

## I. Od Klopstocka k Hamannovi

Nový pohled na svět, jenž se ohlašuje u Lessinga, totiž v hlubším smyslu pro historično existenci jednotlivého člověka i lidstva, ústil dosud přece až příliš do spiritualismu a zbožštění jasně, průhledné ideje, do racionalistické eschatologie. Do nově vytušené země se zároveň z jiných oblastí dere i další duchovně-historická vlna.

Toto nové, sbírající se z nejskrytějších zdrojů tvůrčího odporu, se poprvé zhutňuje u Klopstocka. I jeho Mesiáš [*Der Messias*] dosud, jako velká báseň niterného, pietistického protestantismu, zůstává převážně spiritualistický. Setrvává v nezemsky-imateriálním světě duchů a duší, jehož básnická bezprostřednost a naivita jsou samozřejmě přitažlivé, jenž však, ve srovnání s Dantovým ztvárněním transcendentna, zůstává neplasticko-muzikální. Toto „odtěsnění“ však již nemá nic společného se „všeobecností“ osvícenství, tak jako se „všeobecnost“ hudby nedá zaměnit za „všeobecnost“ matematiky. Cit, vroucnost a něžná niternost, z nichž jsou tyto postavy vytvořeny, jim přece propůjčuje určitou existencialitu, i když umenšenou, jistý druh astrální tělesnosti, podobně jako duším z Homérova a Vergiliova podsvětí. Z jemnocitu Klopstockova vnímání již vyrůstá i určité nazírání přírody a situací, jež nechává se takovéto jemné tělesnosti kromě lidského světa účastnit i samotný kosmos. Jeho velké ódy na přírodu i menší přírodní básně ukazují, jak z ryzí, nakupené intenzity povstává tento muzikální tvar. Zachovávali Klopstockův Mesiáš ve své myšlenkové kostře – s výjimkou osvíceneckého vzkříšení kajícího se ďábla

Abbadona – starou křesťanskou eschatologii, kterou potom v 16., 18. a 19. zpěvu se zručnou technikou vplétá do rámce událostí na Golgotě, je přece i zde tím odlišujícím a novým vedení velkých lyrických linií. To také vysvětluje, jak se mohl hymnus na vzkříšení z „Duchovních písní“ (*Geistliche Lieder*) tak překvapivě přirozeně (s připojením jedné sloky) dát začlenit do závěrečné věty Symfonie vzkříšení Gustava Mahlera.<sup>1</sup>

Co bylo u Klopstocka vnitřní přirozeností, to se ovšem v „serafickém básnictví“ mladého Wielanda stalo rychle manýrou. Jeho „Tvář světového soudu“ [*Gesicht von dem Weltgericht*]<sup>2</sup> patří do této až příliš umělé epochy jeho tvorby, která se ve svém měkce rozkošnickém zvuku již ukazuje jako maska úplně jinak uzpůsobeného světa, jenž se zjevil brzy nato. Uriel zvěstuje spícímu světu konec, zjevuje se Kristus, s Ním „tisíckrát tisíc andělů, nejvyšší sféry obyvatel“, pozouny ohlašují vzkříšení. Viníci zde zůstávají nespasitelní. Země se zjasňuje a „prvorozenci dnů“ ji naplňují svým leskem.

Také Jung-Stilling zůstává, navzdory svému silnějšmu sklonu k apokalyipse, v zásadě blíže osvícenství. Jeho magická víra v prozřetelnost, hájená v jeho autobiografii, nerozvíjela ani tak Klopstockův pokorný postoj vůči posledním věcem jako stupňování prorockého sebepocitu. Jeho výklad apokalypsy („Vítězné dějiny křesťanského náboženství“ [*Die Siegesgeschichte der christlichen Religion*]) může již svým názvem doložit nevědomou závislost na tolik nenáviděném osvícenství, třebaže matematicnost Bengelova vypočítávání konce – prohlédnutého již kolem roku 1790 jako chybný výklad – ustupuje před méně určitými výpověďmi. Nikdo nezná hodiny ani dne. Přesto Stilling trvá na blízkém očekávání a v „Šedém muži“ [*Der graue Mann*], „Stesku po domově“ [*Das Heimweh*] (1794) a svém časopise se stává heroldem soudu před chiliastickou říší.

---

1 Míněna je Mahlerova 2. symfonie c moll, nazývaná (nikoli autorem samým) „Auferstehungssinfonie“, a Klopstockova báseň *Die Auferstehung* (pozn. překl.).

2 Anonymně in „Fragmente in der erzählenden Dichtungsart von verschiedenem Inhalte“ usw., Zyrich, verlegens Conr. Orell u. Comp., 1755.

Ve snaze o rozšíření zorného pole pietismu jde svorně se Stillingem Lavater. I on trval, s ostrostí srovnatelnou pouze s Hamanem, na nadpozemskosti eschatologie, nezakládal ji na ničem jiném než na osobě Krista, jejím utrpením a jejím vzkříšení. Jakkoli ho poutala apokalypsa, zřekl se všeho racionalistického výkladu, ba věřil, jak psal Bengelovu žáku Hasenkampovi, že Bengel „křesťanství uškodil více než Semler a Teller“. Avšak jeho zbožnost, jež hledá osobní, čas překonávající kontakt s Kristem, jde spíše magicky než mysticky stále více cestami zázračného vyslyšení modliteb a okultismu. Lavater se tak, jak přesvědčivě ukázal Unger,<sup>3</sup> stává bezprostředním předchůdcem docela jiné eschatologie, než byla ta jeho: magické apokalyptiky Novalise, který Lavaterovy spisy dobře znal. Když například vznese otázku: „Nemohlo spočívat v Božím plánu, že otevře novou epochu svých bezprostředních zjevení?“, objeví se nám cesty přechodu rázem před očima. Jeho budoucí působení se zakládalo na takovýchto větách, ne na obširné parafrázi Apokalypsy v hexametrech „Ježíš Mesiáš, budoucnost Pána“ [*Jesus Messias, die Zukunft des Herrn*] (1780), kterou zveřejnil proti právě vydanému Herderovu dílu „Maran Atha, kniha o budoucnosti Pána“ [*Maran Atha, das Buch von der Zukunft des Herrn*] (1779).

Jeden tehdy nezveřejněný zlomek eschatologického eposu, „Budoucnost“ [*Die Zukunft*] hraběte F. L. Stolberga,<sup>4</sup> umělecky téměř bezcenný, mezitím ukazuje jinou linii působení, která vychází od Lessinga a Klopstocka. Pokud Lessing svou historizací uvolnil plnost obrazů apokalypsy od bezprostřední dogmatické základny, ozdobil Klopstock eschatologické zpěvy svého Mesiáše množstvím volně smyšlených jednotlivých period, které uvozují svěbytnou obměnu eschatologické mystiky na starodogmatické základně. Obojí podporuje zesvěbytnění mytična vůbec jakožto v sobě spočívajícího, obrazného, esteticko-symbolicky význačného obsahu. V tomto smyslu se u Stolberga stává obrazová a motivická plnost apokalypsy symbolicky přenositelnou na čistě světskou eschatologii: duchovně-politické osvobození lidstva skrze náboženství, umění, sociální svobodu. Tím je učiněn krok nejen nad Bengela, nýbrž

---

3 Herder, Novalis und Kleist, s. 166.

4 Fragment in 5 Gesängen, ed. Otto Hartwig in Schnorrs Archiv für Literaturgeschichte, sv. XIII, 1885.

i nad Stillinga. Místo aby byla apokalypsa mírou dějin, je dějinami poměřována. Toto snažení je však, ačkoli trvá i nadále, opět zabudováno i do hlubšího, metafyzického, ne čistě sekulárního chápání dějin. Obrat tímto směrem se nazývá Bouře a vzdor.

Již něžný či bouřící cit Klopstockův byl uvolněním existenciality ve smyslu osvobození subjektivity z pout „všeobecné“ pravdy. Toto uvolnění postupuje konsekventně dál k povznesení, ba zbožštění této subjektivity v její ryzí pohybuující se niternosti. Neotevívá se v ní jen vnitřní prostor nezměrných dimenzí, který byl dlouho zasypán, nýbrž tento prostor je sám naplněn neviditelnou vichřicí, která vane, kudy chce, iracionálním praděním, jež nedovede uchopit žádné objektivní dějepisectví a jež je v hlubším pohledu pra-dějiny, tzn. mírou světových dějin. Schéma abstraktního vývoje (úměrně stupňům stáří „všeobecného“ člověka) jakožto předznamenání historie ustupuje schématu konkrétního, jedinečného „originálního génia“. Niternost je prvodějinným děním, bytí proto musí v jádru být subjektivními dějinami. Tak se začíná, z nové strany, uzavírat zhoubný zlom mezi axiologickou eschatologií jakožto čistě staticky nedějinnou (v symbolu Robinsona) a mezi teleologickou eschatologií coby čistě dynamicky světodějnou. V nesmírném rytmu nové duše, v jejím nástupu a Zjevení, leží klíč k mocným rytům apokalypsy. Existence se stává apokalypsou duše.

Na výšině, již tento světový pocit v existenciálně-filosofickém přehledu ovládá, stojí Hamannova idea bytí jako subjektivně-dějinné apokalypsy, v ostré frontě proti teoretické pravdě osvícenství, která jednodimenzionálně ustrnuje v říši všeobecné pravdy. Myšlení samo však je, jak Hamann říká, „nejnahodilejším a nejabstraktnějším modem naší existence“<sup>5</sup> a spočívá na bázi, které náleží hluboká a bohatá pravda. „Jsou-li nám skryty naše kosti, protože jsme vytvořeni ve skrytu, protože jsme utvářeni dole v zemi; o kolik víc se vytvářejí ve skrytu naše pojmy a mohou být pojímány jako údy našeho rozumu.“<sup>6</sup> Pravda je nekonečná mnohost, kvalitativně-barvitá šíře existence: „Když vládne *jedna* pravda (volá na racionalisty) tak jako Slunce, pak je to den. Vidíte-li namísto této jediné tolik pravd jako písku na břehu moře, potom zase malé

---

5 Zweifel u. Einfälle (1776).

6 Sokratische Denkwürdigkeiten, I.

světlo, jež celý ten zástup sluncí předčí, pak je to noc, do níž se zamilovávají básníci a zloději.“<sup>7</sup> Je-li však tato hloubka existence pravdou, pak nevzchází v pojmu, pak není její „andělská řeč“<sup>8</sup> ničím pro lidi, kteří tuto dimenzi existence umějí naznačit jen *nepřímo*, v obraze, podobenství, mýtu. Třetí dimenze se musí v té druhé dát vytušit. „Demonstrovat pravdy a lži ad oculum et unguem není mou věcí. U mne je řeč o vichřicích, jež slyšíme hučet, aniž bychom je mohli vidět jinak než v účincích, a jež vládnu ve vzduchu, aniž bychom mohli prstem ukázat jejich podobu, začátek a konec.“ Proto je vlastním Hamannovým vůdcem, tak jako později Kierkegaardovým, Sókratés, který „své spoluobčany lákal z labyrintů jejich učených sofistů k pravdě, jež spočívá ve skrytu, k tajné moudrosti, ke službě neznámému Bohu“.<sup>9</sup> Sókratés je géniem existence, a tudíž nepřímosti. Jeho povolání „se shoduje s tím mým v tom, že jsem se analogickým způsobem snažil znesvětit a zevšednit určitou vyšší svátost“<sup>10</sup> – svátost bohyně Rozumu. Něco vyššího: Protože si nárokuje plnou pravdu nad rámec křesťanského Zjevení. To totiž není ničím jiným než apokalypsou pravdy naší existence skrze nejvyšší existenci, tak jako ona znamená apokalypsu pravdy jejího „abstraktního a nahodilého modu“ (která takovouto existenci hlouběji zahaluje). „Všechna náboženství [mají] vztah k víře v jedinou, svébytnou a živoucí pravdu ..., jež, jsouc *totožná s naší existencí*, musí být starší než náš rozum, a proto nemůže být poznána z geneze našeho rozumu, nýbrž jen z bezprostředního Zjevení existence. Protože náš rozum čerpá látku svých pojmů pouze z vnějších vztahů viditelných, smyslových nestálých věcí, aby je utvářel podle formy jejich vnitřní povahy ..., spočívá základ náboženství v naší *celé existenci*.“<sup>11</sup> Odtud paradox: Rozum, zdánlivě tak duchovní, je připoután ke smyslovosti, a existence, totiž celek smyslové přirozenosti, smyslové překračuje, *protože* je existenciální pravdou. Existenciální pravda je řečí bytí, logem, a s tím apokalypsou vnitřní propasti. Ne řečí, jež se dá rozpustit do pojmu, protože pojem

---

7 Aesthetica in nuce.

8 Tamtéž.

9 Sokr. D., II.

10 F. C. v. Moserovi, 1773.

11 Zweifel und Einfälle.

je méně než logos, nic „čistého“, protože to „čisté“, čeho člověk ve své existenci dosahuje, je méně než se smyslovostí a vášní smísená „nečistota“ jeho totálního logu. Jen v této nečistotě neporušitelného celku smyslovosti a duchovnosti člověka je člověk sám obrazem nejvyšší existence. Základním slovem proto musí být *analogie*, a „tato analogie člověka ke Stvořiteli uděluje všem tvorům jejich obsah a ráz“. <sup>12</sup> Tento paradox, že nečisté je „čistější“ než čisté, paradox každého symbolu a mýtu, všeho mluvení i samotného stvoření, je Hamannovým jediným, nevycherpatelným problémem: „Tuto morkovou kost hryžu a budu ji hryzat až do smrti. Dosud pro mne nad touto hlubinou přetrvává tma; stále ještě čekám na apokalyptického anděla s klíčem k této propasti.“ <sup>13</sup> Jde tedy o vyšší střed, o střed mezi idejí a smyslovostí (zástupy názorů do tvrze čistého rozmyslu – a zástupy pojmů do nejhlubší propasti nejcitelnější smyslovosti... na žebříku, o jakém se žádnému spáči ani nesnilo), <sup>14</sup> ale o střed, který je ve vyšším a hlubším smyslu pouze dynamikou *mezi* oběma, který je uvolněním existenciální intenzity: „smysly a vášně“. Proto je vlastní hlubinnou dimenzí existence energie, je-li subjektivní, pak hloubka duše; proto se svět dovršuje v člověku. „Stvoření dějiště se však vztahuje ke stvoření člověka jako epické básnictví k básnictví dramatickému. K prvému došlo slovem; k druhému jednáním.“ Avšak činem, který je pouze hloubkou Boží řeči samotné. Neboť když se hlubina duše apokalypticky otevírá, zaznívá v ní samotné praslovo, božský logos. Vnitřní, subjektivní analogie (ἀναλογία νοήσεως oproti ἀναλογία νοήματος) nechává pohnutost duševních sil stát se živoucím podobenstvím a vyzářováním nejvyšší existenciální dynamiky, řeči Boha *v bytí*. *Tak* se stává hlubina duše logem, jako analogie v dia-logu mezi Božím a lidským slovem, který plodí pradějiny. „Mluv, ať tě vidím! – – Toto přání bylo naplněno Stvořením, které je řečí tvora k tvorů“, v duši však „vlastně ničím jiným než ukazovákem skrytého člověka v nás“. <sup>15</sup> „Bázeň vůči slovu v jeho srdci, jehož zvuku si vždycky všímal“, <sup>16</sup> učinila Sókrata

---

12 Aesthetica in nuce.

13 Herderovi, 1784.

14 Metakritik, 1784.

15 Aesthetica in nuce.

16 Sokr. D., III.

filosofem existence, neboť svědčí o jeho vědění o vždy jedinečném, a tudíž zázračném charakteru existence. „Všechny zázraky jsou každodenními událostmi, každou hodinu se opakujícími zkušenostmi života v Bohu“,<sup>17</sup> „ano, vyznávám, že toto slovo Boží koná na duši zbožného křesťana, ať je prostý, anebo učený, právě tak velké zázraky, jako jsou ty, o nichž se vypráví v [bibli]“.<sup>18</sup> Co se vypravuje, dějiny světa jakožto dějiny spásy, jako Boží řeč k lidem, je pouze subjektivní proces ve velkém. Existence je rozpomínáním na dějiny spásy, ty jsou sumou existence. „Poznal jsem v dějinách židovského národa své vlastní zločiny, četl jsem svůj vlastní životopis a děkoval Bohu za jeho shovívavost.“<sup>19</sup> – Na tento základ, na nějž staví dějiny světa, samotný Hamann neuvedl žádnou stavbu. Jej se dotýká pouze samotná subjektivita, jak to ve své velké eseji o Hamannovi významně vykládá Hegel. Syntézu svého principu s univerzální historií osvěcenství přenechal Hamann svému příteli Herderovi.

On sám žije uvnitř ontologického dialogu jakožto nepřetržitého tajemství lásky: „Pokud tedy božské psaní volí i pošetilosti – mělkosti – nešlechtnosti, aby zahanbilo sílu a ingenuitu všech profánních skribentů: potom je třeba osvěcených, nadšených, horlivostí vyzbrojených očí přítele, důvěrníka a milovníka k tomu, aby se v tomto přestrojení daly rozpoznat paprsky nebeské nádhery.“<sup>20</sup> Janova Apokalypsa je „temná“ pouze proto, že sahá ze sféry dvojdimenzionálně-objektivního do hloubky subjektivity, a má tak za předmět světlé tajemství jí samotné, které je poznatelné pouze pro ni: „Ve Vaší teorii,“ píše Hamann Herderovi, „je obsaženo, co mám na mysli, totiž že naplnění knihy není nic jiného než figura vyššího naplnění. Tudíž není možný výklad podle litery, a historická aproximace může ducha a smysl rozkrýt jenom z poloviny. Zbytek zůstává stále prorocký, duchovní a heterogenní pro všechny dějiny, tak jako to, co neviděl žádný zrak a neslyšel žádný sluch, co nemůže vstoupit do srdce žádného člověka.“<sup>21</sup>

---

17 Bibl. Betrachtungen, 1758.

18 Lebenslauf.

19 Tamtéž.

20 Kleeblatt hellenistischer Briefe, 1759.

21 Herderovi, 1780.

Tak se také stává zřejmým, že pro Hamanna, myslitele konkrétních, nikoli „možných“ světů, přechází ontologické „Zjevení“ bez dalšího do Zjevení dějin spásy, které je pouze jeho konkrétní podobou. Pak se pro něj ale i formální neřešitelnost podobenství, řeči jakožto zahalení i odhalení, musí dát bezprostředně prohlédnout až po nejkonkrétnější tajemství Krista, po středobod Stvoření: jeho posledního „vyprázdnění“ ve smrti a „transparentnosti Boha“ ve vzkříšení. V „knize Stvoření“, ne teprve v bibli, slyší: „ve všech jeden tón nezměrné výše a hloubky! Důkaz toho nejnádhernějšího majestátu a nejúplnějšího vyprázdnění! Zázrak takového nekonečného klidu, jenž činí Boha totožným s nicotou, že člověk musí kvůli svému svědomí zapřít Jeho existenci nebo být dobyt看em; zároveň ale i tak nekonečné síly, jež naplňuje všechno ve všem, že před Jeho nejrůznější činností se nelze zachránit.“<sup>22</sup> Ne teprve v otrocké podobě slova jakožto „Písma svatého“ (což je takřka rozpor!), již v řeči Stvoření obdivuje Hamann Boží „pokoru“,<sup>23</sup> která dlouho před Golgotou učinila zákon morie,<sup>24</sup> bloudství (Hamann píše toto slovo velkými písmeny), zákonem světa. „Patří k jednotě božského Zjevení, že Boží duch Se lidským perem svatých mužů, kteří Jím byli vedeni, právě tak ponižuje a vyjadřuje Svůj majestát, jako to činí Boží syn svou otrockou postavou a jako je dílem nejvyšší pokory i celé Stvoření. Pouhý obdiv k jediné moudrosti Boha v přírodě je snad podobnou urážkou jako potupa,<sup>25</sup> které se dostává rozumnému muži, jehož hodnotu lůza posuzuje podle jeho šatů.“<sup>26</sup> Toto zjevení Boží pokory je však jako takové zjevením Jeho nádhery, a *existenciální* poznání této pokory – sebevyprázdnění stvořené bytosti, jejíž stvoření bylo dílem Boží pokory – je pozvednutím zraku k této glorii. „Pojem nejvyšší bytosti svedl učence také k omylům a předsudkům, které jsou stejně silné a zhoubné jako představy, jež si Židé činili o Mesiáši s obrazem monarchy. „Já však

---

22 Aesthetica in nuce.

23 Lindnerovi, 1759.

24 V řečtině *μωρία*, znamenající totéž co v němčině *Torheit*, tzn. bláznovství, bloudství (pozn. překl.).

25 Hamann píše: „s potupou“.

26 Kleeblatt atd.



jsm červ, a ne člověk<sup>27</sup>: Tyto pocity korunovaného žalmisty se zdají být *jediným ukazatelem pro dosažení hledaného pojmu o majestátu existence*. Poznávací znamení Zjevení by se proto neměla srovnávat s typem pomazaného metafyzického bůžka, nýbrž s velikým tajemstvím slova, jež se stalo tělem.<sup>28</sup> Eschatologicky vyjádřeno: „Cestu k sebezbožštění nám neotevívá nic jiného než pekelná cesta sebepoznání.“

Hamannova eschatologie také zcela nese rysy dvojí rytmiky symbolu. Je axiologickým pohybem do hloubky, ale kvůli skrytosti Boží řeči tady dole jen pohybem víry: „až do úplného odhalení a apokalypsy tajemství, které je na počátku skryto a předmětem víry, v plnosti zrění z očí do očí“. Avšak pohybem, jenž na cestě k něčemu vždy zůstává i upadáním do bezmoci, a to dokonce do strachu: „Tento strach ve světě je jediným důkazem naší heterogenity. Neboť kdyby nám nic nechybělo ..., nezachvátil by nás žádný stesk po domově. Tento impertinentní neklid, tato posvátná hypochondrie je možná ohněm, jímž budeme muset solit obětní zvíř a chránit ji před hnilobou probíhajícího věku.“ V Hamannově eschatologii tak bezpochyby spočívá mocné puzení ke konci, telos, jenž se strachem a touhou dostává ven z úžiny a paradoxnosti axiologického vztahu k věčnosti.

Dále v pozadí však leží ještě něco jiného, co teprve vyznačuje *celého* Hamanna. Je-li analogická struktura či (což je totéž) symbolismus všeho poslední skutečností, v níž se teprve stává viditelným i to poslední z Boha jako Jeho „pokora“, stává se tento rytmus završení ve vyprázdnění, majestátu v pokoře, průhlednosti ve znamení, tzn. pohyb lidské skutečnosti, posledním *středem* mezi (a tedy nad) Bohem a světem: „Všechno božské je však také lidské; protože člověk nemůže ani trpět, ani působit jinak než podle analogie své přirozenosti, ať je natolik jednoduchým či složeným strojem, jak chce. Toto communicatio božských a lidských idiomatum je základním zákonem a hlavním klíčem všeho našeho poznání a celého viditelného světa.“<sup>29</sup> Tady se ukazuje základ „Bouře a vzdoru“ v Hamannovi:

---

27 Ž 22, 7 (pozn. překl.).

28 Königsbergische Zeitung, 1764.

29 Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung über d. göttl. und menschl. Ursprung der Sprache, 1772.

„Smysly a vášně“ jakožto rozšiřování a šíře vnitřního prostoru nejsou vposled prostředkem a cestou, nýbrž éterem a vzduchem dialogu mezi Bohem a člověkem. Hamann se opájí tajemnou skutečností symbolického bytí: „Čím byl Homér starým sofistům, tím pro mě byly svaté knihy, z jejichž zdroje jsem se možná napájel až do nezřízenosti.“<sup>30</sup> Symbol mu je už „plností“: „Celé mé křesťanství [je] *zálibou ve znacích* ... Tady je hojnost pro hlad i žízeň – hojnost, která nemá jen stín budoucích dober jako zákon, nýbrž αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, nakolik mohou být, jsou-li znázorněny pomocí zrcadla v hádance, učiněny přítomnými a názornými; neboť τέλειον leží mimo.“<sup>31</sup> Teleion leží mimo, jistě, je však zakoušen již v zálibě ve znacích. Prožitek transcendentního blaha je udržován ve své imanenci. Tato prožitková skutečnost kontaktu s Bohem silně promlouvá z Hamannovy autobiografie, totiž ona „útěcha“, jež Hamanna zaplavovala a „jejíž zdroj nemohu připsat sobě samému ... Jsem polekán její přemírou.“ A tak se Hamannova hluboká křesťanskost tiše přeměňuje v dionýstvi, tajemství slova v eleusínství: „Neodvažujte se tedy do metafyziky krásných umění, aniž byste byli hotovi s orgiemi a eleusínskými tajemstvími. Smysly však jsou Ceres, a vášně jsou Bakchus; – staří pěstovali krásné přírody ...“<sup>32</sup>

## II. Herder a vnitřní prostor světa

Existenciální apokalyptika Bouře a vzdoru je vůči duchovní, deisticky zklidněné eschatologii osvícenství ostrou antitezí. K vytvoření syntézy musel být povolán duch, jenž celý obrat k existenci sám zahájil, chtěl však existenci pojímat přece a právě v její světodějné-empirické šíři: Herder.<sup>33</sup> Existence jakožto dějiny, jak ji pochopil Hamann, je pro něj plností vši dějinné existence, je lidstvem, „humanitou“; ne však existencí abstraktně-zákonitou, nýbrž vždy

---

30 Jacobimu, 1784.

31 Lavaterovi, 1778.

32 Aesthetica in nuce.

33 Herders sämtl. Werke, ed. Suphan, Berlin. – R. Unger: Herder, Novalis und Kleist. (Dtsch. Forschungen, ed. Panzer a Petersen, sv. 9, 1922).

konkrétní, a tudíž znázorňující se v mýtech, nikoli v naukách. Proto se pro Herdera Hamannova existenciální pradějinnost bytí ihned proměňuje v časové pradějiny, věčný vznik z božských zdrojů ve vznik pradávny. Dochází k návratu za bardovskou primitivitu Klopstocka a minnesängerovský středověk Bodmerův ke Genezi, Védám, Eddě, za apriorně zkonstruovaný prastav Rousseauův k věcně-historicky znázornitelnému patriarchátu. Tady bylo metodicky sjednoceno obojí: osvětlené objektivní zkoumání věcí s entuziastickým výkladem mýtů, neboť samotný objekt se podával zároveň jako dějinný dokument a jako mýtus. Herder proto také může žádat obojí: „v hypotézách svobodného ducha“, jenž „může tak jako Stvořitel našeho rodu nebo jako génius Země vidět nestranně a soudit bez vášní“,<sup>34</sup> i milující a nadšený smysl, který se starostlivě ujímá každé konkrétní dějinné postavy.

Tím je tedy nejprve zapuzeno abstraktní vývojové schéma ve prospěch relativismu dějinných forem. „Každá lidská dokonalost [je] národní, sekulární a nejpřesněji viděno individuální.“<sup>35</sup> Z toho vyplývá stupňovitá říše morfologických forem: neopakovatelný jednotlivý člověk, neopakovatelný národ, neopakovatelný kulturní okruh: postavy, které vyrůstají jedna přes druhou, aniž by se ta nižší ztrácela v abstraktnu. Každá je duchovně-látkovým celkem, mýtem, organismem.

I v časovém sledu je však celek dějin tvarem smyslu, a pro morfologický, přehlížející pohled je čitelný i v posloupnosti jako symbol. To tak ovšem znamená i pokrok, teleologii, nicméně ne směrem k nějakému abstraktně-zákonitému všeobecnému člověku, nýbrž k plnému, smyslem nabitému tvaru „člověka“, „humanity“, která si přivtěluje všechny časově dřívější tvary. „Jeden den učil jiný, jedno století učilo století jiné: tradice se stala bohatší ... Ať už je v té obrovské sněhové kouli, kterou nám časy přivalily, tolik neřádu, tolik zmatku, kolik chce“;<sup>36</sup> všechno se vposled přece integruje do harmonie konkrétního obrazu člověka. V tomto plném přivtělení všeho minulého spočívá to nové oproti osvícenské ideji pokroku, která byla ovládána pouze ideálem budoucnosti.

---

34 Werke sv. 14, s. 85.

35 Sv. 5, s. 505.

36 Sv. 14, s. 237 („Ideen“, III).