňuješ. Chci sceliti rány, které ty jitříš. Chci sbratřiti lidstvo, které ty štveš k boji. Chci znovustvořit a znovuscelit tento divuplný svět, který se tak nevěrecky rozpadl ve dva mrtvé díly nenávistně a neplodně proti sobě zápasící.⁹⁸⁸ I když pak křesťanstěji přiznává, že tento rozpor bude překonán „Duchem a láskou.“, což přinejmenším může znamenat, že se nespolehá jen na sebe.

U Langerera jsem popsals konflikt mezi Václavem vojevůdcem/bojovníkem a hlasatelem lásky a neodpírání zlu, který se odehrával takřka proti jeho vůli. U Zavřela jsou přítomni oba Václavové, k žádnému otevřenému konfliktu mezi nimi však nedochází. Existují totiž v různých časech. O bojovníkovi slyšíme jako o Václavově minulosti, přímo od něj samého, když říká Drahomíře: „Také jsem miloval boj a miloval jsem jej vášnivěji nežli ty. Také jsem dovedl prolévat krev a prolil jsem jí více nežli ty.“⁹⁸⁹ Nicméně pak ve svém nitru nalezne „neurčitě a bezeslovně zvěstování lásky“ a za přispění Ludmily se obrátí. A po svém obrácení je na rozdíl od Langerova Václava a ku překvapení jeho bratra důsledný. Jak se dozvídáme ze slov Boleslava na počátku druhého dějství, Václav se po vpádu Němců do Čech chopil meče, který však rychle odhodil, a bez boje „vydal třetinu země nepříteli“⁹⁹⁰. A nadto nedbal na naléhání vojáků, aby bojoval, uzavřel mír a přijal ty jeho podmínky, jak je známe z Palackého. Zavřel tedy se štědrostí Václavovy lásky k nepřátelům rozhodně nešetří. A přesto, že o něm Boleslav z hlediska své filosofie mluví jako o zlomeném (tj. křesťanstvím) je zřejmé, že Zavřelův Václav netrpí onou českou nemocí čili váhavostí, jak jí až do jejich prvního činu (který byl pro Václava zároveň činem posledním) ztělesňovali oba bratři u Langerera, Janovic u Hilberta a Skalník u Dyka a po určitou dobu snad i Dvořákův Přemysl. To je však jiný případ, protože tam šlo o váhání za scénou (jenž se, jak uvidíme, spíše podobá podobným vnitřním zápasům Zavřelova Boleslava, které se také neodehrávají přímo na jevišti). Jeden Václavův konflikt týkající se toho, jak jednat, však na scéně vidíme. Zavřel používá onen motiv pocházející již z legend, kdy se Václav chtěl vzdát vlády ve prospěch Boleslava a oddat se cele mnišskému životu. U Zavřela ho od toho odradili kněží, protože by to znamenalo obnovu pohanství. Toho se Václav pochopitelně zalekl. Je to vlastně podobné jako u Langerova Václava, který se také nechce smířit s tím, že by bratr zničil jeho dílo a dokonce se kvůli tomu ozbrojí, aby se mu postavil. Také Zavřelův Václav se chce Boleslavovi postavit, ačkoli ten ho upozorňuje, že to není v souladu s jeho kázaným neodporováním zlu: „Ty, který jsi zavrhl

⁹⁸⁸ Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 14.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, s. 14.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, s. 32. Deutschmann poukazuje na to, že třetina území vydaná nepříteli tu odpovídá třetině obyvatel Čech a Moravy, kteří byli německé národnosti. Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 396.

každý boj a každé násilí, ty, který jsi vydal tuto zemi nepříteli skoro bez boje, nyní jsi nucen postavit se nepřátelsky proti svému vlastnímu bratru.“⁹⁹¹ Boleslav to navíc chápe jako vypovězení boje, který on povede pro „velkost Čech“, což je jeho vůle. Václav se snaží Boleslava smířit slovy o lásce a soucitu, ten je však neoblomný. A vyzývá Boleslava, aby si vybral mezi bohem „stařeckého soucitu“ a jím. Václav se modlí, Boleslav tasí meč:

VÁCLAV (*vzchopí se a vytrhne meč*).

BOLESLAV: Konečně!

VÁCLAV (*brání se útoku Boleslavovu – náhle však odhodí zbraň*).

BOLESLAV: Stůj!

VÁCLAV (*odejde*).⁹⁹²

Úsporně avšak působivě tu máme představen výjev, který obvykle nacházíme až těsně před Václavovým zavražděním. Jaký je tu však význam Václavovy obrany? Z kontextu se zdá, že hlavním důvodem jeho obrany není záchrana vlastního života ani starost o spásu bratrovy duše, tedy snaha zabránit mu, aby se provinil bratrovraždou. Jde mu asi skutečně především o to zabránit Boleslavovi, aby se chopil moci a potíral křesťanství. Náhlé odhození zbraně vysvětlí až v rozhovoru s matkou, kterou předtím ve shodě s některými legendami i pozdějšími zpracováními vyhnal a s níž se smiřuje a přiznává, že ji soudil příliš tvrdě, když soudil její čin (tedy zavraždění Ludmily) a neviděl pohnutky, již ji k němu vedly: „Chtěla jsi velikost této země. Klamala jsi se. Byla jsi klamána. Ale tvůj klam měl velký rys. Pod zorným úhlem věčnosti nejsi vinna. Ruku!“⁹⁹³ Oním zorným úhlem věčnosti (což může být mimo jiné Zavřelův jízlivý odkaz k Masarykovi, který chtěl, aby se Češi z tohoto úhlu na svůj život dívali), jenž snímá z Drahomíry vinu, tu má Václav na mysli poznání jednoty, která se skrývá pod klamným světem jevů, a která je jediná pravdou. Třebaže tu Václav mluví podobně, jako v předchozích rozhovorech s Drahomírou, zdá se, že pochopil, že chce-li být vzhledem k tomuto poznání skutečně důsledným, nemůže chtít být vykupitelem ani šířitelem křesťanství, nemůže vlastně chtít vůbec nic, nýbrž může toliko milovat. Neboť, jak o tom mluví sám, láska je jedinou skutečností, všechno ostatní je klamem tedy ničím: „Každá propast tmí se toliko ve tvých zracích a nejlehčí dotek lásky ji naplní až po sám okraj. Není nenávisti a není nepřátelství, jest toliko láska.“⁹⁹⁴ A z toho celkem logicky plyne, že nejradikálnější láskou (či plností lásky) je právě ta, která překonává obzvlášť hlubokou, byť klamnou propast, tedy láska k nepřátelům; Václav to vysvětluje Drahomíře: „Chci toliko nejvíce milovati. Láska k někomu, kdo také mne miluje, je odsouzena k povrchu, poněvadž je

⁹⁹¹ Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 34.

⁹⁹² *Ibid.*, s. 37.

⁹⁹³ *Ibid.*, s. 49.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, s. 49–50.

pouhým zrcadlením a je skoro samozřejmá, ale láska k někomu, kdo nenávistně proti mně se zvedl, je nejhlubší hloubkou a nejvnitřnějším nitrem všeho. Odtud a jediné odtud šléhají démantné prameny života i smrti. Tuto nejdívuplnější lásku půjdu nyní zvěstovat svému bratru.“⁹⁹⁵ Václav však nejde za Boleslavem jako zvěstovatel dogmatu (a už vůbec k němu nejde z lásky k Ježíši Kristu, kterého by tím chtěl také napodobit). Tak ostatně můžeme rozumět i jeho odpovědi na výtku Drahomíry o tom, že je příliš poslušen slov Písma, když říká, „Nevím o tom.“ Nýbrž jde za Boleslavem jako člověk, který miluje či jinak řečeno žije věčnost. A takový člověk, pochopitelně nemůže být politikem, protože politika je věcí času (vzpomeňme si, jak Nietzsche odmítal všechny interpretace evangelijního Ježíše jako hrdiny či politického vůdce, a vzpomeňme si také na Dykova Tomáše Roha). A v tom se mi zdá spočívat Zavřelův soud nad Václavem.

Boleslav Václava zabíjí za scénou mezi druhým a třetím dějstvím. Dozvídáme se o tom z jeho veršovaného monologu v úvodu dějství třetího, když ho pronásleduje Václavův stín. Zavřel tu tak používá motiv Boleslavova šílení (projevu výčitek svědomí), který jsme viděli v některých z předchozích podání (zejména u Lindy a Nejedlého, v náznaku v toužení po smíření i u Vrchlického). Zatímco v předchozích verzích bylo lékem Boleslavovo obrácení, pokorení se a pokání (k čemuž se u Zavřela v jedné chvíli utíká Drahomíra), Zavřelův Boleslav se kát výslovně odmítá. Jeho lékem je nietzscheovské přitakání sobě samému; k Václavovu stínu tak mluví:

Osudný zápas mezi námi dvěma
buď v těchto okamžicích dobojován.
Já usmrtil tě. Stojím za svým činem
a nekaji se z něho. Slyšíš, stíne?
Já nekaji se. Usmrtil jsem tebe,
protože hlásals mdlobu. Nepříteli,
jenž povstal proti této zemi, věren
své směšné nauce chtěl ses dobrovolně,
bez boje, bez zápasu podrobiti.
Proto jsi musel padnout. Kde je vina?
Ležela beze zbytku ve tvé hrudi.
Já nekaji se. Kdybys nyní povstal
z plísně a prachu panovačné smrti,
srazím tě znovu. Slyšíš, truchlý stíne?
Jsem vůle, ničím neporazitelná
a ničím neohraničená vůle⁹⁹⁶.
Cizí mně byly tvoje slovní hříčky
a cizí jsou mi dosud, ať již sluly
vina anebo soucit. Já se biji.
Přemohl jsem tě politého sluncem
tak jako přemohl jsem beze zbytku,

⁹⁹⁵ Ibid., s. 51.

⁹⁹⁶ Tyto dva verše znějí dosti klímovsky. O Zavřelovu obdivu ke Klímovi se můžeme dočíst v jeho „životopise. Zavřel, *Za živa pohřben*, s. 68. K tomu srov. také Burget, *Dramatik na pranýři*, s. 217–221.

své všechny nepřátele. Také sebe.⁹⁹⁷

Pro Langerova Boleslava bylo zavraždění Václava prvním činem, kterým takříkajíc dosáhl svého scelení. Pro Zavřelova Boleslava je Václavova smrt a jeho vyrovnání se s ní, závěrečným momentem přerodu čili poražením „vnitřního nepřítele“, sebepřekonáním, třebaže je narušeno tím, že zavraždění Václava částečně vysvětluje tak, jako by takřka jednal v národním zájmu čili ochrany země před nepřítelem. Problém by to byl však pouze tehdy, kdyby národní zájem určoval jeho vůli (vůli k moci), byl jí nadřazen. To by se nadčlověku stát nemělo a bylo by to modlářstvím, které Nietzsche s takovou vehemencí kritizoval. Je-li to však opačně a jeho vůle určuje, že bude jednat v zájmu národa, a co takovým zájmem má být, pak je to v pořádku. Byla-li u Langerova smrt Václava první činem pro oba zúčastněné, jímž oba zároveň dosáhli a projevíli svou integritu, najdeme u Zavřela vlastně něco podobného. Pro Václava je to zároveň krajní manifestace a „dosažení“ plnosti lásky a absolutního života, jak jim rozumí, a Boleslav zavražděním Václava musel překonat všechny své přirozené náklonnosti jako je láska k bratrovi (nikde v dramatu nenajdeme, že by Václava jakkoli nenáviděl či s ním kainovsky rivalizoval; najdeme tu sice jednu zmínku o žárlivosti na lehkost, s níž se Václav ještě jako vášnivý bojovník a vášnivý pohan chápal vítězství, oproti jeho vlastnímu vítězství, které vždy bylo „těžkým a bolestným plodem boje“⁹⁹⁸, to je však dosti vzdáleno například od resentimentu Vrchlického Boleslava) a zbytky veškerého morálního hodnocení, které bránili tomu, aby se stal onou „ničím neohrazenou vůlí“. Jistá primitivnost či omezenost Zavřelovy interpretace Nietzscheho však spočívá v tom, že jeho Boleslav zavrhuje morální pojmy viny a soucitu takříkajíc „o sobě“. Což se z Nietzscheho filosofií vylučuje, protože právě tam žádné „o sobě“ není a tak je nelze takto ani zavrhouvat. Jinak řečeno i Nietzscheho nadčlověk může být soucitný, když to odpovídá situaci a jeho vůli k moci, která se v této situaci má uskutečnit. Zavřelův Boleslav nicméně nejprve musel projít přerodem, který se v zavraždění Václava a vyrovnání se s ním završuje, aby se mohl vydat do boje s vnějším nepřítelem (tj. Němci) a stát se vůdcem v něm.

Elgart Sokol vytýkal Zavřelovi, že v Boleslavovi (ale i jiných postavách) se jeho „idea nerodí, neroste, nebojuje“ a že se o ní toliko vypráví „v každém stadiu jako o věci minulé“.⁹⁹⁹ To je jistě pravda. Na druhé straně je to však naprosto realistické a těžko v tom hledat vadu. Tedy přesněji představit něco takového jako odehrávající se v přítomnosti před našima očima

⁹⁹⁷ Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 55–56. Burget poukazuje na možnou inspiraci Boleslavova monologu pasážími o nadčlověku z nietzscheovské monografie Otokara Fischera (*Friedrich Nietzsche* [1913]). Burget, „Kolize. Ukrutnost knížete Boleslava“, s. 132.

⁹⁹⁸ Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 23.

⁹⁹⁹ E. S. [Elgart Sokol], „Z brněnské činohry“, *Lidové noviny* 28, 9. 3. 1920, č. 123, s. 10.

je v dramatu obtížné neřkuli nemožné (ačkoli v citovaném monologu se to do jisté míry děje). Pochopitelně, pokud by tu šlo například jen o ideu samostatnosti Čech, jejich vojenskou obranu před nepřítelem a její odůvodnění, to by jistě bylo možné představit tak, jak žádá Sokol, neboť by tu vlastně šlo jen o rozumovou argumentaci, boj argumentů a protiargumentů. Zavřel tu však chce ukázat Boleslavův přerod vedený ideou nadčlověka, kterým je podmíněno to, aby se mohl stát českým vůdcem. A takový přerod není žádnou psychologickou proměnou, nýbrž se podobá křesťanskému obrácení či znovuzrození. A literární svědectví o nich se nám dostává zejména ve dvou formách. A v obou jde v menší či větší míře vždy již o reflexi a tedy o věc minulou. Tou první jsou deníky, v nichž jsou jednotlivé záznamy psány v minulém čase a jde v nich o ohlédnutí za dnem tedy o reflexi toho, co se v člověku v průběhu dne dělo (tedy, jak v něm a v jeho životě působil či nepůsobil Bůh) spíše než o záznam aktuálních stavů nitra, nejde v nich o žádné proudy vědomí. Jde v nich tedy spíše o záznam proběhlých bojů než popis bojů právě probíhajících, ty jsou totiž do jisté míry nezaznamenatelným chaosem. A to je ještě výraznější v druhé literární formě, která je svědectvím o takových přerodech, tedy duchovních autobiografiích jako jsou například *Vyznání* svatého Augustina či *Poutník* svatého Ignáce z Loyoly. V nich je totiž časový odstup ještě větší. A pro příklady obou žánrů zaznamenávajících takový přerod nemusíme chodit jen do křesťanské literatury, nýbrž je oba najdeme například u Ladislava Klímy, jehož vlastní přerod se blíží Zavřelovu Boleslavu, byť u něj nešlo o stávání se nadčlověkem nýbrž rovnou „Bohem“. A záznamy o této cestě u něj najdeme ani ne tak v denících, které jsou spíše filosofickými poznámkami, náčrty a fragmenty, jako v jeho dopisech a „Vlastním životopise“. Pozoruhodné však je, že když chce v *Utrpení knížete Sternenhocha* ukázat podobný přerod dvou hlavních postav románu, používá k tomu znovu jednak formy retrospektivního vyprávění či deníkových záznamů, které pokud nejsou chaotickými záznamy přítomného šílení, jsou reflexí uplynulého. A takovými zpětnými reflexemi s větším či menším časovým odstupem jsou Boleslavovy (a vlastně i Václavovy) promluvy v Zavřelově dramatu.

Zatím jsem se dotkl závěrečného stadia Boleslavova přerodu, které mu otevírá onu vůdcovskou perspektivu. Čím však musel až do této chvíle projít? Je příznačné, že Boleslavův první vstup na scénu (v momentu, kdy jsme se dozvěděli o tom, kterak Jindřich Ptáčník potírá kmeny polabských Slovanů) jsou nejprve dvě jednověté a pak dokonce dvě jednoslovné úsečné promluvy, konstatování faktů, které mimochodem představují jeden z aspektů Zavřelova působivého inovátorství, pokud jde o dramatickou formu. Po nich následuje stejně úsečná odpověď na Drahomířino pobídnutí, aby svrhl Václava a chopil se vlády: „Ještě ne.“

Když si Drahomíra žádá vysvětlení, odpovídá jí jako člověk, který si vlastně nerozumí, v němž se však odehrávají jisté změny; říká mimo jiné (a jeho jazyk se tu podobá jazyku popisujícímu náboženskou konverzi zrovna tak jako jazyku dekadentního hrdiny zkoumajícího vlastní nitro): „připadám si jako někdo, kdo se teprve rodí anebo kdo umírá a snad oboje. Jsem křeč. Jsem kletba. Nemohu vésti žádný jiný boj nežli boj se samým sebou.“¹⁰⁰⁰ A protože jeho slovy není „dohněten“, zdržuje se jakéhokoli jednání, pakliže zdržení se jednání není samo již jednáním. Tedy nezdržuje se tak úplně, navrhuje odstranění Ludmily, neboť doufá, že když ona zmizí, Václav se znovu stane tím, čím byl, tedy vášnivým bojovníkem, který bude bránit svůj národ. V tom se však, jak sám přiznává na počátku druhého dějství, mýlil. Václava však vyzývá k tomu, aby se vzdal trůnu. Zdá se, že tím hlavním, co ho k této výzvě přimělo je ztráta nezávislosti Čech, jejichž „velikost a růst“ chce.¹⁰⁰¹ A všechny kdo se staví proti jeho vůli, z nichž Václav je tím prvním, chce odstranit. Co mu ale skutečně vlilo do žil tuto rozhodnost a vůli jednat, se dozvídáme až v jeho rozhovoru s Jitkou, stodoranskou kněžnou, dcerou Drahomířina bratra a tedy Boleslavovou a Václavovou sestřenicí. Boleslav se Jitce vyznává, že zprvu byl důsledným pohanem, jehož „pohled na věci znamenal boj.“ Přičemž bojem se tu míní především vzrušená a stále stupňovaná sensualita a výbojnost a nezkrocenost neuspořádaných vášní (jazykem dnešní pohanské a hmotářské doby by se to asi dalo nazvat hledáním stále nových zážitků a prožitků tj. nízkým hédonismem): „Měsíční paprsek, plynoucí řeka, modř nebes, nahé tělo milence – vše hořelo přede mnou jako jediná výzva k útoku. [...] Vydával jsem se štědře a bez výhrady tváří v tvář každému okamžiku. Nejvšednější posun, nejnícotnější dotek dráždil a štvál mne k hlubšímu rozžití než jiného věčnost.“ Boleslav však pak poznal, že život založený na rozněcování vášní a štvání se za dobrodružstvím smyslů je vlastně otroctvím: „Byla to šílená marnotratnost. Byla to ale také kletba. Stal jsem se poněáhu otrokem této šedi, neboť to byla šed'. Veliké děje zmizely mi s očí. Byl jsem zajatcem hmoty.“¹⁰⁰² Zdá se, že před tím, než se podívali do svého nitra, si podle Zavřela byli Václav a Boleslav dost podobní. Oba byli vášnivými bojovníky. Zavřel tu vlastně po svém tematizuje podobnost, kterou Pekař našel mezi jejich jmény.¹⁰⁰³ Našel-li však Václav ve svém nitru „bezeslovné zvěstování lásky“, které pak bylo formováno působením Ludmily, Boleslav v něm našel zahanbení. Nicméně nabídku křesťanství jako léku na něj jako nietzscheán odmítl. Jeho nemoc tu vlastně odpovídá

¹⁰⁰⁰ Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 22.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, s. 33.

¹⁰⁰² *Ibid.*, s. 38–39.

¹⁰⁰³ „Obě jména vyjadřují tutéž žádost, zpovídají tutéž touhu: Větší sláva, Více slávy! Volají do budoucnosti. Obojímu zvolání měl osud vskutku dopřáti sluchu – obojímu jiným způsobem.“ Pekař, „Svatý Václav“, s. 21.

tomu, co Nietzsche popisoval jako epidemii omrzelosti životem, hnus, únavu a znechucení sebou samým. Zavřelova Boleslava z této nemoci vyvádí poznání, že nemusí ve svých bojích otročit materiálnímu světu, který dráždí jeho smysly, protože střed světa je v něm samém, v jeho vůli, kterou také může ovládat své neuspořádané (a tedy marnotratné) bojovné vášně, jejichž následování nakonec přináší jen nudu:

Uprostřed boje zrodilo se ve mně cosi hrozivého a nestvůrného, co se bytostně lišilo od mého dřívějšího hltání krásy. Byla to vůle, ničím neobmezená vůle a ještě více poznání, že ona je středem dění. Jí jsem konečně svázal nejstrašlivějšího nepřítele, který byl beze zbytku složen v mém nitru. Jí jsem konečně strhal pekelná pouta nejvšednější všednosti, která byla jediným plodem mého příliš marnotratného hrdinství. Jí jsem zatoužil po nových výbojích a nových činech.¹⁰⁰⁴

Prvním nepřítelem Boleslava takto posíleného novým poznáním je zcela náležitě křesťanství, jak je ztělesňuje jeho bratr. Zavřel to vyjadřuje neotřelým obrazem, který však vychází z Nietzscheho analýzy askese či svatosti jako svůdného léku na omrzelost životem ba hnus ze života (ať již ty vycházejí z nudy nebo z utrpení): „Prvý můj pohled platil zlatému kruhu, který leží na skráních mnicha. Svázán a proklet odmítl jsem jej kdysi – nyní jej strhnu.“¹⁰⁰⁵ Druhým nepřítelem je mu žena, tedy Jitka. Zavřel ji staví jako protiklad všem Boleslavovým křesťanským manželkám v předchozích podáních. Její jméno snad může odkazovat ke starozákonní Juditě (třebaže u Zavřela Jitka nejedná proti nepřítelům sama, nýbrž pobízí k pomstě proti nim Boleslava), ale snad také k pověsti o Břetislavovi a Jitce. Jitka u Zavřela sice není Germánka, nýbrž Stodoranka, je však jako Jitka z pověsti urozeného původu, kněžna. Nadto Zavřelův Boleslav chce udělat něco takového jako Břetislav, když unesl Jitku z německého kláštera. Symbolicky chce také unést Jitku z „kláštera“, do něhož ji nepřímo uvrhli Němci. Když totiž zabili stodorského knížete, kterého milovala, ona přísahala bohům, že se jí „nedotkne nikdy žádný muž“.¹⁰⁰⁶ Jitka však tuto přísahu poruší, když Boleslav Němce porazí a pomstí tak její rod. Že Zavřelův Boleslav může být symbolicky mimo jiné také ztělesněním Břetislava (tedy historického pravnuka Boleslava Ukrutného) a že Zavřelovi musela celá pověst a postava tohoto knížete imponovat, nepřekvapí, uvědomíme-li si, s jakým obdivem líčil přednosti tohoto panovníka Kosmas a k jakým hrdinům ho přirovnal:

jako slunce v síle své světlo hvězd a měsíce velkým leskem zastiňuje a oslabuje, tak nový Achilles, nový Tithides Břetislav novými vítězstvími statečné skutky a nejvítěznější dědů svých palmy zmenšuje a zatemňuje. Neb jemu Bůh takovou milost dal, že kterých darů jednotlivým lidem částečně, těch také

¹⁰⁰⁴ Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 39–40.

¹⁰⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁰⁶ Ibid., s. 42.

jemu bez ujmy udělil obecně. Takový totiž obdržel soubor předností, že ve vojenství převyšoval udatností Gedeona, silou těla byl nad Samsona, jakousi pak zvláštní převahou moudrosti předcházal Šalomouna. Tudy přišlo, že ve všech bitvách byl vítězem jako Josue, na zlato a stříbro byl bohatší než králové Arábie, a oplývá všudež nevyčerpatelným bohatstvím, v rozdávání pak darů neustáváje, podobal se vodě, již nikdy neschází toku.¹⁰⁰⁷

Jako byl Břetislav oslněn krásou Jitky, ještě než ji spatřil,¹⁰⁰⁸ je Zavřelův Boleslav oslněn krásou Jitky, od chvíle, kdy ji spatřil. O ženě, jejíž krásou je „mučen“, pak mluví jako o nepřítelkyni proto, že ani člověk, který v sobě objevil takovou vůli jako Boleslav, se podle Zavřela ženy nemůže jen tak zmocnit, nýbrž se jí musí nejprve sám odevzdat s rizikem, že bude odmítnut. Tedy pakliže ji nechce jen k vlastně sobecké smyslové rozkoši, to by se však znovu stal oním pohanským otrokem hmoty a takové kořistění by asi opět skončilo v „šedivé šedi“. Boleslav o tomto odevzdání se mluví jako o odhalení nitra, které učinil ve své předchozí zpovědi: „Sáhl jsem konečně ke své nejskrytější skutečnosti, proti úžasnému poselství tvé krásy postavil jsem svoje odestřené nitro – ani tento nejnebezpečnější posun mne však nezachránil. Tváří v tvář tvé nevýslovné kráse stojím vypleněn a chud jako poslední žebrák.“¹⁰⁰⁹ Muž se může ženy „zmocnit“ teprve tehdy, až ona jeho dar přijme, a sama se mu dá. Teprve pak jí také může být naplněn a, jak ještě uvidíme, scelen a takříkajíc uzemněn. To je Zavřelovo pojetí „boje mezi pohlavími“ a lásky, jak nám to ukazuje na příkladu Boleslava. Naplnění přichází v závěrečném dějství, když se Jitka Boleslavovi odevzdává po tom, co porazil Němce, čímž splnil svůj slib, že pomstí její rod a ona v něm tak může vítat vítězného hrdinu (důležité pro porozumění této scéně a zejména Boleslavově promluvě je, že Jitka se nejprve domnívala, že prohrál i přesto mu ale vyznala lásku; její pohrdání si však vysloužil v momentu, kdy ji proti jejímu svolení políbil):

JITKA: Zdar tobě reku! Zdar tvým bojům, které jsi hrdinně bojoval! Zdar tvé nepremožitelné vůli! Zdar zemi, která tebe zrodila! Zdar zemi, kterou jsi znovastvořil! Tvé kletbě, tvým porážkám i tvému vítězství zdar!

BOLESLAV (*ji obejmě a políbí*).

JITKA: Tvá.

BOLESLAV: Nyní jsem s tvou krásou. Tisíce nejpevnějšími pohledy jsem se jí nemohl zmocnit. Marně jsem proti ní odestřel svoje nejhlubší nitro. Marně jsem odhalil svoje nejosudnější tajemství. Chorobně

¹⁰⁰⁷ Kosmas, *Kosmův letopis český*, s. 63.

¹⁰⁰⁸ Srov Kosmu: „Láska přemáhá vše, král, vévoda lásce koří se. Tedy Břetislav, z jinochů nejkrásnější, rek nejjudatnější, slyše od mnohých vypravujících o výtečné kráse a ušlechtilosti mravů i urozenosti původu řečené dívky, již neměl ducha, a sám při sobě začal o tom přemýšlet, měl-li by se pokusit ji mocí unést, čili námluvami jednati o svatbu. Však uzavřel, raději mužně si počínati, než prošením schylovati šíji. Nebo povážil vrozenou Němcům hrdost, a že vždy s nadutou pýchou pohrdají Slovany a jazykem jejich. Ale čím bývá vždycky těžký přístup k lásce, tím prudčejší oheň vháni syn Venušin w milence. Proudí mysl jinocha, rozničená plamenem Venušiným, jak se ohni rozdmychuje Aetna. A takovým zahlahol k sobě oslovením: Budťo já v manželství vstoupím výtečné, nebo se pohroužím v potupení věčné; není možná, aby nebyla má Judita, poupě rodem ušlechtilé, panna sličná přelíbezná, jasnější světla slunečného, dražší mi života mého; aby dlouho žila, stále bud bohu chvála.“ *Kosmův letopis český*, s. 56–57.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, s. 41.

vydán a zahanben stál jsem proti ní, která se posmívala mé prohře. Nyní se jí konečně zmocňuji. Jediným lehýnkým pocelem jsem ji sevřel. Směji se svým ubožáckým zrakům, které selhaly. Směji se svému nejhlubšímu tajemství, které bylo tak slabé. Pocel, jediný pocel těchto rtů je zahanbil.
JITKA: Jsem tvoje¹⁰¹⁰

Kráska Jitky je tu spíše než charakteristikou jejího zevnějšku pojmenováním nevyzpytatelnosti a tajemnosti ženy, které nelze postihnout pouhým prohlížením, nýbrž je nutné čekat, až se sama dá v lásce. Důležité pro charakter Boleslava a dovršení jeho přerodu tu však je, že jakkoli silná vůle je nakonec slabá bez dotyku lásky, to je snad význam onoho polibku. A ještě důležitější je, že polibek nemůže být vynucen, nýbrž musí být povolen či lépe darován. Boleslav sice tvrdí, že se Jitčiny krásy zmocňuje, ale to je možné jen tím, že je jí obdarováván. A jen tak se může stát jako člověk vůle celým. Tedy láskou, která je dobýváním a přijímáním zároveň, a jakákoli snaha se jí zmocnit bez trpělivého čekání na obdarování je jalová. Snad i k tomu přivedla Zavřela četba Nietzscheho, možná třeba následujícího Zarathustrova dikta směřovaného k ženám: „Hračkou buď žena, čistou a jemnou, jako drahý kámen budiž ozařována ctnostmi světa, jehož tu ještě není. Paprsek hvězdy necht' stkví se ve vaší lásce! Vaše naděje se jmenuj: ‚kéž porodím nadčlověka!‘“¹⁰¹¹ Protože se přinejmenším zdá, že v tom spočívá význam Boleslavových slov, když Jitku vyzývá, aby byla jeho matkou. Na což ona asi stejně jako divák/čtenář reaguje poněkud nechápavě. Zejména proto, že jako by měla zaujmout místo, které v Boleslavově životě předtím zaujímala Drahomíra, která „spolupracovala s nejmaterštější něhou na mém vnitřním růstu.“ Spíše než, že by mu měla představovat náhradní matku, to Boleslav míní tak, že právě její láskou se má stát celým, aby byl schopen snít svůj sen: „Tebou a skrze tebe budu jej ještě jednou a snad ještě osudněji snít. Tebou a skrze tebe budu jej činiti nejžhavější skutečností. [...] Tebou a skrze tebe budu se propalovati ke svému cíli. Ne sám. Ne vytržen ze života a zavěšen mezi nebem a zemí. Ve tvých loktech. Na tvých nadrech. Budeš mou matkou bolestněji a osudněji než jí byla tato mrtvá.“¹⁰¹² Dynamice vztahu mezi mužem a ženou a úloze, již má Jitka v Boleslavově životě plnit, snad odpovídají také následující Nietzscheho slova: „Muž má býti vychováván k válce a žena k zotavení válečníkovu: vše ostatní je bláznovství. Příliš sladkých plodů – těch se válečníkovi nechce. Proto chce se mu ženy; jeť hořká i nejsladší žena.“¹⁰¹³

Zavřelova Jitka má v životě Boleslava podobně důležitou úlohu jakou měla u Nejedlého Božena. Ta Boleslava nejprve zjemňovala a pak také proměnila láskou. Ponoukla

¹⁰¹⁰ Ibid., s. 69–70.

¹⁰¹¹ Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a pro nikoho*, přel. Otokar Fischer, 4. vyd., Praha, Srdce, 1932, s. 63.

¹⁰¹² Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 75.

¹⁰¹³ Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, s. 62–63.

ho k milosrdenství, obrácení, „občerstvila“ jeho srdce a „vyjasnila“ jeho rozum, vedla ho však rovněž k hrdinství a „chvalným“ činům. Snad by se dalo říct, že Boleslav se také skrze ni měl v budoucnu propalovat ke svému cíli, který mu navíc ona ukázala. Na rozdíl od Zavřelovy Jitky, však byla protipólem jeho matky Drahomíry. Hlavní rozdíl mezi Nejedlého Boženou a Zavřelovou Jitkou však spočívá v tom, že zatímco ta první vede Boleslava k Bohu a Jeho lásce, jehož má svými hrdinskými činy chválit a její láska je vlastně odleskem lásky Boží, ta druhá Boleslava takřikajíc uzemňuje, když ho připoutává k životu, který je především bojem a to bojem o moc. Tak také spočinutí v její náruči, zotavení, které válečníkovi dává, není sladkým plodem, láskyplným pokojem či předchutí nebe, nýbrž hořkým plodem válečníka vedoucím ho k dalším bojům. Snad není příliš odvážnou spekulací tvrdit, že Zavřel Nejedlého báseň znal, stejně tak jako jméno Boleslavovy manželky v ní. A jeho pojmenování Jitky Jitkou se tak dá číst jako polemika s Nejedlého Boženou.

Když v sobě tedy Zavřelův Boleslav našel vůli, zabil bratra, porazil Němce a dostalo se mu lásky, může se stát národním vůdcem. K lidem, kteří v něm provolávají krále, pak mluví. Nepřekvapí, že v promluvě zahrnuje neodpírání zlu, kterým nelze uhájit samostatnost Čech, již on vybojoval. Aby svůj národ zachránil, musel „krvavě vystoupiti proti kněžím.“ Jako vůdce se chce stát „ukrutným“ vychovatelem, což vysvětluje: „Nazvali jste mne Ukruťným, já však budu ještě ukruťnější. Krví a železem vyhladím vřed, který se usadil ve vašich duších. Přehnětu vás tak jako jsem přehnětl sama sebe. Učiním vás svými spolubojovníky, neboť bojem a jedině bojem a nikoli soucitem anebo láskou k bližnímu se můžete zachrániti. Osud vás položil do samotného středu nepřátel a tu vám zbývá jedině boj anebo smrt. Přehněťte tuto nutnost ve svoji nejhlubší vůli! Chtějte bojovati.“¹⁰¹⁴ Viděli jsme, že když Kosmas připjal Boleslavovi přízvisko Ukruťný, činil tak na základ jeho krutého pronásledování křesťanů (byl přece ukruťnější než Dioklecián) a jeho hlavní chybu spatřoval v jeho svévolnosti a jednání na základě momentálních pohnutek, bez rozmyslu. V tom prvním je Zavřelův Boleslav přinejmenším ve slovech (když mluví o krvavém odstranění kněží) stejně ukruťný jako ten Kosmův, je také svévolný, to ovšem Zavřel hodnotí zcela jinak a je to pro něj ctnost, svévolnost byla přece tím, co objevil ve svém nitru. Nedá se o něm však vůbec říct, že by jednal bez rozmyslu, o čemž svědčí i jeho dlouhé nejednání, dokud takřikajíc nebyl k jednání zralý. Také u něj nelze říct, že by byl jako ten Dalimilův primitivně sobecký a nehleděl na blaho obce, jde mu přece o záchranu národa a udržení jeho samostatnosti a nakonec, jak uvidíme i osvobození jiných národů, kteří trpí podobně, jako trpěli Češi. A na

¹⁰¹⁴ Zavřel, *Boleslav Ukruťný*, s. 76.

rozdíl od Hilbertova Falkenštejna ani nikde nemluví o tom, že by si slávou Čech chtěl zajistit svoji vlastní slávu. S Vrchlického Boleslavem ho spojuje to, že je ukrutný proto, že chce své okolí také v jistém smyslu povznést z bažin (a to především z bažin zhoubné křesťanské lásky), v nichž se nachází, nemá však nic z reaktivní ukrutnosti Vrchlického hrdiny. Zavřelův Boleslav se nakonec dosti blíží kladnému obrazu Boleslava, který podal Palacký, a ukrutnost je u něj vlastně stejně nutným zlem, bez něž by nedosáhl toho, v čem Palacký spatřoval jeho význam. U Zavřela je tomu však třeba rozumět duchovněji, než jen jako odstraňování těch, kdo se mu nechtějí podvolit. Zavřelův Boleslav totiž byl nejprve ukrutný sám k sobě. A k tomu pochopitelně chce vést i Čechy. (V tom se trochu podobá Dvořákovu Přemyslovi, jen je agresivnější a lidem na rozdíl od Přemysla stanovuje jasný cíl.) Snad je tato ukrutnost analogická tomu, jak Nietzsche popisoval krutost k sobě, kterou má poznávající: „jenž nutí svého ducha, aby poznával proti sklonu ducha a dost často i proti přání svého srdce – totiž aby říkal Ne tam, kde by chtěl přitakat milovat ctít–[...] je to znásilňování, touha působit bolest základní vůli ducha, která míří bez ustání k zdáním a povrchům –již v každém chtění poznávat je krůpěj krutosti.“¹⁰¹⁵ Aby Češi v sobě objevili vůli bojovat, musí v sobě s pomocí Boleslavova působení na ně odstranit „vřed“ křesťanství soucit a lásku k bližnímu, které by chtěli jistě přitakat. Zavřel, mluvící-li ke své současnosti, tím vlastně říká, že z nich musí být odstraněn vřed národního programu humanity, jak ho hlásal hlavní zakladatel státu, z jehož vzniku se svým dramatem Zavřel tak raduje. A svým Boleslavem tak vlastně formuluje pro nový stát program alternativní programu Masarykovu.¹⁰¹⁶ Čechům žijícím uprostřed nepřátel nemá zajistit přežití idea humanity, nýbrž boj s nimi. Boje historického Boleslava, jak se o nich dočetl u Palackého, mohl pak Zavřel snadno spojit s boji tehdejší československé armády proti Maďarům na Slovensku, jak o tom psal v úvodu citovaný Hilbert. Boleslav tak lid vyzývá:

Milujete tuto zemi, neboť co budete bez ní? Stín stínu a sen snu. Milujte ji a bojujte proti nepřítelům, kteří vám ji chtějí vyrvat! Němci jsou poraženi, ale tím ještě není vaše dílo naplněno. Krev vaší krve, vaši nejbližší bratři na Moravě a Chorvatsku úpí pod cizím jhem. Osvobodte je! Potřete Uhry, kteří je hnětou a zotročují! Obnovte říši Samovu! Od Šumavy k Tatrám, od Krkonoš až k Dunaji, všude kde

¹⁰¹⁵ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 134. K interpretaci Boleslavovi ukrutnosti srov. také Burgeta: „Boleslav se zásluhou své ‚ukrutné‘ vůle k činu ocitá ‚mimo dobro a zlo‘, přičemž jeho ‚ukrutnost‘ není chápána pejorativně, spíše naopak. Ve světě, kde nastal soumrak bohů, je on sám mírou všeho, je soudcem i vykonavatelem zároveň.“ Burget, „Kolize. Ukrutnost knížete Boleslava“, s. 145.

¹⁰¹⁶ Sám o tom později napsal: „Bolševická armáda na jaře 1918 ve skutečnosti neexistovala. Stačil nejmenší úder českých vojáků a zmizela. Tomuto úderu Masaryk zabránil. Český stát, dříve než začal existovat, byl díky Masarykovi zatížen nevyužitými miliony amerických dolarů na jedné a ruskou kletbou na druhé straně. Nad touto dvojitou kletbou pnuly se papírové československé fráze, za které vidělo několik jednotlivců. Massa jim uvěřila. Pokusil jsem se je odhalit hned na začátku. V roce 1919 vychází tiskem drama Boleslav Ukrutný, můj první útok proti masarykovské filosofii.“ Zavřel, *Za živa pohřben*, s. 39. K tomu srov. také Burget, „Kolize, Ukrutnost knížete Boleslava“, s. 143–144.

hlaholí váš jazyk a žije váš rod, sahej vaše moc! Nebuďte otroky nikoho! Němci jsou poraženi.
Zdvihněte nyní boj proti druhému nepříteli této země, hnusnějšímu a krvavějšímu nežli byl prvý! Zničte jej! Potom teprve budete svobodní.¹⁰¹⁷

Zavřelův závěr se také podobá závěru Langerovu, jen je konkrétnější, pokud jde o odkaz k současnosti. Langer i Zavřel sami nebyli křesťany a radikální křesťanství a křesťanská láska, jak je určitým způsobem představoval Václav legend, se jim smršlo na víceméně doslovnou interpretaci jednoho evangelijního verše o neodpírání zlu. Sami vlastně psali na úsvitu novodobého pohanství (a modlářství) 20. století. Za svou přijali intepretaci Palackého o důvodech bratrovraždy a tyto důvody viděli jako oprávněné.¹⁰¹⁸ To před nimi do jisté míry už Tyl a Vrchlický (a částečně i Linda ačkoli u něj ještě nešlo přímo o prodání země Němcům). Na rozdíl od nich však nepotřebovali přivést Boleslava k nijakému pokání a učinit z něj at' již toho, kdo je po tomto pokání přímo Václavovým pokračovatelem či alespoň tím, kdo se může opřít o jeho ducha. Oba napsali tragédii, kde Boleslav sice musí přinést oběť, tato oběť ho však neobtěžuje vinou, nýbrž naopak ho posílí. A odvaze přinést tuto oběť viděli Boleslavovu kvalifikaci stát se národním vůdcem, který pak do jisté míry může žádat podobné oběti od těch, které vede.

¹⁰¹⁷ Zavřel, *Boleslav Ukrutný*, s. 77–78.

¹⁰¹⁸ Deutschmann tak vidí Zavřelova Boleslava jako protofašistu: „Tím, jak je politika inspirovaná křesťanstvím představovaná jako světu zcela cizí, nereálná a nebezpečná a protikladná pozice zastává vraždu jako krajní avšak oprávněný politický prostředek v odhodlání zmocnit se vůdcovské role, může *Boleslav Ukrutný* platit za příklad národněfašistické pozice v českém historickém dramatu.“ Deutschmann, *Allegorien des Politischen*, s. 396.

Závěr (Stanislav Lom: *Vůdce* [1916])

Vzpomeneme-li si na slova Otokara Fischera citovaná v úvodu, že hlavním hrdinou českého dramatu je národ a jeho obsahem sen o svobodě, dává celkem smysl, že dramatická báseň Stanislava Loma *Vůdce* se počíná po „čtyřicetiletém bloudění“ izraelského národa pouští, při němž je vedl Mojžíš. Vlastně všechna dramata, kterými jsem se v této práci zabýval, byla psána na konci doby, která by se dala nazvat cestou z otroctví do země zaslíbené, tedy k založení samostatného státu. Pochopitelně, s výjimkou Františka Zavřela, autoři těchto dramát v době jejich psaní o zaslíbené zemi stále ještě spíše snili než, že by ji skutečně zahlédli. Nadto i Lomova volba starozákonního materiálu není nikterak překvapivá, vzpomeneme-li si na již zmíněné paralely mezi Čechy a vyvoleným izraelským národem (jako byl například praotec Čech jako Mojžíš či příbuznost Davida a Přemysla). Navíc Čechy se o tom, že jsou vyvoleným národem, snažil (ač sám na vyvolenost nevěřil) v určitém smyslu přesvědčit i Masaryk, když budoval jejich národní sebevědomí a předestíral jim, v čem spočívá smysl jejich dějin. A vlastně je i do zaslíbené země jako jejich vůdce nakonec dovedl. Důvody, proč si Lom dané téma zvolil, znovu postihl Fischer: „Autor si obral thema vyvoleného národa, jeho vůdce, jeho touhy po zaslíbené zemi, jeho popírání boha i zápolení s ním; ve smyslu a v duchu as Dostojevského národní filosofie rozšiřuje základní svůj námět ze starozákonné předlohy na všeobecnou myšlenku, která nejen pro své vyznavače monotheismu, leč pro každý národ vůbec formuluje požadavek, že musí se oddávati víře, jako by sám byl oním kmenem, na němž spočinula vůle i milost a tíže Hospodinova, volajíc jej k nebývalým úkolům, slibujíc mu požehnání nejvyšší.“¹⁰¹⁹ I když národ věří ve vlastní vyvolenost, neznamená to, že bezmezně věří vůdci, který mu tuto vyvolenost konkretizuje a do země zaslíbené ho vede. S tím se nakonec jako s všemožným reptáním potýkal sám biblický Mojžíš. Nadto byl i případem vůdce, který národ do zaslíbené země vede, jemu samému je však její dosažení upřeno. Lom nám ve svém Mojžíšovi podal vlastní výklad obojího.

Podle Vodáka „Mojžíš Lomův je ‚vůdcem‘ v nejlepší smyslu, duševním vrcholem těch, kdo se mu podřizují nebo jež si podřizuje.“¹⁰²⁰ A jeho vůdcovství konkrétněji vymezil pro jednotlivá dějství. V prvním je Mojžíš „sjednocovatel Izraele“, v tom druhém „mravní očišťovatel“ a ve třetím je „pouhý rozený vůdce, jakožto ryzí a čirá, idea vůdcovství, která

¹⁰¹⁹ Otokar Fischer, „Vůdce“, in *K dramatu*, s. 171–179; s. 171.

¹⁰²⁰ Jv. [Jindřich Vodák], „Lomovo drama o vůdci“, *Lidové noviny* 25, 14. 2. 1917, č. 43, s. 3–5; s. 5.

žije toliko sebou.¹⁰²¹ A aspoň některé z těchto vůdcovských rysů můžeme nalézt u všech vůdců, o nichž pojednávala tato práce, byť mají různé podoby. Tak Hilbertův Falkenštejn se jistě považuje svou vůlí a energií za duševní vrchol těch, které chce vést. A kterým by chtěl být mimo jiné pěstounem a otcem. Zemi pak sjednocuje takříkajíc v sobě samém, tedy tím jak ji důsledně se sebou samým ztotožňuje. Nadto, s Lomovým Mojžíšem ho, jak uvidíme, spojuje i to, že o zemi mluví jako tvůrce o svém díle. Čechy by chtěl také mravně očistit, nerozumíme-li tomu jen úzce morálně. Mám tu na mysli jeho touhu povznést otrocký a kramářský národ ke svobodě tím, že mu, jakkoli paradoxně to může znít, vnutí svou vůli. A svou ctižádostí vlastně také představuje ryzí ideu vůdcovství, která žije sama sebou, tedy přesněji jím samým, neboť je v něm ztělesněna. Ničím jiným než vůdcem (králem) být nechce a vlastně ani nemůže. Jeho protivník, biskup Dobeš je pak přesvědčen, že duševní velikost mu dává myšlenka, již je veden a pro niž ze všech sil pracuje. A k ní by také chtěl národ sjednotit, byť je to v rozporu s jeho samostatností. Jeho mravní očišťování národa má pak podobu genového šlechtění, když chce mísit českou ovčí krev se lví krví Němců. Dobeš asi nepředstavuje ryzí ideu vůdcovství, právě proto, že jeho vůdcovství je chápáno jako služba ideji, již je on toliko nástrojem. Jenže to nakonec může být toliko zahalená domýšlivost toho, který své záměry odůvodňuje tak, že dělá to, co po něm chce čas.

Dykův Tomáš Roh nad ostatní vyniká svou rozhodností, odvahou a důsledností, s nimiž je věrný Božímu zákonu. A v tom také ční nad ostatními, což je nakonec jeden z významů jeho přiznání „všichni nejsou jako já“. Stejně tak chce být a zpočátku snad i je sjednocovatelem těch, které vede, ovšem jejich sjednocovatelem pod vládou zákona, jehož se sám pevně drží a k němuž ostatní přivádí. A v tomto vedení k zákonu je i jejich mravním očišťovatelem. S Lomovým Mojžíšem je nadto příbuzný tím, že nakonec zůstává tak jako on, jak uvidíme, jako vůdce osamocen, třebaže se nestává čistou ideou vůdcovství, neboť tou u něj zůstává zákon. Jeho antagonist, posel nad ostatní vyniká silou své vůle k moci, odvahou a také vůlí k riziku. Rovněž i ctižádostí podobnou té Falkenštejnově, která se projevuje, když mluví o tom, že by se chtěl stát pánem a králem země, do níž se vrátil. Druhé snad také sjednocuje, či alespoň by mohla sjednocovat, právě síla vůle, odvaha a nezatajovaná odpovědnost za vlastní jednání a nejednání, k níž svým příkladem vede. A když právě k tomu druhé nabádá či přivádí, je to svého druhu také jejich mravní očista. A právě proto, že jeho vůdcovství není podřízeno žádné konkrétní ideji, nýbrž spočívá toliko v síle vůle a v tom, jak se ta manifestuje v odvaze k jednání a činorodosti, je to vlastně ryzí idea vůdcovství.

¹⁰²¹ Ibid., s. 4.

Dvořákova Libuše převyšuje všechny ty, které vede, což je zřejmé již z toho, že o ní ostatní mluví jako o bohyni. Libušina vláda lásky a láskou, kterou sama ztělesňuje, je pak také zdrojem jednoty těch, kterým vládne. Druhé pak mravně očišťuje (a léčí) tím, když je vede ke smíření, odpouštění, přemáhání zla dobrem a nakonec i k lásce k nepřátelům. Protože sama Libuše ztělesňuje lásku, k níž vede, z ní pak vlastně činí i ryzí ideu vůdcovství. Vlasta, která je polobohyní toužící se stát bohyní, tak nad své okolí vyniká podobnou ctižádostí, jakou měl Hilbertův Falkenštejn (a vlastně i Dykův posel). Základem jejího sjednocení druhých je vláda železné ruky, tedy že druhým vnutí svou vůli, přivede je k poslušnosti. Taková disciplína, stejně jako třeba vojenský dril, může být sice základem mravní očisty či mravního růstu, je to ale málo. Její idea vůdcovství, ač možná ryzí, je obsažena v jejím přání podobat se Libuši, být ctěna jako bohyně, čímž se druzí stávají uctívajícím a povolným stádem, které vlastně ani není vedeno, nýbrž toliko zkázňováno. Ctírad je u Dvořáka Lučanem, tedy v jistém smyslu cizincem, a z toho nakonec plyne i to, co ho vyvyšuje nad ostatní: jeho jasnost, nebojácnost, vznešené barbarství, nepoznamenané krocením Libušiny vlády lásky. Druhé pak sjednocuje svou mocí, kterou chce z Čechů učinit národ. Nadto má podobně jako Falkenštejn a posel svůj knížecí sen, a stejně jako v případě Falkenštejna se země má stát jeho tělem, tedy ji také chce sjednotit v sobě samém. Jako mravní očistu národa bychom pak snad mohli chápat jeho touhu sjednotit lidi v sobě samém, být jim takto příkladem a vést je k boji. V tom nakonec spočívá i jeho idea vůdcovství. Dvořákův Přemysl nejprve nad ostatními nijak nevyniká, ač by chtěl. Nicméně se užírá stejnou chorobou, resentimentem, váhavostí, ustrašeností a malostí jako všichni ostatní. Vůdcem, který ční nad jinými se, stává až ve chvíli, kdy se naučí vést sám sebe. A když se mu to podaří, sjednocuje ostatní pobídkou k tomu, aby se osvobodili a stali se knížaty jako on. Nechce být sám knížetem, polobohem, nýbrž je pobízí k autonomii (mravní i politické) a převzetí odpovědnosti. Když je vyzývá k zbavení se strachu a pomstychtivosti, k stanovování si vysokých cílů a vůbec cestě k velikosti, nabádá je tím vlastně k mravní očiště. A v tom vlastně spočívá i ryzost jeho vůdcovství.

Suchého David sice mezi ostatními vyniká již na počátku hry, nicméně k pravému vůdcovství se musí v průběhu hry teprve dopracovat. Stává se jím vlastně až po svém přestoupení, když se dobírá, podobně jako Dvořákův Přemysl určité autonomie. Pak teprve se může stát oním mravním vůdcem lidu, kterému zároveň slouží i ho povznáší a jehož jednotu představuje Davidův sen o vládě dobra a rovnosti. Aby mohl k mravnímu očištění pobízet druhé, tedy vést lid k tomu, aby se „šťítíl nízkosti“, musí se nejprve očistit sám. Přičemž vzorem ctnosti se nemá stát ani tak tím, že by odpovídal jakémusi idealizovanému obrazu bezhříšného čistého člověka, nýbrž právě nejprve odvahou k přestoupení a pak i přiznáním

odpovědnosti za ně, přiznáním vlastní hříšnosti, slabosti a silou svého pokání. Jako kající tak stojí nad spravedlivými. A jeho vůdcovská idea se znovu blíží Přemyslovi v tom, že chce vést lid k tomu, že Bůh, kterého můžou nalézt ve svých srdcích je nepřítelem vši malosti, a lid chce podněcovat k tomu, aby byl velký svými ideály.

Langerův Václav vyniká nad ostatními jednak svou povahovou dobrotou, která je v souladu s tím, že chce jako Dvořákova Libuše vést láskou avšak také železnou rukou k lásce, k naplnění svého snu o Čechách jako říši Božího ducha. Nad jiné však vyniká i vojevůdcovstvím, které je s jeho snem v nesouladu. Jako vůdce chce svůj národ očist'ovat tím, že ho vede k překonání „zlého“ zákona msty. Skutečným mravním vůdcem se však stává až v okamžiku vlastní smrti, která má být příkladným činem jeho mravní integrity, k níž chce ostatní vést, ta je vlastně nakonec Václavovou ryzí ideou vůdcovství. Jeho matka nechápe svou výlučnost vůdkyně ani tak individuálně jako spíše rodově. Je to výlučnost krve. A společná krev není v jejím pojetí jen tím, co sjednocuje rod, nýbrž sjednocuje i to, co je silné v národě. Dá se říct, že jedinou čistotu, kterou uznává, je čistota krve a všechno, v čem svou krev nepoznává, tedy co není její vlastní extenzí, musí být jako slabé a vlastně nečisté odstraněno. Lidé nepotřebují být mravně očišť'ováni, když mají tu správnou krev, jen musí být pobízeni k tomu, aby jí byli věrni. Což je nakonec případ Boleslava. Ten nejprve nad ostatní vyniká toliko v očích matky. A proto také způsob, jakým chce národ sjednotit, je víceméně negativní: zdrojem jednoty má být podle něj společný nepřítel. Až když dosáhne určité osobní integrity, tedy jedná v souladu se svým přesvědčením o boji jako výrazu individuálního růstu a síly, a je ochoten tomu něco (či spíše někoho) obětovat, může se stát příkladným vůdcem pro druhé. Stát se ryzím vůdcem, který pozvedne národ k moci.

Zavřelův Václav může být vlastně vůdcem, dokud ještě plně nerozumí důsledkům toho, co káže. Jen tehdy může chtít vést k neodpírání zlu a šířit křesťanství. Když však poznává lásku jako jedinou pravdu a vše ostatní jako klam, může toliko radikálně žít svou věčností, milovat a svou lásku zvěstovat, a doufat, že svým příkladem snad druhé přivede k podobnému poznání, které se dostalo jemu samému. Zavřelova Drahomíra jako vůdkyně nad ostatní vyniká svou vytrvalostí v boji, v níž jí nezabrání ani její osamocenost. Sjednocovat národ má v jejím vedení obnova starého pohanského řádu. A pokud jí jde o mravní očistu, pak je to očista od křesťanských novot. Ryzost jejího vůdcovství snad spočívá v zarputilosti, s níž kráčí za svým cílem. Zavřelův Boleslav nad ostatní vyniká, až ve chvíli, kdy se pozná jako vůle. A z ukrutnosti, kterou nejprve namířil k sobě samému, a pak i k druhým, roste jednak jako vůdce sjednotitel, ale i mravní očišť'ovatel. Pokud jde o to první, národ zamýšlí sjednotit právě v tom, že v jeho příslušnících probudí takovouto vůli, která se

projeví, jak bojem duchovním tak také fyzickým. A v tom nakonec spočívá i mravní očista, když chce lidi, jež má vést, očistit tím, že z nich vyhladí vřed křesťanství, který se v nich usadil.

Autorita Lomova Mojžíše jako vůdce, který národ sjednocuje, plyne z toho, že podobně jako biblický Mojžíš není vůdcem samozvaným nýbrž Bohem vyvoleným, čili vedeným Boží milostí. Svědčí o tom způsob, jak ho popisuje jedna z postav Lomova dramatu *Jair* (Lom tu odkazuje na zářící tvář Mojžíše, když mluví s Hospodinem. Ex 34, 29–35): „Pohleďte na Mojžíše, jak tvář jeho tvrdá / milostí Jahve se jasná a září! / Nemožno zhynouti, / máme-li toho vůdce.“¹⁰²² Snad slova o nezhytnutí přiměla Hilberta k výtce Lomovi, že českou věc halí do starozákonního hávu: „Nejlépe jest mluvit k svým vždy bez symboliky a zpříma: naším desaterem je naše svatá hymna se svým programem věčně českým ‚Nedej zahynouti nám ni budoucím‘ a naši Sinaí je Praha.“¹⁰²³ Hilbertova slova mohou znít defetističtější, než to zamýšlel. Lomovu Mojžíšovi však, když národ sjednocuje a vede ho, podobně jako Dykův Tomáš Roh, zákonem a k zákonu, nejde o jeho pouhé přežití. Naopak jako vůdce je ambicióznější a jako jiní vůdci, kterými jsem se v této práci zabýval, má také on svůj sen: „Sílu pádného činu, / klid toho, kdo zná svůj cíl a dovede sáhnouti po něm, / život, jenž ze sebe čerpá svou sílu a dává si tvar... / to chtěl bych vzbuditi v tobě, můj národe! / Tvé činy jsou nahodilými však, / myšlenky tvoje sny horečných nocí, / tvé posunky křečí svalů a daleky nitra.“¹⁰²⁴ O tom, že zákon, který má utvářet život, dávat mu sílu a tvar, není ničím, co by bylo vnější moci, která člověka spoutává, nýbrž působí v lidském nitru, samé podstatě člověka, a člověk se jím pozvedá k božství, mluví Mojžíš, když popisuje svou úlohu prostředníka zákona (V Bibli je Mojžíš chválen jako prorok, který znal Hospodina tváří v tvář a Bůh s ním rozmlouval jako s přítelem. Srov. např. Deut 34, 10): „Zákon se vzpíal mezi vámi na podstatě mého bytí, a mezi Oním, / jež poznati není vám dáno.“¹⁰²⁵ Když starozákonní Izraelité dostali zákon, radovali se z toho jako ze svého vyvolení a osvobození či přesněji svobody, která spočívá v pozvedání se k Bohu a životu s Ním. To také říká Lomův Mojžíš: „Svoboda naše a vyvýšení / je v podrobení se Zákonu Páně.“¹⁰²⁶ Mojžíš chce vést k tomu, aby nitra příslušníků jeho národa byla proniknuta zákonem (neboť „Jen, co je do srdcí vryto, má

¹⁰²² Stanislav Lom, *Vůdce. Dramatická báseň o třech dějstvích*, Praha, Borový 1916, s. 35.

¹⁰²³ Jar[oslav]. Hilbert, „Vůdce“, *Věnkov* 12, 13. 2. 1917, č. 36, s. 3–4; 4.

¹⁰²⁴ Lom, *Vůdce*, s. 42.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, s. 41.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, s. 57. K tomu srov: „i ustanoví tě Hospodin za hlavu a ne za ocas, a budeš vždycky vyšší, a nikdy nižší, když poslouchati budeš přikázání Hospodina Boha svého, kteráž já dnes tobě přikazuji, abys ostříhal a činil je.“ (Deut 28, 13)

záruku zachování.“)¹⁰²⁷, který dává lidskému nitru pevnost a lidským činům zdar, a zároveň je zdrojem jednoty a síly celého národa. A tak lidem vykládá Boží zákon, jak mu on sám rozumí, aniž by jim zatajoval obtížnost této cesty:

Ku svému obrazu člověka učinil.
I sebe i lid
ku projevu bytosti ryzí jsem vedl,
naslouchaje božimu hlasu,
znícímu nitrem.
Ve znamení života čistého povedu vaše cesty
po všechny dny svoje!
Kdo může, spěj výš!
Kdo není schopen,
odstup!
To je má vůle!
To zákon je boží.¹⁰²⁸

A vidíme, že zákon není tolik zdrojem jednoty, nýbrž je i zdrojem oddělení a vyloučení. (Zákon, čistota a jednota by se ve Starém zákoně daly chápat jako víceméně synonyma.) Nicméně Lomův Mojžíš takto vlastně národ tvoří jako tvůrce své dílo, a je tak jako člověk obrazem tvořícího Boha.¹⁰²⁹ A Mojžíš příslušníky svého národa také chce tvořit podle svého obrazu, či je chce přinejmenším pobídnout k tomu, aby se vydali stejnou cestou jako on, a po níž on před nimi kráčí. Čímž se částečně podobá Dvořákovu Přemyslovi, Suchého Davidovi, Langerovu Václavovi i Boleslavovi a Zavřelovu Boleslavovi. Mojžíšovo vedení se však stejně tak jako vedení biblického Mojžíše neseťká se všeobecným přijetím. Tak například Datanovi se jednota izraelského národa a cesta do zaslíbené země zdá jako příliš náročný a vzdálený cíl. A jde mu především o svobodné žití jeho vlastního kmene. Tomuto cíli, který se v porovnání s tím Mojžíšovým může jevit jako sobecký, pak je ochoten podřídít vše, tedy i spojení se s nepřáteli. Mojžíšův velkorysý cíl podle Datana „běře nám jediné, co nám poušť dala: / svobodné žití.“¹⁰³⁰ Přičemž jeho představa o svobodném žití se soustředí na to, co je, a na uspokojení základních životních potřeb. Byl-li pro Mojžíše zákon tím, co dává životu sílu a tvar, je pro Datana tím prvotním život jako „zabezpečení dnů našich“ a zákon je „teprve dovršení a života povýšení.“¹⁰³¹ Datan tedy myslí takřka materialisticky a téměř marxisticky.

¹⁰²⁷ Lom, *Vůdce*, s. 46.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, s. 44–45.

¹⁰²⁹ To je nakonec v souladu se židovským pohledem na člověka, jak ho popisuje rabín Jonathan Sacks: „Židovství se neřívá na lidskou možnost nízce. Nevěříme, že jsme poskvrněni prvotním hříchem. Nejsme neschopni mravní velikosti. Naopak, sama skutečnost, že jsme obrazem Stvořitele, znamená, že [...] máme schopnost být tvůrčí. [...] Naše potenciální velikost spočívá v tom, že můžeme vytvářet struktury, vztahy a životy, které se stanou domovy pro Božskou přítomnost.“ To je nakonec obsaženo i v rabínském spojení „Partneři Boha na díle stvoření.“ Sacks, *Lessons in Leadership*, s. 117.

¹⁰³⁰ Lom, *Vůdce*, s. 14.

¹⁰³¹ *Ibid.*, s. 34.

A podobně se liší od Mojžíše i v tom, co pro něj zákon znamená; zatímco pro Mojžíše nemá zákon žádný význam, pakliže není zapsán v srdci člověka,¹⁰³² Datan se stará především o jeho psaný záznam a tedy jeho hmotnou podobu. Zákon tak pro něj není tím, co dává člověku pevnost a integritu, nýbrž především předpisem. Protože však nemá sílu, aby se Mojžíšovi vzepřel, a ví, že sám svého cíle nedosáhne, Mojžíšově vůdcovství se podřizuje. Abiron a Jair zase mají výhrady k boji a to jak duchovnímu tak především fyzickému, k němuž Mojžíš vede. Ten první proto, že ho zajímají především rozkoše smyslů a je to také modlář a ten druhý proto, že je pastevcem, jemuž jde především o blaho vlastní a blaho jeho stád:

ABIRON: Ach, to [bojovat] je marno a zhoubno!
Ne bojem, však pokojnou smlouvou a odměnou zlata, jež máme,
získejme přátel a země!
JAIR: Souhlasím s Abironem!
Chtěl bych být v pokoji vlastníkem země a úrodných pastvin,
a rád dám cenu, již požádá soused.
Mojžíš: Nuž hlaste se kupci země!
Smlouvejte u stanů nepřátel!¹⁰³³

Oba se tu podobají některým z Václavů uzavírajících smír s Jindřichem, kterým také šlo mimo jiné o život v pokoji. Mojžíš o nich naopak mluví s podobným pohrdáním, jaké jsme viděli u Drahomír a Boleslavů. Vzpomeneme si tu také na Falkenštejnova slova o kramaření Čechů a také na slova bratra Ondřeje z Dykova dramatu, který viděl přicházející bělohorskou katastrofu jako důsledek krátkozrakého sobectví některých českých pánů, kteří se podle něj starali toliko o vlastní majetek, přičemž nebyli ochotni cokoli obětovat, až o svůj majetek přišli. Kramaření, malověrnost, absence odvahy přinášet oběti, netrpělivost ve sledování dlouhodobějších cílů, krátkozraká starost o vlastní blaho a pohodlí, či oddávání se smyslovým rozkoším, které přinášejí okamžité uspokojení, to vše vlastně snadno ať již vede modlářství či se jím přímo stává. A právě s modlářstvím se v Lomově dramatu setkává Lomův Mojžíš stejně jako se s ním potýkal ten biblický.

Ve druhém dějství Lomova dramatu propuká modlářství ve chvíli, když se rozšíří falešné zprávy o tom, že vojsko vedené Mojžíšem bylo v bitvě poraženo. Někteří to chápou jako porážku Jahveho a vítanou příležitost vrátit se ke ctění Baala-Peora, který je „bůh rolí a stád“¹⁰³⁴ a kromě toho, jak ho chválí Abiron, když mluví s Melchou, Baalovou kněžkou: „Plodný a přívětivý je tvůj Bůh! / Tu rozpustilý, tu zasmušilý, / je zasněn vždy tajemnou touhou, / ne po krvi prolité, černé a mokvající, / po rudé šťávě však, bouřící tělem /

¹⁰³² K tomu srov.: „Dám zákon svůj do vnitřnosti jejich, a na srdci jejich napíši jej; i budu Bohem jejich, a oni budou mým lidem.“ (Jer 31, 33)

¹⁰³³ Lom, *Vůdce*, s. 50.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, s. 60.

rozechvělým vášní. / Jahve byl tvrdým Bohem. / Peor-Baal tančí a zpívá!“¹⁰³⁵ Lom ve svém díle používá odkazy na obě hlavní scény modlářství, s nímž se setkal Mojžíš a zrovna tak i odkazy na několikráté reptání proti Mojžíšovi i Hospodinovi a také odkaz na povstání Chóre, Datana a Abirona proti Mojžíšovi. Tím prvním je pochopitelně zlaté tele. Tak jako v Bibli sestupuje Lomův Mojžíš z hory Sinai (Horeb), a když vidí tanec u zlatého telete, udeří s kamennými deskami se zákonem o zem. Lid pak plísni: „Tomuto lidu byl v kameny vtělen zákon / ne věčné zatvrzení smlouvy!! / Nicotné dílo! / Boha, jenž podoby nemá, ni barvy, / jenž pohrdá šalbou zlacené larvy, / bez hranic, obrazu, vládne vši bytostí živou, / zaměnili jste za podobu lživou! / Ubozí, malí! / Ne Boha živého, ani mne! / Sebe jste oklamali, / zkažení rodů svých, porobě nepřátel / sami jste se zaprodali!“¹⁰³⁶ Důraz Lomova Mojžíše na to, že lidé svým modlářstvím oklamali především sama sebe je důležitý pro to, jakým vůdcem Mojžíš je a k čemu chce lidi vést. Z druhé strany je jeho vůdcovství zrovna tak vymezeno odlišností od biblického Mojžíše. Ten se totiž snažil svou modlitbou mírnit Hospodinův hněv a naléhá, aby lidu hřích odpustil, nic takového u Loma nenajdeme. Lomův Mojžíš naopak hlásá onen kolektivní trest, jenž chtěl biblický Mojžíš (stejně jako před ním Abrahám) zadržet,¹⁰³⁷ a mluví tu v duchu rozlíčeného Hospodina v Bibli, před tím než Jeho hněv Mojžíš zkrotí svým naléháním: „Zrní-li pokaženo, / plísni je prosyceno, / nečistým hmyzem rozežráno, / má hospodář hledati bedlivě, / zda zůstalo některé zrno neporušeno?!“¹⁰³⁸ Hněvivost Lomova Mojžíše může být inspirována druhou scénou modlářství z Bible, která je navíc na rozdíl od scény ze zlatým teletem přímo spojena se smilstvem (u modlářství při zlatém teletu to může být naznačeno v jednom verši Ex 32, 6). Jedná se o smilstvo s moábskými dcerami (Num 25) a Lom z této kapitoly používá jednak spojení modlářství se smilstvem a také trest pro jeho Abirona a Melchu, kteří jsou podobně jako v Bibli Zamri a Kozbí spolu ve stanu probodnuti kopím. Také v této biblické kapitole je Mojžíš především tlumočnickem hněvu Hospodinova a tresty, které přikazuje, jsou tresty žádanými Bohem. Mojžíšův vlastní hněv se projeví o něco později, s tímto hříchem však souvisí. Tedy přesněji, jedná se to, když Mojžíš vytýká Izraelitům, že ušetřili madianské ženy, na nichž měli, jak to přikázal Hospodin, vykonat pomstu za to, že je lstivě svedly k modlářství:

Tedy rozhněval se Mojžíš na vůdce vojska, hejtmany nad tisíci a setníky, kteříž se navraceli z boje, A

¹⁰³⁵ Ibid., s. 62.

¹⁰³⁶ Ibid., s. 81–82.

¹⁰³⁷ Sacks v tom u Abrahama i Mojžíše spatřuje důležitý rys jejich vůdcovství, kterým je přijetí „kolektivní odpovědnosti“. Oba zmínění se tím podle něj odlišují od Noeho, který sice byl spravedlivým, nebyl však vynikajícím vůdcem jako oni: „Noe přijal verdikt [o potopě jako trestu]. Abrahám [trestu pro Sodomu] odporuje. Abrahám rozumí [...] principu kolektivní odpovědnosti.“ Sacks, *Lessons in Leadership*, s. 22.

¹⁰³⁸ Lom, *Vůdce*, s. 82–83.

řekl jim Mojžíš: A což jste zachovali všechny ženy? Ej onyť jsou hle synům Izraelským, podlé rady Balámovy, daly příčinu k přestoupení proti Hospodinu, při modlářství Fegor, pročež ona rána přišla byla na lid Hospodinův. Protož nyní zmordujte všechny děti pohlaví mužského, a všechny ženy, které poznaly muže. Všecky pak panny, kteréž nepoznaly muže, zachovejte sobě živé. Vy pak zůstaňte vně za stany za sedm dní; všickni, kteřížkoli jste někoho zabili, aneb, kteříž jste se zabitého dotkli, očišťovati se budete dne třetího a dne sedmého, sebe i zajaté své. (Num 31, 14–19)

V Lomově dramatu najdeme ozvuk těchto slov ve slovech o trestajícím Jahvem, který žízni po krvi, přičemž pro Izraelity samé je Boží pomsta, jak to najdeme ve slovech Mojžíše, očistou „pro zachování vaše a splnění zákona.“¹⁰³⁹ K těmto dvěma scénám modlářství Lom pak ve druhém dějství svého dramatu přidává ještě vzpouru proti Mojžíšovi. Ti, kdo se proti Mojžíšovi (a Aronovi) bouří v Bibli tak činí proto, že se podle nich dělá Bohem vyvoleným a vyvyšuje se nad ostatní („všickni tito svatí jsou a uprostřed nich jest Hospodin“ Num 16, 3). A Mojžíšovo vedení odmítají také kvůli vlastní netrpělivosti, cíl zaslíbené země je jim příliš vzdálený (a jak je zřejmé, život v egyptském otroctví se jim kvůli mnohým požitkům zamlouval): „Cožť se ještě málo zdá, že jsi vyvedl nás z země oplývající mlékem a strdí, abys nás zmořil na poušti, že také chceš i panovati nad námi a rozkazovati nám? A ještě jsi nás neuvedl do země oplývající mlékem a strdí, aniž jsi nám dal v dědictví roli a vinic. Zdali oči mužům těmto vyloupiti chceš? Nepůjdeme.“ (Num 16, 13–14) U Loma najdeme takové výtky na adresu Mojžíše v promluvách Datana. Ten jménem lidu odmítá Mojžíše jako „tyrana“ a „krále“.¹⁰⁴⁰ A nadto mu cíl, k němuž Mojžíš vede, připadá také jako příliš vzdálený, proti Mojžíšovi chce shromáždit ty, „kdož prospěchy dnešní neobětují / vidinám nejasných dnů!“¹⁰⁴¹ Datanovo upřednostňování přítomného a hmatatelného života s jeho požitky před vzdálenou vizí, jejíž dosažení vyžaduje oběti, je přítomné v jeho následujících slovech: „Raději volným být národem pouště, / den za dnem bojovati / pro drahý život, pro svoje statky, / než býti vláčen v okovech neznámých osudů / k nejasným cílům!“¹⁰⁴² V Bibli vzbouřence proti Mojžíšovi soudí sám Hospodin, Chóre, Datan a Abiron se spolu s dalšími propadnou zaživa do pekla (Num 16, 33). U Loma se Datan odsoudí sám; když vidí, že je ve své vzpouře proti Mojžíšovi osamocen, zabije se. Datanova smrt je vlastně dalším příkladem toho, jak Mojžíš jako vůdce svůj národ očišťuje, když z něj vylučuje všechny ty, kdož nechtějí přijmout za svůj jednotný cíl, který jim predestinuje. A to, že on jako vůdce má autoritu a že národ musí být, veden, sjednocován a očišťován takříkajíc z vrchu, svědčí o nezralosti členů národa, která se projevuje mimo jiné v reptání, modlářství atd. To vše je vlastně vystiženo

¹⁰³⁹ Ibid., s. 85.

¹⁰⁴⁰ Ibid., s. 93.

¹⁰⁴¹ Ibid., s. 95.

¹⁰⁴² Ibid., s. 97.

v Mojžíšových slovech: „Nedá se vésti, kdo nepotřebuje, / aby byl veden.“¹⁰⁴³ A projevem stejné nezralosti je i to, když si ti, kteří potřebují být vedeni, svého vůdce zbožstí, což vidíme ve třetím dějství (a vzpomeneme si tu na touhy podobné lidí v Dvořákově *Knížeti*).

Třetí dějství se odehrává na prahu zaslíbené země. Jak víme, biblickému Mojžíšovi byl vstup do ní Hospodinem odepřen. Důvodem, který je na jednu stranu zřejmý, na straně druhé je však stále předmětem mnoha různých výkladů, bylo, že Mojžíš neuposlechl Hospodinova příkazu, aby ke skále, která měla dát žíznícím a proto reptajícím Izraelitům vodu, promluvil, nýbrž do ní udeřil holí (Num 20 8–12). Různé výklady Mojžíšova provinění je nacházejí v neposlušnosti, případně pýše (přisvojoval si zásluhu, která náležela Bohu), v nedůvěrování Boží moci slova (a Boží prozřetelnosti), nekrocení hněvu atd. Pozoruhodný výklad podal Jonathan Sacks, který v tom, že Mojžíš nakonec nebyl tím, kdo dovedl lid do zaslíbené země, neviděl ani tak potrestání Mojžíše za hřích jako spíše důležitý aspekt povahy Mojžíšova vedení/vůdcovství a snad vedení/vůdcovství vůbec. Podle Sackse:

Každá doba vytváří své vůdce a každý vůdce je funkcí doby. Mohou být, ba jsou, určité nadčasové pravdy o vůdcovství. Vůdce musí mít odvalu a integritu. Musí být schopný, říkají mudrci, vztahovat se ke každému individu u vzhledem k jeho osobitým potřebám. Především se vůdce musí stále učit (král musí studovat Tóru „po všechny dny svého života“). Ale toto jsou nutné, nikoli postačující podmínky. Vůdce musí být citlivý k volání času – tohoto času, této generace, této kapitoly v dlouhém příběhu národa. A protože pochází z určité generace i největší vůdce nemůže vyhovět nárokům jiné generace. To není selhání, to je úděl lidské existence.¹⁰⁴⁴

A s tím se v Sacksově výkladu potkal Mojžíš. V podobné situaci, která se odehrála o čtyřicet let dříve, vyzval Bůh Mojžíše, aby vzal hůl a udeřil jí do skály. Také nyní Mojžíšovi řekl, aby si vzal hůl, a Mojžíš tedy usoudil, že má jednat stejně a proto udeřil do skály. Podle Sackse Mojžíš: „nepochopil, že se čas v jednom zásadním detailu změnil. Stál tváří v tvář jiné generaci. Lidé, jimž se postavil poprvé, byli lidmi, kteří strávili většinu svých životů jako otroci v Egyptě. Ti proti nimž stál nyní se narodili ve svobodě v poušti.“ Rozdíl mezi udeřením holí a přesvědčováním slovem jako rozdíl mezi jednáním s otrokem a svobodným člověkem je pak podle Sackse tím, co Mojžíš v Božích příkazech ve dvou odlišných dobách přeslechl či čemu neporozuměl. Přičemž:

Mojžíšova neschopnost slyšet ten rozdíl nebyla selháním a ještě méně byla hříchem. Byl to nevyhnutelný důsledek skutečnosti, že byl smrtelníkem. Postava schopná vést otroky ke svobodě není táž, jako ta která je schopná vést svobodné lidské bytosti z nomádské existence v poušti k dobytí a osídlení země. Toto jsou různé úkoly a potřebují odlišné typy vůdcovství. Celý biblický příběh o tom,

¹⁰⁴³ Ibid., s. 94.

¹⁰⁴⁴ Jonathan Sacks, „Chukat (5773) – Why Was Moses Not Destined To Enter The Land?“, <http://rabbisacks.org/chukat-why-was-moses-not-destined-to-enter-the-land/>

jak krátká cesta trvala čtyřicet let, nás vlastně učí právě tuto pravdu. Velká změna se neodehraje přes noc. Trvá to více než jednu generaci – a proto je potřeba více než jednoho typu vůdce. Mojžíš se nemůže stát Jozuem zrovna tak jako Jozue nemůže být dalším Mojžíšem. Skutečnost, že se v krizovém momentu Mojžíš navrátil k jednání, které bylo náležité před čtyřiceti lety, ukazuje, že nadešel čas, aby vedení bylo předáno nové generaci. Je také známkou Mojžíšovy velikosti, že to poznal, převzal iniciativu a požádal Boha, aby určil jeho následovníka.

Mojžíš je tak podle Sackse příkladem velkého vůdce, který zná minulost svého národa a je odhodlán vést jej k ideální budoucnosti, přičemž netouží ani po obnovení zářné minulosti ani po uspěchání toho, co má přijít. Sacks kromě toho podotýká, že „Mojžíš hlouběji než kterýkoli jiný člověk porozuměl tomu, že velcí vůdcové jsou také učitelé, kteří dávají moc těm, kteří přicházejí po nich, aby pokračovali v tom, co sami začali.“ Vzpomeneme si tu na závěr Dvořákova *Knížete* i Suchého *David*a a slova Přemysla i Davida o jejich synech jako vůdcích, kteří přijdou po nich.

Také v Lomově dramatu poznává Mojžíš, že není tím správným vůdcem pro život v zaslíbené zemi a to především proto, že sám svoje vůdcovství chápe jako cestu, která je důležitější než cíl. A také proto, že jeho představa o zaslíbené zemi se liší od představy lidu, který do ní vede. Jako vůdce, který svůj národ na cestě pouští z otroctví sjednocoval a očisťoval, se ptá, zdali se ten „obrodil k životu novému“.¹⁰⁴⁵ V jeho pojetí však tato obroda nemůže být takřikajíc hotová nikdy. A to ať již jde o něj samého či národ, na nějž se dívá jako umělec na své dílo, a jako pro umělce je pro něj nakonec důležitější cesta, sám proces tvoření a přetváření spíše než výsledek či dosažení cíle; Mojžíš říká Josuovi: „Není-li krásnějším / hledati, toužiti, tvořiti, za něčím jíti, / než úrodu splnění v náručí svíratí / v obavách před zlým a před hnilobou.“¹⁰⁴⁶ A v Josuově odpovědi na to, že „jiná je doba / květů a ovoce!“ se vlastně ukazuje Lomova podoba toho, co tak dobře postihnul Sacks, tedy, že Mojžíš je vůdcem pro jinou dobu než Jozue a naopak. S Mojžíšovým důrazem na cestu pak souvisí i to, jak duchovně chápe sám pojem zaslíbené země, která je u něj také především věcí tvorby a pro to, aby mohla vzniknout, je spíše důležitá mravní síla těch, kdo ji utvářejí, než příhodné vnější podmínky: „Nemá se člověk státi tak silným, by dovedl tvořiti kdekoliv / zaslíbenou zemi?! / By mohl i v písčité poušti / vzbuditi z duše sny a dáti jim tvar?!“¹⁰⁴⁷ S tím je v souladu i Mojžíšův pojem Boha, který je především Bohem růstu, s nímž člověk zápasí a k němuž se přibližuje v zápasu (vzpomeneme si tu na biblického Jákoba). Mojžíš tu myslí podobně jako Dykův posel, Dvořákův Přemysl, Suchého David a vlastně i Zavřelův (i Langerův) Boleslav:

¹⁰⁴⁵ Lom, *Vůdce*, s. 111.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, s. 112.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, s. 113.

„Bůh životem je, / a život je boj! / Ne mrtvým klidem dochází se k Nejvyššímu, / zápasem člověk se probíjí k němu.“¹⁰⁴⁸ A právě proto Mojžíš tak pohrdá Izraelity zpitými vítězstvím a stejně tak ho naplňuje odporem, když se mu chtějí kořit jako Bohu, namísto toho, aby se vydali na stejnou cestu jako on sám a posilovali v sobě samých ono Božské čili tvořivé. Zrovna tak odmítá představu pokoje, po němž jeho lid touží (a vzpomeneme si tu na podobné výtky Václavům z jim věnované kapitoly): „Spokojiti se hodláte údělem zemědělců, / pastvinou stád a úrodou polí, / nechápajíce, že pro národ boží / jiné jsou cíle, než pokoj a mír!“¹⁰⁴⁹ Lomův Mojžíš tak vlastně odmítá být takovým spasitelem, jako jsme to viděli například u Zeyerova Přemysla (inspirovaného proroctvím biblického Izajáše) a kromě toho odmítá být vůdcem národa pastevců a oráčů, čímž tato postava promlouvá spíše k současným Čechům (a polemizuje s částí české mytologie; vrací se nám tu i husité) nežli starozákonním Židům:

Oráči! Pastevci!
Což není jiného úkolu pro vás?!
Neumíte být pány, leč otroky země,
a těmi vás nechci míti!
Do krajů pouště
obracím znovu váš krok!
Nepovedu vás do země, bohaté plodností polí,
však ve vleku myšlenky svojí, i kdyby všichni se vzepřeli,
dokonám přerod váš,
abyste byli ne národem země,
božími však bojovníky.¹⁰⁵⁰

Lomův Mojžíš pak definitivně odmítá jít do zaslíbené země, když poznává, že cesta do ní je otevřena i pro malomocné. A když to zjistí, od ostatních se odděluje, nechce být tím, kdo druhé vede, třebaže jim dává možnost, aby následovali jeho příkladu, pokud jsou k tomu dost silní. Snad je to zároveň oním ryzím vůdcovstvím, jak to pojmenoval Vodák, které však nakonec vůdcovstvím v pravém smyslu slova není, neboť každý může být na této cestě veden buď sebou samým anebo Bohem, s nímž jako Mojžíš vede zápas, třebaže v rozhodnutí se na tuto cestu vydat, může následovat příkladu druhých. Fischer v tom viděl tragédii individualismu, „jenž marně hledá porozumění v davu hmotářském, marně smíru s jeho představou o zemi zaslíbené, doslova oplývající mlékem a strdí. K výbojům ducha směřuje tento vůdce lidu; hledati, rváti se s nepřízní cest, to je mu více a výše než touha naplněná; pohání a dráždí ho vnitřní nepokoj, nemohl by nikdy líně spočinouti v Kanaan. [...] Mezi ním a lidem, jež vede, není takřka spojení; je to jako by vůdce a ti, jimž velí, mluvili různou řečí,

¹⁰⁴⁸ Ibid., s. 115.

¹⁰⁴⁹ Ibid., s. 121.

¹⁰⁵⁰ Ibid., s. 122.

jako by lid nechápal jeho obrazů a podkládal jim, ještě v pohanském zaslepení, význam hmotný.“¹⁰⁵¹ Lomův Mojžíš tak říká:

Běda! I těmto [tj. malomocným] jsem urovnal cestu!
Dílo mé, které jsem sytil svou krví,
na pospas bude i posledním z Israele
bez rozdílu a bez užitku!
Pryč z toho tržiště malých,
kde každý najde svůj zisk!
Vítejte výsosti boží,
krajiny chladných pásem, kam nevstoupí nikdo
nečistý, malé duše!
Tam nikoho nepovedu,
leč, je-li sám dosti silen,
aby mne následoval!¹⁰⁵²

Biblický Mojžíš umírá na hoře Nébo poté, co odtamtud uvidí celou zaslíbenou zemi a naposledy uslyší mluvit Hospodina o naplnění slibu daného otcům (Deut 34, 4–5). Lomův Mojžíš umírá, když se snaží překročit propast (jeho smrt může zrovna tak odkazovat k Ibsenovu Brandovi jako k Nietzscheho Zarathustrovi). O jeho smrti čteme ve scénické poznámce: „Mojžíš se vzpřímí v nadlidské síle, prudce rozmáchně pažemi, vykřikne však hrozným hlasem a kácí se do propasti, smeten bouří Hospodinovou. Smrtné objetí Titana¹⁰⁵³ s Bohem splývá se vzdechem úzkosti, vydravším se z tisíců hrdel.“¹⁰⁵⁴ Mojžíšově smrti můžeme rozumět následovně: když svůj národ vedl z otroctví a pak po poušti činil to svou vůlí, odvahou, cepováním druhých. Své vůdcovské schopnosti tak používal pro dobro druhých, kterým tím stejně jako Bohu sloužil. Jeho síla vůdce spočívala v náročnosti k sobě samému a k druhým a odrážela se jak v jeho požadavku čistoty, zákona vepsaného a zakořeněného v nitru a nakonec i v pojmu Boha růstu, jak o něm mluvil. Jeho hřích by se snad dal popsat jak o hřích tvůrce, který je příliš posedlý dokonalostí svého díla (a jak jsme viděli,

¹⁰⁵¹ Fischer, „Vůdce“, s. 174.

¹⁰⁵² Lom, *Vůdce*, s. 125.

¹⁰⁵³ Dobový čtenář Lomova dramatu si při označení Mojžíše za titana asi nejspíš vzpomene na Masarykovi úvahy o „moderním titanismu“. Lomův Mojžíš se snad trochu podobá Masarykově charakteristice Goethova Fausta, který je „pravý titán, nadčlověk“. Mojžíš se Faustovi blíží zejména v jednom ohledu: „Tato činnost, tato neklidná úsilnost je pravým charakterem Faustovým a údělem člověka moderního; jí odpovídá v nejlepším případě rezignace, kochající se ve své strasti a bolesti. (,Ich bin ein Mensch gewesen und das heisst ein Kämpfer sein.“). A pro Lomova Mojžíše snad také platí i to, že mu jako „Faustovi hoří hlava, ale srdce zůstalo příliš chladné.“ Masaryk, *Moderní člověk a náboženství*, s. 160. Svou cestou i smrtí se však asi nejvíce podobá Ibsenovu Brandovi (viz to, co jsem o něm napsal v kapitole o *Falkenštejnovi*). Srov. jednu z jeho posledních promluv: „Volám tě za svědka, Nepoznatelný! / Jsi-li, zjev tomuto lidu, že se mnou je zákona tvého / síla a čistota obrodu tvého, / že dosažené je odpadkem vzrůstu, / že milost tvá bouří jde, láska tvá bolem, / a jediným že je požehnáním: / kvas kypění, mohutnost, vzrůst!“ Lom, *Vůdce*, s. 126. Buzková spatřovala Lomův „titanismus“ v následujícím: „Vždyť potřebuje-li Bůh, aby člověk za něho životem trpěl, proč mu to otevřeně nevyjeví a ještě ho trestá? Jaká to nedůslednost a přímo pokrytectví božství nedůstojné! Lomův smysl pro spravedlnost se bouří a rozhořčeně se ujímá utiskovaného.“ Pavla Buzková, „Drama Stanislava Loma“, in *České drama*, s. 229–259; 243. Nezdá se mi však, že toto platí pro titanismus Lomova Mojžíše.

¹⁰⁵⁴ Lom, *Vůdce*, s. 127.

Mojžíš mluvil o národu jako o svém díle) tak, že se zdráhá od něj odtrhnout a dát mu svobodu, aby v určitém momentu začalo žít vlastním životem. Jinak by se to také dalo popsat jako Mojžíšova pýcha, s níž rozhoduje o tom, zda je jeho národ zralý k tomu, aby vstoupil do zaslíbené země. Mojžíš se chce připodobnit Bohu jako tvůrci a to v jistém smyslu činí, jenže i Bůh dal nakonec člověku jako svému výtvoru svobodu. Mojžíš zřejmě omezenost své moci nad národem, který stvořil, poznal, a proto se vydal na svou poslední cestu sám. Jeho titánská smrt je pak vlastně stvrzením této omezenosti, která se i u sebe význačnějšího člověka ukazuje v jeho smrtelnosti. Lomův Josua, který nastupuje na Mojžíšovo místo, si je vědomější vlastní omezenosti. Odlišnost mezi sebou (a ostatními) a Mojžíšem pojmenovává: „My chápeme myšlenku zjevenou, / životem vlastním jí dáváme tvar, / ale on byl síla sama, jež myšlenky tvoří, nemohouc odpočinouti, / tak jako nemůže stanouti slunce nad rozletu světem!“¹⁰⁵⁵ Josua tak přímo odmítá být vůdcem, jako byl Mojžíš, nechce být tvůrcem; mluví o tom, že přejímá „hotové dílo stvořené jiným“. A svoji úlohu pojmenovává jako roli velitele v boji a soudce v míru. Především však chce být tím, kdo bude bdít nad zákony, které Bůh zjevil Izraelitům skrze Mojžíše a národ vyzývá: „Nedosahujeme Boha – – ! /Však smlouva a zákon nás všechny s ním na věky spíná! / Bůh pánem naším / a my pány země!“¹⁰⁵⁶ To mi nepřipadá jako výzva k prostřednosti ani podporování malosti. Spíše se mi zdá, že tu snad zaznívá skryté přiznání, že by bylo lépe, kdyby Češi vůdce, jak o nich pojednávají dramata, kterými jsem se v této práci zabýval, nepotřebovali. Znamenalo by to totiž, že jsou již dostatečně zralí, silní, svobodní a odpovědní.

¹⁰⁵⁵ Ibid., s. 129.

¹⁰⁵⁶ Ibid., s. 130.

Prameny a literatura:

Prameny

- Bor, Jan Jaroslav: „Literatura a umění“, *Samostatnost* 12, 29. 10. 1908, č. 106, s. 539.
[nepodepsáno; o Dvořákově *Knížeti*]
- Bor, Jan Jaroslav „Literatura a umění“, *Samostatnost* 12, 3. 11. 1908, č. 108, s. 548.
[podepsáno B–r; o Dvořákově *Knížeti*]
- Borský, Lev: *Vůdcové lidstva a jeho svůdci. Základy biopolitiky*, Praha, Skýpal 1935.
- Borský, Lev: *Z civilního generálního štábu. Sbíрка memorand, manifestů, článků a letáků z politického zápasu za čsl. samostatnost*, Praha, Památník odboje 1924.
- Čapek-Chod, Karel Matěj: „Divadlo“, *Zvon* 9, 1908/09, č. 5, s. 77–79; 78. [podepsáno KMČ; o Dvořákově *Knížeti*]
- Čapek-Chod, Karel Matěj: „Divadlo“, *Zvon* 11, 1910/11, č. 28, s. 445–446. [podepsáno KMČ; o Suchého *Davidovi*]
- Dvořák, Arno: *Kníže. Tři dějství*, Praha, Šimáček 1908.
- Dyk, Viktor: *Posel. Drama o třech dějstvích*, Praha, Nakladatelské družstvo Máje 1907.
- Dyk, Viktor: *Posel. Drama o třech dějstvích*, 2. upr. vyd., Praha, Rosendorf 1922.
- Dyk, Viktor: „Posel. Kus epilogu“, *Lumír* 36, 1907/08, č. 1, s. 40–42.
- Dyk, Viktor: „Ve ‚Zvonu‘ číslo 5 ...“, *Lumír* 37, 1908/09, č. 2, s. 96. [podepsáno V.D.; o Dvořákově *Knížeti*]
- Fischer, Otokar: *K dramatu. Problémy a výhledy*, Praha, Grosman a Svoboda 1919.
- Fischer, Otokar: „Repertoární poznámky“, *Česká revue* 6, 1912, č. 3, s. 189–192. [o Langerově *Svatém Václavovi*]
- Hájek z Libočan, Václav: *Kronika česká*, ed. Jan Linka, Praha, Academia 2016.
- Hálek, Vítězslav: *Záviš z Falkenštejna. Tragedie v pěti jednáních*, in *Sebrané spisy Vítězslava Háalka 5. Záviš za Falkenštejna, Král Rudolf, Král Vukašín*, ed. Jaroslav Vlček, Praha, Laichter 1908.
- Herder, Johann Gottfried: „Die Fürstentafel“, in *Stimmen der Völker in Liedern*, Stuttgart, Reclam 1975, s. 290-295.
- Hilar, Karel Hugo: „Kníže“, in *O divadle*, ed. Eva Šormová, Praha, Divadelní ústav 2002, s. 80–82.
- Hilar, Karel Hugo: „Svatý Václav“, in *O divadle*, s. 172–178.
- Hilbert, Jaroslav: „David“, *Venkov* 6, 24. 3. 1911, č. 71, s. 9.

- Hilbert, Jaroslav: *Falkenštejn. Hra o pěti dějstvích*, Praha, Bursík a Kohout 1903.
- Hilbert, Jaroslav: „Kníže“, *Venkov* 3, 24. 10. 1908, č. 250, s. 1–3.
- Hilbert, Jaroslav: *O boha. Drama o třech dějstvích*, Praha, Bursík a Kohout 1898.
- Hilbert, Jaroslav: *Rytíř Kura*, in *Sebrané spisy Jaroslava Hilberta*, III, Praha, Československé podniky tiskařské a vydavatelské 1923.
- Hilbert, Jaroslav: „Tváří v tvář Ibsenovi“, *Volné směry* 4, 1900, č. 1, s. 1–12.
- Hilbert, Jaroslav: *Vina*, 5. vyd., Praha, Bursík a Kohout 1920.
- Hilbert, Jaroslav: „Vůdce“, *Venkov* 12, 13. 2. 1917, č. 36, s. 3–4.
- Hilbert Jaroslav: „Zavřelova premiéra v nuselském Tylově divadle: Boleslav Ukrutný“, *Venkov* 18, 29. 3. 1920, č. 73, s. 4. [podepsáno J. H.]
- Horký, Karel: „Divadlo. David“, *Stopa* 2, 1911/12, č. 2., s. 51–52.
- Chelčický, Petr: *Menší spisy*, I, ed. Josef Karásek, Praha, Comenium 1891.
- Chelčický, Petr: *Siet viery*, ed. Jaroslav Boubín, Praha, Historický ústav 2012.
- Chelčický, Petr: *Spisy z Pařížského sborníku*, ed. Jaroslav Boubín, Praha, Historický ústav AVČR 2008.
- Ibsen, Henrik: *Brand. Dramatická báseň o pěti dějstvích*, přel. Karel Kučera, Praha, Otto 1908.
- Ibsen, Henrik: *John Gabriel Borkman. Hra o čtyřech dějstvích*, in *Hry V. Próza, články, projevy, dopisy*, ed. Radko Kejzlar, přel. Milada Lesná-Krausová, Břetislav Mencák, Praha, SNKLHU 1960, s. 77–155.
- Ibsen, Henrik: *Nápadníci trůnu. Historická činohra o pěti dějstvích*, přel. Jaroslav Vrchlický, Praha, Sfinx B. Janda 1929.
- Ibsen, Henrik: *Stavitel Solness. Hra o třech dějstvích*, in *Hry IV*, ed. Radko Kejzlar, přel. Božena Ehrmannová, Břetislav Mencák a Jan Rak, Praha, SNKLHU 1959, s. 367–447.
- Jelínek, Hanuš: „Divadlo“, *Lumír* 41, 1912/13, č. 3, s. 136–137. [o Langerově *Svatém Václavovi*]
- Kamínek, Karel: „Kronika divadelní“, *Lumír* 37, 1908/09, č. 2, s. 89–91. [podepsáno K. K.; o Dvořákově *Knížeti*]
- Kamper, Jaroslav: „Divadlo“, *Lumír* 39, 1910/11, č. 7, s. 329–331. [o Suchého *Davidovi*]
- Karásek ze Lvovic, Jiří: „Divadlo“, *Moderní revue* 14, 1907/08, sv. 20, č. 2, s. 126–129. [o Dykovu *Poslovi*]
- Karásek ze Lvovic, Jiří: „Divadlo“, *Moderní revue* 15, 1908/09, sv. 21, č. 2, s. 112–113 [o Dvořákově *Knížeti*]

- Karásek ze Lvovic, Jiří: *Gotická duše*, 2. vyd., in *Spisy Jiřího Karáska ze Lvovic*, 7, Praha, Neumannová 1905.
- Klíma, *Sebrané spisy*, II, *Hominibus*, ed. Erika Abrams, Praha, Torst 2006.
- Klíma, Ladislav: *Svět jako vědomí a nic*, s. 1., Súvislosti [1991].
- Klíma, Ladislav: *Traktáty a diktáty*, Olomouc, Votobia 1995.
- Klíma, Ladislav: *Vteřina a věčnost*, Praha, Pohořelý 1946.
- Kodíček, Josef: „Autor knihy, jež nebyla čtena“, *Stopa* 1, 1910/11, č. 24, s. 711–712.
- Kodíček, Josef: „Biblické drama“, *Rozvoj* 5, 31. 3. 1911, č. 13, s. 3. [o Suchého *Davidovi*]
- Kodíček, Josef: „František Langer. Svatý Václav“, *Přehled* 11, 1912/13, č. 10, s. 172–174.
- Konfessí Bratrská, aneb Počet z víry a učení, i náboženství Jednoty Bratří Českých*, ed. Josef Procházka, Praha, vl. nákladem 1869.
- Kosmas, *Kosmův letopis český. S pokračováními kanovníka Vyšehradského a mnicha Sázavského*, přel. W. W. Tomek, Praha, Nadání Františka Palackého 1882. Citováno z: Kosmas, *Kosmův letopis český* [online], Praha: Městská knihovna v Praze, 2011.
- Krejčí, František Václav: „Falkenštejn“, *Právo lidu* 12, 26. 5. 1903, č. 143, s. 1–2. [podepsáno r.]
- Krejčí, František Václav: „Kníže“, *Právo lidu* 17, 24. 10. 1908, č. 293, s. 1–2. [podepsáno r.]
- Krejčí, František Václav: „Posel“, *Právo Lidu* 16, 3. 10. 1907, č. 273, s. 1–2. [podepsáno k.]
- Ladecký, Jan: „Činohra“, *Osvěta* 33, 1903, č. 9, s. 850–854. [o Hilbertově *Falkenštejnovi*]
- Langer, František: *Svatý Václav. Tragedie ve třech dějstvích*, Praha, Skupina výtvarných umělců 1912.
- Linda, Josef: *Záře nad pohanstvem nebo Václav a Boleslav*, ed. Jan Máchal, Praha, Česká akademie věd a umění 1924.
- Lom, Stanislav: *Vůdce. Dramatická báseň o třech dějstvích*, Praha, Borový 1916.
- Mádl, Karel Boromejský: „Arnošt Dvořák: Kníže“, *Zlatá Praha* 26, 1908/09, 30. 10. 1908, č. 6, s. 70. [podepsáno Nemo]
- Mádl, Karel Boromejský: „Lothar Suchý: David“, *Zlatá Praha* 28, 1910/11, č. 28, s. 338. [podepsáno Nemo]
- Mahen, Jiří: „Několik poznámek ke ‚Knížeti‘“, *Lidové noviny* 16, 29. 10. 1908, č. 297, s. 1–2. [podepsáno –jm–]
- Machar, Josef Svatopluk: *Zde by měly kvést růže. Lyrická dramata (1891–1894)*, Praha, Šimáček 1894.
- Machiavelli, Niccolò: *Vladař*, přel. Adolf Felix, Praha, Argo 2012.

- Marten, Miloš: *Nad městem*, in *Imprese a řád*, ed. Emanuel Macek, Praha, Odeon 1983, s. 95–118.
- Masaryk, T. G.: *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus*, in *Spisy TGM*, 6, ed. Jiří Brabec, Praha, Masarykův ústav AV ČR 2000.
- Masaryk, T. G.: „Mnohoženství a jednoženství“, in F. F. Plamínková (ed.) *Masaryk a ženy. Sborník k 80. narozeninám prvního prezidenta republiky československé T. G. Masaryka*, I, Praha, Ženská národní rada 1930, s. 78–96
- Masaryk, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*, in *Spisy TGM*, 8, ed. Jan Zouhar, Helena Pavlincová a Jiří Gabriel, Praha, Masarykův ústav AV ČR 2000.
- Masaryk, T. G.: „Moderní názor na ženu“, in: F. F. Plamínková (ed.) *Masaryk a ženy*, I, s. 61–69.
- Masaryk, T. G.: *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*, II, 7. vyd, Praha, Čin 1948.
- Masaryk, T. G.: *Problém malého národa*, Kroměříž 1937.
- Masaryk, T. G.: *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*, Praha, Orbis a Čin 1925.
- Nejedlý, Vojtěch: *Wáclaw*, Praha, Pospíšil 1837.
- Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila*, ed. Bohuslav Havránek a Jiří Daňhelka, 2. vyd., Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1958.
- Nejstarší legendy Přemyslovských Čech*, ed. Oldřich Králík, Praha, Vyšehrad 1969.
- Nietzsche, Bedřich: *Zrození tragédie*, přel. Otokar Fischer, Praha, Srdce 1923.
- Nietzsche, Friedrich: *Antikrist*, přel. Josef Fischer, Praha, Srdce 1929.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Jak se staneme – čím jsme*, přel. Arnošt Procházka, Praha, Neumannová 1910.
- Nietzsche, Friedrich: *Genealogie morálky. Polemika*, přel. Věra Koubová, Praha, Aurora 2002.
- Nietzsche, Friedrich: *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, přel. Věra Koubová, Praha, Aurora 1996.
- Nietzsche, Friedrich: „O užitku a škodlivosti historie pro život“, in *Nečasové úvahy*, I, přel. Jan Krejčí, Praha, Mladá fronta 1992.
- Nietzsche, Friedrich: *Soumrak model čili: jak se filosofuje kladivem*, in *Tak pravil Friedrich Nietzsche. Soumrak model. Duševní aristokratismus. O životě a umění*, přel. Alfons Breska, Olomouc, Votobia 2001
- Nietzsche, Friedrich: *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a pro nikoho*, přel. Otokar Fischer, 4. vyd., Praha, Srdce, 1932.

- Novák, Arne: „Jaroslav Hilbert: Falkenštejn“, *Samostatnost* 7, 30. 5. 1903, č. 44, s. 229–230.
- Palacký, František: *Dějiny národu českého w Čechách a w Moravě*, I–1, Praha, Kalve a České Museum 1848.
- Palacký, František: *Dějiny národu českého w Čechách a w Moravě*, IV–1, Praha, Tempský 1857.
- Palacký, František: *Dějiny národu českého w Čechách a w Moravě*, V–1, Praha, Tempský 1865.
- Palacký, František: *Idea státu rakouského*, ed. Zdeněk Tobolka, Praha, J. Otto 1907.
- Palacký, František: „Ohlídka ve staročeském místopisu zvláště krajů již poněmčených, 1845“, *Radhost. Sbíрка spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky*, I, Praha, Tempský 1871, s. 144–175.
- Palacký, František: *Radhost. Sbíрка spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky*, III, Praha, Tempský 1873.
- Pope, Alexander: „Messiah“, in *The Complete Poetical Works*, ed. Henry Walcott Boynton, Boston a New York, Houghton, Mifflin & Co. 1903.
- Pulkava z Radenína, Přibík: *Kronika česká*, in *Prameny dějin českých*, V, ed. Josef Emler a Jan Gebauer, Praha, Nadání Františka Palackého 1893.
- Rádl, Emanuel: „Masaryk a Nietzsche“, in *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha, Grosman a Svoboda 1914, s. 98–128.
- Rowalski, Jean „Kníže“, *Venkov* 3, 12. 6. 1908, č. 137, s. 1–2.
- Rukopisy královédvorský a zelenohorský*, ed. Dalibor Dobiáš, Brno, Host 2010.
- Rutte, Mirko: „Divadlo“, *Moderní revue*, 1910/11, sv. 23, s. 358–362.
- Schauer, Hubert Gordon: „Naše dvě otázky“, *Čas* 1, 20. 12. 1886, č. 1, s. 1–4.
- Schopenhauer, Arthur: „O svobodě vůle“, in *O vůli v přírodě a jiné práce. O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu. O vůli v přírodě. Dva základní problémy etiky*, přel. Milan Váňa, Praha, Academia 2007, s. 337–420.
- Schopenhauer, Arthur: „O základu morálky“, in *O vůli v přírodě a jiné práce.*, s. 421–561.
- Schopenhauer, Arthur: *Svět jako vůle a představa*, I, přel. Milan Váňa, Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 1998.
- Schopenhauer, Arthur: *Svět jako vůle a představa*, II, přel. Milan Váňa, Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 1998.
- Schulzová, Anežka: *Šárka. Zpěvohra o třech dějstvích*, 4. vyd., Praha, Urbánek a synové 1928.

- Sokol, Elgart: „Z brněnské činohry“, *Lidové noviny* 28, 9. 3. 1920, č. 123, s. 10. [podepsáno E. S.; o Zavřelově *Boleslavovi Ukrutném*]
- Suchý, Lotar: *David. Dramatická báseň o třech dějstvích*, in *Výbor z dramatického díla. David. Červánky svobody. Hrstka věrných. Hamilton a společnost*, ed. Jiří Hájek, Praha, Orbis 1953.
- Svobodová, Růžena: „Svatý Václav“, *Česká kultura* 1, 1912/13, č. 5., s. 151–152.
- Šalda, František Xaver: „Arno Dvořák: Kníže“, in *Kritické projevy 7. 1908–1909. Soubor díla F. X. Šaldy*, 16, ed. Karel Dvořák, Praha, Československý spisovatel 1953, s. 89–91
- Šalda, František Xaver: „Národní divadlo: Arno Dvořák Kníže“, in *Kritické projevy 7*, s. 190–195.
- Theer, Otakar: „Arnošt Dvořák: Kníže“, *Česká revue* 1, 1907/08, č. 9, s. 573–574.
- Theer, Otakar: „Činohra v Národním divadle“, *Česká revue* 6, 1902/03, č. 9, s. 849–852. [o Hilbertově *Falkenštejnovi*]
- Theer, Otakar „Národní divadlo“, *Česká revue* 1, 1907/08, č. 2., s. 123–125. [O Dykové *Poslu*]
- Tille, Václav: „Dramatické umění. Lothar Suchý: David“, *Národní listy* 51, 24. 3. 1911, č. 83, s. 1. [podepsáno T.]
- Tille, Václav: „Dramatické umění. Svatý Václav“, *Národní listy* 52, 24. 11. 1912, č. 325, s. 2–3. [podepsáno T.]
- Tyl, Josef Kajetán: *Krvavé křtiny čili Drahomíra a její synové. Romantický obraz z dávných dějin českých ve čtyřech odděleních*, in *Spisy Josefa Kajetána Tyla*, 20, *Historická dramata*, ed. Alois Jedlička, Miroslav Laiske, Mojmír Otruba, František Váhala, Praha, SNKLHU 1954, s. 213–296.
- Vodák, Jindřich: „České evangelium síly“, *Čas* 22, 1908, č. 293, s. 2–4. [podepsáno j.v.; o Dvořákově *Knížeti*]
- Vodák, Jindřich: „Drama Svatováclavské“, *Čas* 26, 24. 11. 1912, č. 326, s. 3–4. [nepodepsáno]
- Vodák, Jindřich: „Jaroslav Hilbert: Vina“, *Literární listy* 17, 1. 10. 1896, č. 22, s. 367–376. [podepsáno jv.]
- Vodák, Jindřich: „Lomovo drama o vůdci“, *Lidové noviny* 25, 14. 2. 1917, č. 43, s. 3–5. [podepsáno jv.]
- Vodák, Jindřich: „Nové drama o Václavu a Boleslavu“, *Venkov* 15, 7. 1. 1920, č. 6, s. 2–3. [podepsáno jv.; o Zavřelově *Boleslavovi Ukrutném*]

Vrchlický, Jaroslav: *Bratři. Historické drama o pěti jednáních*, in *Dramatická díla Jaroslava Vrchlického*, X, Praha, Šimáček 1889.

Vrchlický, Jaroslav: „Šárka“, in *Mythy I-II*, ed. Karel Polák, Praha, Melantrich 1949, s. 9–43. *Vůdcové a tradice. Výbor z F. Palackého, K. Havlíčka, T. G. Masaryka*, ed. Josef Fischer, Praha, Státní nakladatelství 1932.

Weinfurter, Karel: „Naše novinky“, *Národní listy* 48, 24. 7. 1908, č. 202, s. 2. [o Dvořákově *Knížeti*]

Wenzig, Josef: *Libuše. Slavnostní zpěvohra ve třech jednáních*, Praha, Urbánek 1881.

Widukind z Corvey: *Dějiny Sasů*, přel. Jakub Izdný a Kateřina Spurná, Praha, Argo 2016.

Závodský, Artur „Dramatik a kritik. (Vzájemná korespondence Arnošta Dvořáka a F. X. Šaldy)“, in *Otázky divadla a filmu*, III, *Spisy University J. E. Purkyně v Brně*, 183, ed. Artur Závodský, Brno, Universita J. E. Purkyně 1973, s. 233–249.

Zavřel, František: *Boleslav Ukrutný. Tragoedie o třech dějstvích*, Praha, Minařík 1919.

Zavřel, František: *Za živa pohřben. Vlastní životopis*, Praha, Vlast 1942.

Zeyer, Julius: *Vyšehrad. Kruh epických básní*, *Spisy Julia Zeyera*, XXVI, 14. vyd., Praha, Unie 1940.

Literatura

Ambros, Pavel: „Pokání v životě církve“, *Bulletin Jezuité* 27, 2018, č. 1, s. 4–8.

Bidlo, Jaroslav: *Jednota bratrská v prvním vyhnanství 1548–1561*, Praha, Bursík a Kohout 1899.

Bílek, Petr A.: „1908 Mezi uzavřenými binárně opozičními světy a světy smývajícimi své hranice“, in Vladimír Papoušek (a kol.), *Dějiny nové moderny. Česká literatura v letech 1905–1923*, Praha, Academia 2010, s. 126–144.

Boubín, Jaroslav: „Vrcholné dílo středověkého vizionáře“, in Petr Chelčický, *Siet viery*, s. 7–43.

Boubín, Jaroslav: „„Neštítenská“ část Pařížského sborníku spisů Petra Chelčického“, in Petr Chelčický, *Spisy z Pařížského sborníku*, s. 9–50.

Brabec, Jiří: „Jednota a rozpory slovesného díla Viktora Dyka“, *Panství ideologie a moc literatury. Studie, kritiky, portréty (1991–2008)*, ed. Jiří Flaišman a Michal Kosák, Praha, Filip Tomáš – Akropolis 2008, s. 109–116.

Burget, Eduard: „Kolize. Ukrutnost knížete Boleslava“, in *Dramatik na pranýři. Podivný osud spisovatele Františka Zavřela*, Praha, Academia 2017, s. 121–159

Buzková, Pavla: *České drama*, Praha, Melantrich 1932.

- Deutschmann, Peter: *Allegorien des Politischen. Zeitgeschitliche Implikationen des Tschechischen historischen Dramas (1810–1935)*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau 2017.
- Ellman, Richard: *Oscar Wilde*, New York, Vintage Books 1988.
- Eysselt-Klímpély, Karel: *Německé drama let devadesátých na českém jevišti a jeho vliv na drama české*, Praha, vlastním nákladem 1926.
- Heczková, Libuše: *Píšící Minervy. Vybrané kapitoly z dějin české literární kritiky*, Praha, FFUK 2009.
- Hošna, Jiří: *Druhý život svatého Václava*, Praha, ISV 1997.
- Kajpr, Adolf: *Ministerium verbi. Kázání o mši svaté, o posledních věcech člověka a o rozličných aspektech víry*, ed. Vojtěch Novotný, Praha, Karolinum 2017.
- Kant, Immanuel: *Konec všech věcí*, in *Studie k dějinám a politice*, ed. Milan Sobotka a Karel Novotný, přel. Jaromír Loužil, Petra Stehlíková a Karel Novotný, Praha, Oikúmené 2013, s. 155–168.
- Kant, Immanuel: *Kritika soudnosti*, přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel, Praha, Oikúmené 2015.
- Kant, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*, přel. Ladislav Menzel, ed. Marina Barabas a Pavel Kouba, Praha, Oikúmené 2014.
- Konzal, Václav: „Život sv. Václava“, *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce*, 4/II, U–Ž, *Dodatky A–Ř*, ed. Luboš Merhaut, Praha, Academia 2008, s. 1859.
- Kouba, Pavel: *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha, Český spisovatel 1995.
- Lom, Stanislav: *Jaroslav Hilbert. Básníkův profil*, Praha, Česká akademie věd a umění 1947.
- z Loyoly, Ignác: *Duchovní cvičení*, přel. Robert Kunert SJ, Olomouc, Refugium 2017.
- Macek Emanuel: „Vidina řádu“ in, Miloš Marten, *Imprese a řád*, s. 141–146.
- Macura, Vladimír: „Sen o Libuši“, in *Znamení zrodu a české sny*, ed. Kateřina Piorecká, Praha, Academia 2015, s. 319–325.
- Med, Jaroslav: *Viktor Dyk*, Praha, Melantrich 1988.
- Papoušek, Vladimír: „1919 Hroucení euklidovského prostoru („Prázdná židle“), in Vladimír Papoušek (a kol.), *Dějiny nové moderny. Česká literatura v letech 1905–1923*, Praha, Academia 2010, s. 318–331.
- Patočka, Jan: „Kolem Masarykovy filosofie náboženství“, in *Češi, I, Sebrané spisy Jana Patočky*, 12, ed. Karel Palek a Ivan Chvatík, Praha, Oikúmené 2006, s. 366–422.
- Patočka, Jan: „Pokus o českou národní filosofii a jeho nezdar“, in *Češi, I*, s. 341–365.
- Pekař, Josef: „K výročí Lipan“, in *O smyslu českých dějin*, Praha, Rozmluvy 1990, s. 152–156.

- Pekař, Josef: „Svatý Václav“, in *O smyslu českých dějin*, s. 8–62.
- Pražák, Emil: „Kniha o rodu a utrpení sv. knížete Václava“, in *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce, 2/II, K–L, Dodatky A–G*, ed. Vladimír Forst, Praha, Academia 1993, s. 741–742.
- Pynsent, Robert B.: „Amazonská víla a její příbuzné“, in *Ďáblové, ženy a národ. Výbor z úvah o české literatuře*, Praha, Karolinum 2008, s. 31–42
- Pynsent, Robert B.: „Dekadentní národ: Politické názory Arnošta Procházky a Jiřího Karáska ze Lvovic“, in *Ďáblové, ženy a národ*, s. 331–351.
- Pynsent, Robert B.: „Národ, nic a láska (Pokus o Masaryka)“, in *Ďáblové ženy a národ.*, s. 179–200.
- Pynsent, Robert B.: *Pátrání po identitě*, přel. Blanka Hemelíková, Praha, H&H 1996.
- Jonathan Sacks, „Chukat (5773) – Why Was Moses Not Destined To Enter The Land?“. <http://rabbisacks.org/chukat-why-was-moses-not-destined-to-enter-the-land/>
- Sacks, Jonathan: *Lessons in Leadership. A Weekly Reading of the Jewish Bible*, New Milford, CT, Maggid Books a The Orthodox Union 2015.
- Scruton, Roger: *Death–Devoted Heart. Sex and the Sacred in Wagner’s Tristan and Isolde*, New York, Oxford University Press 2004.
- Scruton, Roger: *The Uses of Pessimism And the Danger of False Hope*, London, Atlantic Books, 2010.
- Shall, James V.: „On human dignity and the death penalty“, <https://www.catholicworldreport.com/2018/08/16/on-human-dignity-and-the-death-penalty/>
- Schulz, Ferdinand: *Josef Jungmann*, Praha, Spolek pro vydávání laciných knih českých 1873.
- Siecienski, A, Edward: *The Papacy and the Orthodox. Sources and History of a Debate*, New York, Oxford University Press, 2017.
- Skácelík, František: *Krásná setkání*, ed. Bedřich Slavík, Praha, Vyšehrad 1970.
- Voborník, Jan: *Julius Zeyer*, in *Spisy Julia Zeyera*, XXXV, Praha, Unie 1907.
- Vojtěch, Daniel: „Neviditelný chrám. Paul Claudel v Praze a situace moderny kolem roku 1910“, *Slovo a smysl* 8, 2011, č. 16, s. 47–60.
- Vojtěch, Daniel: „Smích zlých synů: Torzo národa a ironická modernost v tvůrčí dráze Viktora Dyka“, in *Kultura a totalita. Národ*, ed. Ivan Klimeš a Jan Wiendl, Praha, FFUK 2013, s. 301–322.
- Vostrý, Jaroslav a Sílová, Zuzana: *České drama a český hrdina*, Praha, AMU a Kant 2017.

