

Paradox: matka či primární narcismus?

Pokud o ženě není možno říci, čím je (bez rizika, že se tak zruší její rozdílnost), možná by tomu bylo jinak v případě matky, neboť se jedná o jedinou funkci „druhého pohlaví“, které můžeme s jistotou připsat existenci. Nicméně i zde jsme lapeni do určitého paradoxu. – Především žijeme v civilizaci, v níž je *posvěcené* (náboženské nebo laické) zobrazení ženství vstřebáno do mateřství. Když se ovšem na celou věc podíváme podrobněji, toto mateřství je *fantasma* jakéhosi ztraceného kontinentu, vyživované dospělým mužem nebo ženou: navíc se nejedná ani tak o idealizovanou archaickou matku, jako o idealizaci vztahu, jenž nás s touto nelokalizovatelnou instancí spojuje – o idealizaci primárního narcismu. Nuže, když feminismus požaduje novou reprezentaci ženství, identifikuje, jak se zdá, mateřství s tímto idealizovaným nedoplněním, a protože odmítá obraz a jeho zneužívání, vyhýbá se skutečné zkušenosti, kterou toto fantasma zakrývá. Výsledek? – Popření či zamítnutí mateřství ze strany jistých avantgardních feministických proudů. Anebo přijetí – vědomé nebo nevědomé – jeho tradičních reprezentací ze strany „širokých mas“ tvořených muži i ženami.

Křesťanství je dozajista nejrafinovanější symbolickou konstrukcí, v jejímž rámci se ženství – v té míře, v jaké jí prosvítá, a prosvítá jí neustále – ukrývá do *Mateřství*.¹ „Mateřstvím“ nazvěme onen ambivalentní princip, tkvící na jedné straně ve druhu a na straně druhé – v katastrofě identity, díky níž se Vlastní jméno propadá do nepojmenovatelná, které si představujeme jako nepojmenovatelnost ženství, neřeči či těla. Proto je Kristus, tento Syn člověka, celkem vzato „lid-

ský“ pouze skrze svou matku: jako by kristovský nebo křesťanský humanismus mohl být jen určitým maternalismem (právě toho se ostatně svým esoterismem neustále dovolávají jisté laicizující proudy, spadající do okruhu jeho působnosti). Lidství Panny Marie ovšem není vždy evidentní, a uvidíme, jakým způsobem se Marie – například tím, že je uchráněna hříchu – odlišuje od lidského rodu. Nejintenzivnější zjevení Boha, jakým je mystika, se však souběžně s tím předkládá jen tomu, kdo si přisvojí „mateřství“. Svatý Augustin, svatý Bernard, mistr Eckhart, abychom citovali jen některé, se shlížejí v roli neposkrvrněných nevěst Boha otce, pokud – tak jako u svatého Bernarda – jejich rty přímo nepřijímají kapky panenského mléka. Nenucenost ve vztahu k oblasti mateřství se potom stává pilířem, na němž se buduje láska k Bohu, a to tak, že mystikové, tito „šťastní Schreberové“ (Sollers), bizarním svitem ozařují psychot-

FLASH – okamžik času či bezčasého snu; nezměrně nafouklé atomy určitého pouta, vize, chvění, dosud beztvareho, nepojmenovatelného embrya. Epifanie. Fotografie toho, co není dosud viditelné a nad čím řeč nevyhnutelně přelétává ve velké výšce a narázkovitě. Slova vždy příliš vzdálená, příliš abstraktní na toto podpovrchové vření vteřin, vytvářejících záhyby nepředstavitelných prostorů. Psát o nich je zkouškou diskursu, stejnou zkouškou, jakou je láska. Milovat je pro ženu totéž jako psát. Smích. Nemožnost. Flash osvětlující nepojmenovatelnost, tkaniva abstrakcí, která je třeba roztrhnout. Ať si tělo konečně troufne vyjít ze svého úkrytu, ať se odváží smyslu pod závojem slov. Ať se slovo stane tělem. FLESH JAKO SLOVESO. Od jednoho k druhému, věčně, rozkouskované vize, metafory neviditelného.

kou ránu moderní doby: ta se vyjevuje jako určitá neschopnost modernistických kódů ochočit si mateřství, tedy jako primární narcismus. Jejich soudobé repliky jsou zřídkavé a „literární“, ale vždy tak trochu orientální, neřkuli tragické: Henry Miller, který o sobě říká, že je těhotný, Antonin Artaud, který si sám sebe představuje jako „své dcery“ nebo „svou matku“... Ortodoxní odnož křesťanství bude zlatými ústy Jana Chrysostoma (mezi jinými) posvěcovat tuto přechodnou funkci Mateřství tím, že bude o Panně mluvit jako o „poutu“, „prostředí“ či „intervalu“, čímž otevře cestu pro její více či méně kacířské ztotožňování s Duchem svatým.

Bylo by toto vstřebání ženskosti do Mateřství, jež je charakteristické pro četné civilizace, ovšem křesťanství jej svým způsobem dovede do krajnosti, prostě mužským přisvojením Mateřství, které (podle hypotézy, kterou bereme za svou) tedy není ničím jiným než fantasmatem zakrývajícím primární narcismus? Anebo bychom v něm snad, z jiného hlediska, mohli vidět mechanismus záhadné sublimace? Mechanismus mužské sublimace, to možná, ale tak jako tak sublimace, je-li pravda, že podle Freuda, vytvářejícího si představu o Leonardovi, a dokonce i pro Leonarda samého je ochočení této ekonomie (ekonomie Mateřství či primárního narcismu) podmínkou umělecké, literární či výtvarné realizace?

V této perspektivě ovšem mezi jinými zůstávají bez odpovědi dvě otázky. — Čím je reprezentace Mateřství obecně a křesťanská, panenská reprezentace Mateřství zvláště, tedy reprezentace tisící sociální úzkost a naplňující bytost mužského pohlaví, uspokojující také pro ženu, aby se tak mohla utvořit shoda pohlaví bez ohledu a navzdory jejich flagrantní neslučitelnosti a neutuchající válce? V jakém smyslu toto Mateřství nepřihlíží k tomu, co by o něm řekla nebo co by od něj chtěla žena, takže když se v současné době ženy ujmou řeči, jejich nespokojenost se v zásadě vztahuje na početí a mateřství? Necháme-li stranou sociálně politické požadavky,

dovádí tohle všechno onu slavnou „nespokojenost v kultuře“ až k bodu, před kterým Freud uhýbal: k nespokojenosti druhu.

Triumf nevědomí v monoteismu

Zdalo by se, že v případě Marie je atribut „panna“ překladovou chybou, neboť překladatel nahradil semitský termín označující společensko-právní statut neprovdané mladé ženy řeckým termínem *parthenos*, specifickým naproti tomu fyziologický a psychologický stav, totiž panenství. Můžeme z toho vyčíst onu indoevropskou fascinaci (jak ji analyzoval Dumézil) panenskou dívkou coby deponitářem otcovské moci; můžeme v tom rovněž vidět ambivalentní zažehnávání — pomocí přepjaté spiritualizace — bohyně-matky a s ní souvisejícího matriarchátu, jemuž se řecká kultura i židovský monoteismus zuby nehty bránily. Stále však platí, že západní křesťanství tuto „chybu překladu“ rozvíjí, že do ní promítá vlastní fantasmata a že z ní vytváří jednu z nejpůsobivějších imaginárních konstrukcí, jakou dějiny civilizací poznaly.

Dějiny panenského kultu v křesťanství jsou ve skutečnosti navršování víry, jejíž kořeny jsou pohanské, na oficiální církevní dogmata a občas i proti nim. Je pravda, že existenci Marie postulují již Evangelia. Neposkvrněné početí Kristovy matky však naznačují jen velmi diskrétně, o samotném Mariině příběhu neříkají nic a jen zřídkakdy ji zmiňují po boku syna nebo v souvislosti s jeho ukřižováním. Matouš, I, 20 („... anděl Páně ve snách ukázal se jemu, řka: Jozefe synu Davidův, neboj se přijíti manželky své, nebo což v ní jest počato, z Ducha svatého jest.“) a Lukáš, I, 34 („I řekla Maria andělu: kterak se to stane, poněvadž já muže nepoznávám?“) takto otevírají bránu — bránu ostatně úzkou, jež se však záhy rozšíří díky zásahům apokryfních textů — pro oplodnění bez sexuality, v souladu s nímž žena, uchráněná mužského zása-

hu, sama počne dítě se „třetí osobou“, s osobou-neosobou, s Duchem. V těch nečetných chvílích, kdy se Ježíšova matka objeví v Evangeliích, se dává na vědomí, že synovský vztah nepochází z těla, nýbrž ze jména, anebo, jinými slovy, že veškerá případná matrilinárta je popřena a přetrvává pouze symbolické pouto. Tak například Lukáš, 2, 48-49 („I řekla matka jeho k němu: Synu, proč jsi nám tak učinil? Aj, otec tvůj a já s bolestí hledali jsme tebe. I řekl jim: Co, že jste mě hledali? Zdaliž jste nevěděli, že v těch věcech, kteréž jsou Otce mého, musím já býti?“), ale také Jan, 2, 3-4 („... řekla Ježíšova matka jemu: Vína nemají. Dí jí Ježíš: Co mně a tobě ženo? Ještě nepřišla hodina má.“) a 19, 26-27 („Tedy Ježíš uzřev matku, a učedníka tu stojícího, kteréhož miloval, řekl matce své: Ženo aj, syn tvůj. Potom řekl učedníkovi: Aj matka tvá. A od té hodiny přijal jí učedník ten k sobě.“).

Na základě tohoto programového materiálu, který nicméně zůstává chudý, se rozbují určité neodolatelné imaginárno, jež se v zásadě bude ubírat třemi směry. Na jedné straně se bude jednat o homologizaci Matky a Syna, přičemž se bude rozvíjet téma neposkvrněného početí a vynalézat Mariina biografie, analogická biografii Ježíšově, a o to, uchránit ji smrti tím, že bude takto uchráněna hříchu: Mariin odchod nabude podoby Zesnutí a Nanebevzetí. Dále půjde o to, dodat jí vznešenosti, dát jí moc, která, byť uplatňována na onom světě, není o nic méně politická, neboť Marie bude prohlášena za královnu, nadána atributy a rekvizitami královského statutu a souběžně s tím vyhlášena za Matku božské instituce zde na zemi, totiž církve. A konečně Mariin vztah i vztah k Marii bude odhalen jako prototyp vztahu láskyplného a za tímto účelem bude sledovat dva základní aspekty lásky v západním světě: lásku kurtoazní a lásku k dítěti, čímž obsáhne složitou škálu poloh od sublimace k asketismu a masochismu.

Ani pohlaví, ani smrt

Představa o Mariině životě, řídicí se modelem života Ježíšova, se zdá být výplodem apokryfní literatury. Příběh o jejím vlastním zázračném početí, o takzvaném neposkvrněném početí, k němuž došlo po dlouhém neplodném manželství Anny a Joachima, stejně jako její biografie zbožné mladé dívky, se objevují v apokryfních pramenech od konce I. století. Jejich souhrn najdeme v *Knize Jakubově*, ale také v *Pseudoevangeliu Matoušově* (které bude inspirovat například Giottovy fresky); tato „fakta“ cituje Klémens Alexandrijský a Órigenés, avšak oficiálně uznána nebudou a ačkoli pravoslavná církev je bez nesnázi toleruje, jejich překlad do latiny se objeví až v 16. století. I západní svět však začal oslavovat Mariin život bez dlouhého otálení, a to svými vlastními prostředky, jakkoli se tak dělo vždy pod nadvládou ortodoxní inspirace. První latinskou báseň nazvanou „Maria“ a věnovanou Mariinu narození napsala jeptiška Hrotsvita z Gandersheimu (jež zemřela před rokem 1002), autorka poezie a divadelních her.

Asketismus 4. století, jak jej rozvíjeli Církevní otcové, se naroubuje na tuto apokryfní vervu a bude postulát neposkvrněného početí rozvíjet a racionalizovat. Důkaz bude založen na prostém logickém vztahu: na vzájemné implikaci sexuality a smrti. Protože se navzájem implikují, nelze se vyhnout jedné, aniž unikneme druhé. Tento asketismus, aplikovatelný na obě pohlaví, důsledně formuluje svatý Jan Zlatoústý (*O panenství*: „Neboť kde je smrt, tam je také sexuální kopulace; a kde smrt není, není ani sexuální kopulace.“); přestože svatý Augustin i svatý Tomáš Akvinský proti němu bojují, nepřestal křesťanskou doktrínu vyživovat. Augustin kupříkladu odsuzuje „žádostivost“ (*epithymia*) a tvrdí, že Mariino panenství je ve skutečnosti jen logickým předpokladem Kristovy čistoty. Ortodoxní církev, jež je nepochybně dědičkou silnějšího matriarchátu ve společnostech východní Evro-

py, zdůrazňuje Mariino panenství otevřeněji. Marie se bude stavět proti Evě, život proti smrti (svatý Jeroným, list 22: „Smrt přišla skrze Evu, ale život přišel skrze Marii“; Irenaeus: „Skrze Marii se z hada stala holubice a my se osvobodíme z okovů smrti.“); rozpoutají se dokonce velesložitě debaty, jejichž účelem je dokázat, že Marie zůstává pannou i poté, co porodila (Druhý, cařihradský koncil, konaný roku 381, pod vlivem ariánství zdůrazňuje oproti oficiálnímu dogmatu úlohu Panny a vyhlašuje Mariino věčné panenství; koncil z roku 451 ji označí za *Aeiiparthenos*: věčná panna). Jakmile se ustavilo toto, Marie může být prohlášena ne již za Matku člověka nebo Matku Krista, ale za Matku Boží: *Theotokos* – to učiní patriarcha Nestor, čímž bude definitivně zbožštěna.

Ve velmi složitém vztahu mezi Kristem a jeho Matkou, v němž se kloubí vztahy Boha k lidstvu, muže k ženě, syna

Zvrácená hlava, šíje, jež se konečně uvolňuje, rozpálená pokožka-krev-nervy, tok světla: záplava ebenových vlasů, proudících jako nektar, smooth darkness through her fingers, med třpytící se pod včelími křídly, sparkling strands burning bright ... hedvábí, rtuť, kujná měď: zmrzlé světlo tající pod prsty. Zvířecí hřívá – veverka, kuň a štěstí hlavy bez tváře, dotyk bez vidění, pohled rozpuštěný ve svalectech, ve vlasech, těžké, hladké, poklidné barvy. Maminka: anamnéze.

Napjatý ušní bubínek, vytrhující zvuk z hluchého ticha. Vítr v trávě, vzdálený křik racka, ozvěny vln, klaksonů, hlasů, anebo nic? Anebo jeho pláč, pláč mého sotva narozeného dítěte, křeč synkopicky uspořádaného prázdna. Už nic neslyším, ale bubínek i nadále předává tuto zvukovou závrť do mé lebky, do mých vlasů. Mé tělo již není moje, kroučí se, trpí, krvácí, dostává rýmu, hryže si rty, slintá, kašle, osypává se

k matce atd., se velmi záhy objeví problematika času, paralelní s problematikou příčiny. – Pokud Marie předchází Krista a pokud v ní má Kristus svůj původ, třebas jen z hlediska svého lidství, nemělo by snad být početí samotné Marie také neposkrvněné? Přijmeme-li totiž opačnou hypotézu, jak by bytost počatá v hříchu a nesoucí tento hřích v sobě samé mohla dát život Bohu? Jisté apokryfy tuto absenci hříchu při Mariině početí naznačovaly bez přílišných okolků, avšak Církevní otcové jsou opatrnější. Svatý Bernard zuřivě odmítá oslavovat Mariino početí ze strany svaté Anny, čímž se pokouší zabrzdit homologizaci Marie a Krista. Teprve Duns Scotus však přemění toto váhání okolo povýšení bohyně-matky v křesťanství na logický problém, aby ochránil oboje, velkou matku i logiku. Mariino narození chápe jako *praeremptio*, a to na základě argumentu kongruity: pokud je pravda, že pouze Kristus nás může vykoupit svou smrtí na kříži,

a směje. Když se však navrací jeho radost, radost mého dítěte, jeho úsměv mi omývá jen oči. Ale bolest, jeho bolest, ke mně přichází zevnitř, nikdy nezůstává oddělená, jiná, ihned se ve mně vznítí, ani na vteřinu neposecká. Jako by ona byla tím, co jsem přivedla na svět, nechce se ode mě odloučit, sveřepě se navrací a trvale se ve mně zabydlela. Člověk nerodí v bolestech, člověk rodí bolest: je ztělesněna dítětem a natrvalo se v člověku usazuje. Samozřejmě můžete zavřít oči, zcpat si uši, přednášet, nakupovat, uklízet, přemýšlet o různých věcech, o různých tématech. Matka je však vždy poznamenána bolestí a podléhá jí. „A meč probodne i tvoji duši...“

Sen bez jasu, beze jména, sen svalů. Temná pokroucenost, bolesti v zádech, v pažích, ve stehnech – kleště změněná na vlákna, trýznivá výheň nervů, kameny drtí kosti: drtiče obje-

potom Panna, jež ho zplodila, může být ušetřena hříchu pouze „zpětně“, od svého vlastního početí až ke zmiňovanému vykoupení.

Boj v souvislosti s Pannou – pro nebo proti, na základě dogmat anebo s logickou obratností – se ještě vyostří mezi jezuitu a dominikány, ale protireformace, jak víme, nad každou rezistencí zvítězí: katolíci budou od té doby uctívat Marii samu o sobě. Tovaryšstvu Ježíšovu se podaří završit proces lidových tlaků, přefiltrovaných asketismem patristiky, a bez explicitní nevráživosti i bez brutálního odmítnutí vstřebat úlohu Mateřství (ve výše uvedeném smyslu), jež je užitečná pro jistou rovnováhu mezi oběma pohlavími. Je zvláštní a zároveň nevyhnutelné, že když tato rovnováha začínala být v 19. století vážně ohrožena, katolická církev – jež v tomto ohledu byla dialektičtější a subtilnější než protestanti, v jejichž táboře se již rodily první sufražetky – dala

mů, rozloh, prostorů, linií, bodů. A teď všechna ta slova, viditelnost zaznamenává lomož ticha, jež zraňuje celé tělo. Jako kdyby nějaký fantom geometrie mohl trpět tím, že se zhroutl v bezhlučné vřavě... Oko nicméně nic nezachytilo, ucho zůstalo hluché. Vše se však hemžilo a drolilo, kroutilo a rozbíjelo – a drcení pokračovalo... A potom, pomalu, se utvořil, odloučil, ztemněl a vytvaroval jakýsi stín: viděno z místa, na němž se skutečně musí nacházet moje hlava, to byla levá strana mé pánve. Nic než kostnatý, hladký, žlutý, beztvary, ovšem ostře ohraničený kus mého těla, nepřírodně a nesymetricky vyčnívající: oddělený šupinovitý povrch, odhalující pod tímto neforemným zašpičatělým údem morková vlákna... Zmrzlá placenta, živoucí úd kostlivce, nestvůrný roub života na oné živé mrtvole, jíž jsem... Život ... smrt ... nelze rozhodnout. Při porodu se přesunula vlevo spolu s placentou ... moje mícha, jež mi byla odejmuta, ale

Neposkvrněnému početí roku 1854 statut dogmatu. Často se naznačuje, že rozkvět feminismu v protestantských zemích je mimo jiné důsledkem větší iniciativy, jež se tu ženám povoluje na společenské a rituální rovině. Je možno klást si otázku, zda toto rozvinutí není kromě jiného výsledkem určitého *chybění* v protestantské náboženské konstrukci, chybění týkajícího se Mateřství, jež bylo v katolické církvi naopak rozpracováno s rafinovaností, k níž posledním tahem přispěli jezuité a jež činí katolicismus stále ještě velmi obtížně analyzovatelným.

Završení – ve jménu Marie – určité totality tvořené ženou a Bohem, vposledku vzniká díky tomu, že Marie uniká smrti. Osud Panenské matky je oslnivější než osud jejího syna: protože neprošla kalvárií, nemá hrob, neumírá a nepotřebuje tedy vzkříšení. Marie neumírá, ale jakoby v ozvěně na orientální víru, mezi jinými na taoismus, kde lidská těla

přesto působí jako roub, zraňuje mne, ale zároveň mne zvětšuje. Paradox: porod jako ubývání i přibývání. Ovšem nad bolestí, nad děsivostí této suché větve, jež znovu ožívá, i když je useknutá, poraněná, zbavená své lesklé kůry, se nakonec rozprostře klid. Klid jiného života, života tohoto jiného, který se vydává na cestu, zatímco já i nadále ležím jako kost-ra. Zátíší. Je tu nicméně on, jeho vlastní tělo, které bylo ještě včera tělem mým. Jak bych tedy mohla podlehnout smrti?

přecházejí z jednoho místa na druhé v onom věčném toku, jenž je sám o sobě kalkem mateřské schránky – podstupuje přechod.

Tento přechod je pasivnější v pravoslavné církvi: je Zesnutím (*Koimesis*), během nějž, jak vidíme na jistých ikonografických zobrazeních, se Marie mění v malé děvčátko v náruči svého syna, ze kterého se náhle stal její Otec; takto, k převeliké radosti milovníků Freudových „Třech skříněk“, převrací roli Matky v roli Dcery...

Marie, matka svého syna i jeho dcera, je ve skutečnosti také, kromě jiného, jeho manželkou: v důsledku toho uskutečňuje trojí metamorfózu ženy v nejužším systému příbuzenských vztahů. Od roku 1135, jako variaci na téma Písně písní, Bernard z Clairvaux oslavuje Marii v její roli milované bytosti a manželky. Avšak již svatá Kateřina Alexandrijská (umučena roku 307) měla vizi sebe sama, jak přijímá svatební prsten od Krista za podpory Panny Marie, zatímco svatá Kateřina Sienská (jež umírá roku 1380) s ním podstoupí mystický sňatek. Stojí snad u základu mariánského kultu v západní kultuře, po svatém Bernardovi a díky cisterciákům, právě vliv této funkce Marie jakožto Kristovy lásky a manželky? „*Vergine madre, figlia del tuo Figlio*“, prohlašuje Dante, který možná nejlépe shrnuje toto propojení třech ženských statutů (dcera-manželka-matka) do určité totality, v níž se smazávají coby specifické korporality, zachovávající si přitom ovšem své psychologické funkce. Jejich zauzlení tvoří základ nehybné a nečasové spirituality: „pevný konec věčného záměru“, upřesňuje zásadním způsobem *Božská komedie*.

Na západě je Mariin přechod aktivnější, neboť zde Mariino tělo i její duše vystupují k jinému světu v Nanebevzetí. Tento svátek, slavený v Byzanci od 4. století, přichází do Galie v 7. století vlivem pravoslavné církve, ovšem první západní vize Nanebevzetí Panny Marie, vize pocházející od žen (zejména Elisabeth von Shonau, jež zemřela roku 1164), se

objevují až od 12. století. Nanebevzetí se stane pro Vatikán dogmatem až roku 1950. Jakou smrtelnou úzkost má tišit po skončení nejvražednější ze všech válek?

Figura moci

Pokud jde o „mocenskou“ stránku, obraz *Maria Regina* se objevuje již v 6. století v kostele Santa Maria Antiqua v Římě. Je zajímavé zaznamenat, že právě ona, žena a matka, má na starost reprezentovat nejvyšší pozemskou moc. Kristus je králem, ale ani on, ani jeho Otec nejsou zobrazováni s korunami, diadémy, bohatými ozdobami a jinými vnějšími znaky okázalých pozemských statků. Toto opulentní překroucení křesťanského idealismu se soustřeďuje na Pannu Marii. Později, když se jí dostane titulu *Naše paní (Notre Dame)*, se tak bude dít také analogií s pozemskou mocí vznešené feudální dámy, paní na středověkých dvorech. Tuto funkci Marie jako deponitáře moci později omezí církev, jež k ní začne chovat nedůvěru, ale v lidových a obrazových představách přetrvá i nadále, jak o tom svědčí impozantní obraz *Madona della Misericordia*, jehož autorem je Piero della Francesca a jenž byl ve své době katolickými autoritami zamítnut. Jak se postupně upevňuje moc Vatikánu nad městy a obcemi, Kristova matka nejenže je papežskou mocí stále více uctívána – tato moc otevřeně svou vlastní instituci s Pannou Marií ztotožňuje: Pius XII. roku 1954 Marii oficiálně prohlásí za Královnu a roku 1964 za *Mater Ecclesiae*.

Eia Mater, fons amoris!

V osobě Marie se slučují dva základní aspekty lásky v západním světě. Jednak se zdá, že mariánský kult, jenž se nese ve

znamení homologizace Marie a Ježíše a jenž dovádí asketismus ke krajnosti, se postavil proti kurtoazní lásce ke vznešené paní, která, přestože představuje určitou společenskou transgresi, nicméně neměla nic společného s nějakým fyzickým nebo morálním hříchem. Od onoho úsvitu stále ještě velice tělesné „kurtoazie“ již ovšem Marie a Paní sdílely společné rysy, spočívající v tom, že jsou terčem mužských tužeb a aspirací. Paní i Panna, díky tomu, že jsou jediné a že vylučují všechny ostatní ženy, navíc ztělesňovaly určitou absolutní autoritu, jež byla tím přitažlivější, že se jevila jako něco, co bylo vymaněno z otcovské přisnosti. Tato ženská moc musela být prožívána jako moc popřená, kterou bylo příjemnější přijmout, neboť byla současně archaická i druhotná, představovala jakousi náhražku faktické moci v rodině a v obci, ale nebyla o nic méně autoritativní a tvořila potměšilého dvojníka explicitní falické moci. Od 13. století, za pomoci ustavování asketického křesťanství a především – od roku 1328 – díky zavedení Sálských zákonů, jež dívkám upíraly dědické právo a činily tedy milovanou bytost velmi zranitelnou, zabarvující lásku k ní všemožnými odstíny nemožnosti, se mariánský a kurtoazní proud spojují. V souvislosti s Blankou Castillskou (zemřela roku 1252) se Panna explicitně stává ohniskem kurtoazní lásky, přičemž vlastnosti vytoužené ženy i vlastnosti svaté matky sdružuje do celku, jenž je právě tak završený jako nepřístupný. Což stačí, aby jakákoli žena trpěla a jakýkoli muž snil. V *Miracle de Notre Dame* skutečně nacházíme příběh mladíka, který se kvůli Panně vzdává snoubenky: Panna se mu zjeví ve snu a vytkne mu, že ji opustil kvůli „pозemské ženě“.

Kromě onoho ideálního celku, který žádá jednotlivá žena nedokáže ztělesnit, se Panna ovšem stává také místem, v němž se ukotvuje humanizace západního světa a humanizace lásky zvláště. Zejména kolem 13. století, se svatým Františkem, se tato tendence zhmotňuje ve vykreslování Marie ja-

kožto chudé, skromné a pokorné – jakožto madony pokory a současně oddané a něžné matky. Slavné londýnské *Zrození Páně* od Piera della Francesky, v němž Simone de Beauvoir příliš uspěchaně viděla jakousi porážku ženství, neboť matka zde pokleká před svým právě narozeným synem, v sobě ve skutečnosti soustřeďuje nový kult humanistické sensibility. Vznesenou spiritualitu, která Pannu připodobňovala ke Kristovi, nahrazuje tělesným vnímáním veskrze lidské matky. Tato mateřská pokora, jež byla zdrojem těch nejlidovějších zbožných obrázků, se přibližuje ženskému „prožitku“ více než všechna předchozí zobrazení. I když je pravda, že do sebe vstřebává jistý ženský masochismus, rozvíjí však zároveň také jeho protipól v podobě uspokojení a slasti. Vždyť matka hlava sklopená před synem není prosta nezměrné pýchy ženy, jež o sobě ví, že je současně i jeho manželkou a dcerou. Ví, že je zaslíbena oné věčnosti (duchovní i druhové), kterou

Vůně mléka, orosená, kyselá a jasná zeleň, připomenutí větru, vzduchu, chaluh (jako by nějaké tělo žilo bez odpadu): vkrádá se mi pod kůži, nezůstává v ústech ani v nose, ale hladí mi tepny, odlučuje kůži od kostry, nafukuje mne jako balón plný ozónu, a já se vznáším, ačkoli mé nohy pevně stojí na zemi, abych jej nesla, jistá, vyrovnaná, nevykořenitelná, zatímco on mi tápe po krku, rozhrnuje mi vlasy, hledá měkké rameno, vlevo i vpravo, slips on the breast, swingles, silver vivid blossom of my belly, a nakonec se, přitisknut k mému břichu, nesen mýma rukama, vznese do svého snu. Můj syn.

Probdělá noc, občasný krátký spánek, hebkost dítěte, teplé rtuti v mé náruči, doteky, něžnost, bezbranné tělo, jeho nebo moje, v úkrytu, pod ochranou. Když usne, pod pokožkou se mi opět vzedme jakási vlna – břicho, stehna, nohy: spá-

nevědomě tuší každá matka a ve vztahu k níž představuje mateřská oddanost nebo dokonce oběť jen směšně nízkou cenu. Cenu, kterou lze zaplatit o to snáze, že ve srovnání s láskou spojující matku a syna se ostatní „lidské vztahy“ rozpadají jako očividný prelud. Františkánské vyobrazení Matky vyjadřuje četné základní aspekty psychologie mateřství, čímž přitahuje do kostelů davy lidí a současně způsobuje mohutný rozkvět mariánského kultu, jak o tom svědčí budování velkého počtu kostelů, jež jsou Panně Marii zasvěceny. Tato humanizace křesťanství prostřednictvím kultu Matky vede rovněž k zájmu o lidství muže-otce: od 15. století postaví oslava „rodinného života“ do popředí i Josefa.

nek svalů, ale ne mozku, spánek těla. Bdící jazyk si tiše připomíná jinou odevzdanost, tu mou: kvetoucí tíží na dně lůžka, dutiny, moře... Znovunalezené dětství, obnovený, vysněný mír, mír jiskřivý, flash buněk, okamžiky smíchu, úsměv v temnotě snu, noc, neprůhledná radost, která mě zakořeňuje na jejím lůžku, na lůžku mé matky, a jeho, syna, motýla pijícího rosu z její ruky, promítá někam stranou, do noci. Sami: ona, já a on.

Navrací se z hlubin nosu, hlasivek, plic, uší, protrhává jejich dusivý obklad a probouzí se ve svých očích. Něžnost spící tváře, rysy jako z narůžovělého nefritu – čelo, chřípí, nosní dírky, tváře, pootevřená ústa, křehká, tvrdá, špičatá brada. Bez záhybu a bez stínu, ani jsoucno, ani nicota, ani přítomný, ani nepřítomný, ale skutečný, skutečná, nepřístupná nevinnost, váha, která tíží, i serafská lehkost. Dítě? – Anděl, záře na nějaké italské malbě, nepohnutý, poklidný

Jaké tělo?

Z panenského těla budeme mít nárok pouze na ucho, slzy a řádra. Skutečnost, že ženský pohlavní orgán se proměnil v tuto nevinnou ulitu přijímající zvuk, může eventuálně přispět k erotizaci slyšení, hlasu, ba i naslouchajícího chápání. V rámci téhož pohybu je však sexualita snížena na úroveň přeslechnutí. Ženská pohlavní zkušenost se takto ukotvuje v univerzalitě zvuku, protože duch je *rovným dílem* dán všem mužům i všem ženám. Žena si zde bude moci vybrat jen mezi tím, zda bude sebe samu prožívat jako *hyperabstraktní* (jako „bezprostředně univerzální“, jak říkal Hegel), aby si tak vysloužila boží milost a homologizaci se symbolickým řádem; anebo jen jako *odlišnou*, jinou, pokleslou („bezprostředně partikulární“, říkal Hegel). Nebude však moci dospět ke své

sen – síť středomořských rybářů. A potom se tato kapka perleti probouzí: čilá jak rtuť. Zachvění řas, nepostřehnutelné sraštění obočí, cukající se pokožka, neklidné reflexy, hledající, vědoucí a navracející se ze svého vědění k mému nevědění: prchavá ironie dětské hebkosti, jež se probouzí do smyslu, překračuje a překonává ho, způsobuje, že se vznáším jako při hudbě, jako při tanci. Neskutečná rafinovanost, subtilní znásilnění zděděných genů: dokud jej nezačne bombardovat vše, co se naučil, dokud nezačne tuhnout a zrát. Tvrdá, šibalská něžnost první překonané nemoci, nevinná moudrost první přestáté zkoušky, výčitka – dosud plná naděje – za trápení, do něž jsem tě uvrhla tím, že jsem tě vyvolala, že jsem po tobě toužila, že jsem tě stvořila... Něžnost, moudrost, výčitka: tvoje tvář je již lidská, svou nemocí ses připojil k lidskému druhu, mluvíš bez promluvy, ale již to není žádné žvatlání – tvé hrdlo spolu se mnou naslouchá

komplexitě rozpolcené, heterogenní bytosti, katastrofického-záhybu-„bytí“ („nikdy singulární“, říká Hegel).

Z mateřského panenského těla, zahaleného do velké modré róby, se ukáže pouze řadro, zatímco po tváři, postupně změkčující strnulost byzantských ikon, budou stékat slzy. Mléko a pláč budou typickými znaky oné *Mater dolorosa*, jež počínaje II. stoletím zaplaví západní svět, přičemž tato záplava dospěje ke svému vrcholu v 16. století. Nepřestane se však zjevovat v mariánských viděních mužů či žen (a často dětí), kteří byli rozpolceni úzkostí jisté mateřské frustrace. Fakt, že oralita – práh regresi do dětství – se projevuje na straně prsu, zatímco křeč při zatmění erotismu se přelévá na stranu slz, by neměl zakrýt to, co je mléku a slzám společné, a totiž že jsou metaforami neřeči, „sémiotična“, jež není pokryto jazykovou komunikací. Matka i její atributy evokující bolestnou lidskost se takto stávají představiteli určitého „ná-

mlčení tvého čerstvě zrozeného smyslu, díky němuž za mými slzami prosvítá úsměv.

Milenec odešel: přichází zapomnění, ale potěšení různých pohlaví zůstává a nic neschází. Žádná představa, počitek, připomenutí. Výheň neřesti. Zapomnění se později znovu vrací, ale tentokrát jako šedý, fádňí, neprůhledný – olovený pád. Zapomnění: oslepující, dusivá, ale jemná pěna. Jako mlha, jež pohlcuje park, polyká větve, vymazává zelenou a rezavou zem a zamlžuje můj pohled.

Nepřítomnost, výheň, zapomnění. Rytmus našich lásek.

Na místě srdce zůstává jakýsi hlad. Křeč, která se šíří, proniká cévami až k nadržům, až ke konečkům prstů. Zmítá se, protrhává prázdnotu, odsouvá ji stranou a pomalu se

vratu vytěsněného“ v monoteismu. Opětne ustavují neverbální sféru a prezentují se jako schránka jisté označující modalita, jež je bliž takzvaným primárním procesům. Komplexnost Ducha svatého by bez nich bývala ochuzená. Vraccijice se prostřednictvím Panenské matky, nacházejí naproti tomu svůj rozkvět v umění – v malbě a v hudbě –, pro něž bude Panna nevyhnutelně představovat patronku a současně privilegovaný předmět.

Vidíme tedy, jak se v západní symbolické ekonomii rýsuje funkce tohoto „panenského mateřství“: od vznešené kristovské sublimace, na niž aspiruje a kterou chvílemi i překonává, až k mimojazykovým sférám nepojmenovatelná obsazuje Panenská matka obrovskou oblast, rozkládající se před i za řečovou parentezí. Ke křesťanské Trojici i ke Slovu, jež vytyčuje její koherenci, přidává onu heterogenitu, kterou si zpětně přisvojují.

usazuje na jejím místě. Mé srdce: obrovská pulsující rána. Žíznivost.

Úzkostná, provinilá. Freudův *Vaterkomplex* na Akropoli? Nemožnost být bez opakované legítimizace (bez knih, bez muže, bez rodiny). Deprimující možnost – nemožnost „transgrese“.

Buď vytěsnění, v němž Já předává Druhému to, po čemž toužím u ostatních.

Anebo toto dýchání prázdnoty, otevřená rána v mém srdci, která mi neumožňuje být jinde než v očištění.

Toužím po Zákonu. A protože zákon není utvořen jen pro mě, podstupuji riziko touhy mimo zákon. Takto probuzený narcismus, který chce být pohlavím, potom dýchavičně bloudí. Ve smyslovém vytržení jsem zmatená. Nic mě neuklidňuje, poněvadž stálost pochází jen od zákona. Kdo toto utrpení označuje jako *jouissance*? Je to slast prokletců.

Uspořádání mateřského libida dosahuje své apoteózy v souvislosti s tématem smrti. Jediné mužské tělo, které *Mater dolorosa* zná, je tělo jejího mrtvého syna, a jejím jediným patosem (který rázně skoncovává s onou tak trochu nepřítomnou něžnou poklidností kojících Madon) je patos slz prolévaných nad mrtvolou. Protože je zde zmrtvýchvstání a protože Boží Matka o tom musí vědět, tento nával Mariina bolu u paty kříže neospravedlňuje nic jiného než touha zakoušet na vlastním těle usmrcení muže, usmrcení, kterého je ušetřena díky svému ženskému osudu, totiž být zdrojem života. Čerpala by snad láska – láska právě tak temná jako věkovitá – plaček nad mrtvolami z téže ženské aspirace, kterou nemůže nic naplnit – z aspirace zakoušet veskrze mužskou bolest muže, hynoucího v každém okamžiku *jouissance*, skrze posedlost jeho smrtí? Mariina bolest nicméně nemá nic společného s nějakým tragickým výlevem: po slzách následuje radost a dokonce i jistý triumf, jako by přesvědčení, že smrt neexistuje, bylo nezdůvodnitelnou, ale neotřesitelnou mateřskou jistotou, o níž se princip vzkříšení musel opřít. Význačná figura tohoto skloubení mezi touhou po mužské mrtvole a popřením smrti, skloubení, jehož paranoidní logiku nelze přejít mlčením, je zásadním způsobem ztělesněna oním slavným *Stabat Mater*. Je pravděpodobné, že všechny formy víry ve vzkříšení mají své kořeny v mytologiích, v nichž výrazným způsobem převládá bohyně-matka. Křesťanství, pravda, nachází své poslání v nahrazení tohoto bio-mateřského determinismu postulátem, podle něž je nesmrtelnost principiálně nesmrtelností Jména Otce. Nedaří se mu však nastolit svou symbolickou revoluci, aniž se opře o ženskou představu určité nesmrtelné biologie. Nepředkládají nám snad četné variace *Stabat Mater*, která – v textu připisovaném Jacopone da Todimu – nám v současné době působí závrať při poslechu hudby od Palestriny až k Pergolesimu, Haydnovi a Rossinimu, právě Marii čelící smrti?

Poslouchejme barokní skladbu mladého Pergolesiho (1710-1736), který psal svou nesmrtelnou *Stabat Mater*, umíraje na tuberkulózu. Jeho hudební invence, jež bude přes Haydna zaznívat i u Mozarta, je nepochybně jeho jedinou nesmrtelností. Když však vytryskne onen výkřik, vztahující se na Marii tváří v tvář mrtvému synovi: „*Eia mater, fons amoris!*“ („Buď pozdravena, matko, prameni lásky“) – jedná se jen o pozůstatek určité epochy? Muž překonává nemyslitelnost smrti tím, že na její místo – na místo smrti i myšlení a namísto smrti i myšlení – dosazuje mateřskou lásku. Tato láska, ve vztahu k níž bude božská láska jen ne vždy zcela přesvědčivou odvozeninou, je z psychologického hlediska možná jistým připomenutím, ještě před prvními identifikacemi, onoho primitivního úkrytu, zajišťujícího novorozencovo přežití. Tato láska je logicky vzato ve skutečnosti propuknutím úzkosti v témž okamžiku, kdy se rozpadá identita myšle-

Víra v matku má kořeny ve strachu fascinovaném určitou chudostí: chudostí řeči. Není-li řeč schopna mě situovat a vyjádřit vzhledem k druhému, předpokládám – chci věřit – že je tu někdo, kdo tuto chudost nahrazuje. Někdo, nějaká žena ještě *předtím*, než se začne mluvit, předtím, než mi jazyk dává být prostřednictvím hranic, separací a závratí. Když křesťané tvrdili, že „Na počátku bylo Slovo“, musel jim tento postulát připadat dostatečně nedůvěryhodný na to, aby k němu za všemožnými účely přidali jeho protiváhu, trvalé zdvojení: zdvojení mateřskou schránkou, jakkoli byla očištěna fantasmatem panenství. Archaická mateřská láska by byla ztělesněním mého utrpení, vtělením, jež neselhává, jak se tomu často stává u děravé sítě znaků. Jakákoli víra, jež je z definice vírou úzkostnou, se v tomto smyslu opírá o tento strach fascinovaný nemohoucností řeči. Každý Bůh, dokonce i Bůh, který je Slovem, spočívá na Bohyni-matce. Křes-

ni i živého těla. Když jsou možnosti komunikace smeteny, jako poslední hradbu proti smrti si zachováváme jen jemnou stupnici zvukových, hmatových a vizuálních stop, jež jsou starší než řeč a jež se znovu vypracovávají. Nic není „normálnější“ než to, že na místě této přefiltrované úzkosti, které se říká láska, se buduje mateřská reprezentace. Nikdo tomu neunikne. Snad jen světec, mystik anebo onen spisovatel, je muž se ovšem silou řeči nedaří nic lepšího než rozložit fikci matky jako podkladu pro lásku a identifikovat se s láskou samou jako s tím, čím sám ve skutečnosti je: *oheň jazyků*, vystoupení z reprezentace. A není potom moderní umění, pro těch několik málo, kdo se mu oddávají, vědomým uskutečněním této mateřské lásky – závojem smrti na jejím vlastním místě? Sublimovaná oslava incestu...

tanství je možná také posledním náboženstvím, které tuto bipolární strukturu víry vystavilo v jasném světle: na jedné straně krkolonné dobrodružství Slova: vášeň; na straně druhé – uklidňující obal v předverbálním preludu matky: láska. Proto se zdá, že existuje pouze jediný způsob, jak procházet napříč náboženstvím slova i jeho protějškem, více či méně diskrétním kultem Matky: způsob „umělecký“, způsob umělců, kteří kompenzují závat řečové chudosti přesycováním znakových systémů. V tomto ohledu je veškeré umění jakousi protireformací, vědomou barokností. Je tomu totiž tak, že ačkoli jezuité po puritánské reformační vlně nakonec vpustili panenský kult do oficiální církve, toto dogma bylo ve skutečnosti pouhou záminkou a jeho účinnost tkvěla v něčem jiném. Nestalo se protikladem mateřského kultu, ale jeho převrácením, a to tak, že se vložilo do oné hojnosti znaků, jakou je baroko. Baroko činí víru v matku zby-

Jediná svého pohlaví

Freud kromě jiných uměleckých a archeologických artefaktů sbíral i nesčetné sošky představující matky-bohyně. Tento zájem se ovšem v díle zakladatele psychoanalýzy objevuje jen v diskrétní podobě. Projevuje se ve chvíli, kdy Freud v souvislosti s Leonardem da Vincim zkoumá uměleckou tvorbu a homosexualitu a dešifruje v ní silnou působnost archaické matky, nahlížené v důsledku toho z pozice účinků na tohoto muže a specifitěji na zvláštní funkci, jež je mu vlastní a jež spočívá v měnění jazyků. Když Freud kromě toho analyzuje nástup a proměny monoteismu, zdůrazňuje, že křesťanství se přibližuje pohanským mýtům v tom, že do sebe přes judaistickou přísnost a proti ní začleňuje předvědomé rozpoznání mateřského ženství. Mezi pacientkami, které u Freuda podstupovaly psychoanalýzu, však marně hledáme matky a jejich

tečnou, protože přemírou diskursů překonává symbolickou chudost, do níž se tato víra, vyňatá z dějin, uchyluje.

Nesouměřitelné, nelokalizovatelné mateřské tělo.

Především je zde ona rozpolcenost, která existuje již před těhotenstvím, ale které těhotenství dává vystat a nastoluje ji jako bezvýhodnou.

Na jedné straně – pánev: těžiště, nehybná země, pevný podstavec, tíže a váha, k nimž přiléhají stehna, které z tohoto důvodu nic nepředurčuje k pohyblivosti. Na straně druhé – hrudník, paže, krk, hlava, tvář, lýtka, chodidla: překypující živost, rytmus a maska, které se úporně snaží kompenzovat nehybnost ústředního kmene. Žijeme na této hranici, bytosti na křížovatce, bytosti kříže. Žena není nomádem ani mužským tělem, které začne být tělesné teprve v erotické vášni. Matka je setrvalou rozpolceností, rozděle-

problémy. Dalo by se snad věřit, že mateřství je vyřešením neurózy a že *ipso facto* chrání ženu před oním jiným řešením, jímž by mohla být psychoanalýza. Anebo v tomto ohledu psychoanalýza ustupuje náboženství? Schematicky řečeno, to jediné, co nám Freud o mateřství říká, je, že touha po dítěti je transformací závidění penisu nebo análního pudu, což mu umožňuje odhalit neurotickou rovnici dítě-penis-exkrementy. Tím se nám objasňuje nejen zásadní aspekt mužské fantasmatiky týkající se porodu, ale také fantasmatika ženská, v té míře, v jaké se z valné části ve svých hysterických labyrintech snoubí s fantasmatikou mužskou. Zbývá dodat, že o složitosti a nástrahách mateřské zkušenosti Freud říká jedno velké nic, které je vyznačeno – pro ty, kdo by ho chtěli analyzovat – výrokem Freudovy matky, která mu v kuchyni ukázala, že na jeho, Freudově těle není nic nesmrtelného a že se jednoho dne rozdrobí jako těsto; anebo tou či onou bo-

ním tělesnosti samé. A v důsledku toho i rozdělením řeči – odjakživa.

A potom je zde ještě další propast, která se rozevívá mezi oním tělem a tím, co bylo jeho vnitřkem: je zde propast mezi matkou a dítětem. Jaký je vztah mezi mnou, anebo skromněji řečeno mezi mým tělem a oním vnitřním záhybem-roubem, který se s přestřihnutím pupeční šňůry stává nepřístupným, někým druhým? Mé tělo a ... on. Žádný vztah. Nic společného. A to již od prvních gest, výkřiků, krůčků, mnohem dříve, než se jeho osobnost stane protikladnou k mé: dítě, ať už jakéhokoli pohlaví, je nezvratně někdo jiný. Že neexistují sexuální vztahy, toť slabé konstatování ve srovnání s oním zábleskem, který mě oslňuje tváří v tvář propasti mezi tím, co bylo moje a co je nadále již jen nenapravitelně cizí. Snažit se tuto propast myslet: ohromující závrať. Žádná identita tu nevydrží. Identita matky se udržuje

lest navozující fotografií paní Marthy, Freudovy ženy – toť celý jeden němý příběh... Jeho následovníkům tedy ve skutečnosti zbýval zcela černý kontinent, který bylo třeba prozkoumat, kontinent, do něž se jako první ponoří Jung, který si o něj popálil své esoterické prsty, ovšem v jisté míře přitom přitáhl pozornost na některá palčivá místa imaginárna týkajícího se mateřství, která stále ještě odolávají analytické racionalitě.²

Nepochybně bychom se k tomu temnému místu, jakým je pro ženu mateřství, mohli pokusit přistoupit tak, že budeme pozorněji než kdy předtím poslouchat, co říkají dnešní matky, co vypovídají ve svých ekonomických nesnázích a – mimo onu provinilost, kterou jim odkázal příliš existencialistický feminismus – ve svých nepokojích, nespavostech, radostech, zuřivostech, tužbách, strastech a potěšeních... Paralelně s tím bychom se mohli pokusit jasněji nahlédnout do

jen dobře známou uzavřeností vědomí v dřimotě zvyku, v níž se žena chrání před hranicí, jež odsekává její tělo a odlučuje je od jejího dítěte. Jasně vědomí by ji naopak uchovávalo rozseknutou vedví, cizí vůči tomu, co je ve vztahu k ní jiné – a tvořilo by půdu vhodnou pro delirium. Ale mateřství ve svých záhybech nás také a z téhož důvodu předurčuje k bláznivé *jouissance*, jíž shodou okolností odpovídá smích kojence v prosluněné vodě oceánu. Jaké je spojení mezi jím a mnou? Žádný vztah, leda ten kypící smích, v němž se hroustí nějaká zvuková, subtilní, tekutá identita, něžně nadnášená vlnami.

Z tohoto období svého dětství, voňavého, teplého a hebkého na dotek, si uchovávám jen vzpomínku na prostor. Žádný čas. Vůně medu, oblost tvarů, hedvábí a samet mezi mými prsty a na mých lících. Maminka. Téměř žádný zrakový vjem – jen stín, který tmavne, vstřebává mne nebo mizí v zábles-

oné zázračné konstrukce mateřství, kterou si západní svět vy-
budoval prostřednictvím Panny a jejíchž několik epizod, epi-
zod příběhu, který nikdy neskončí, jsme právě nastínili.

Co z této mateřské figury, která, jediná svého pohlaví,
narušovala každé z obou pohlaví,³ mohlo přitahovat identi-
fikační touhy žen stejně jako velmi precizní zásahy těch, kdo
si dávali za úkol bdít nad symbolickým a sociálním řádem?

Předložme hypotézu, podle níž toto panenské mateřství
představuje způsob (a to dosti účinný), jak se vyrovnat s žen-
skou paranoiou.

– Panna přebírá své ženské zamítnutí druhého pohlaví
(muže), ale podmaňuje si je tak, že proti druhému staví tře-
tí osobu: jakožto Panna nepočínám s *tebou*, nýbrž s *Ním*. Vý-
sledkem je neposkrvněné početí (bez muže a v důsledku to-
ho i bez pohlaví), nicméně se však jedná o početí Boha, s je-

cích. Téměř žádný sluchový vjem, spojený s její poklidnou
přítomností. Snad – později – s výjimkou ozvěn sporů: její
podrážděnost, znuženost, zlobu. Nikdy přímá, vždy odměře-
ná, jako by mateřská zloba, jakkoli si ji její vzdorovité dítě
zasloužilo, nemohla být touto dívkou přijata, jako by jí ne-
byla určena. Zloba bez adresáta či spíše zloba, jejímž adre-
sátem nebylo žádné „já“ a která, znejistěna touto absencí
přijetí, se vyhrocovala do ironie anebo se hroutila do výči-
tek, ještě než došla na místo určení. V jiných případech se
tato mateřská averze může zaobalit do křeče, jež je trvalá ja-
ko zadržovaný orgasmus. Ženy mezi sebou nepochybně re-
produkují tuto zvláštní škálu zapomenutého střetu s mat-
kou. Spojenectví v nevyřčeném, spolčenost nevyřknutelné-
ho, mrknutí, tónu hlasu, gesta, odstínu, vůně: jsme v něm,
osvobozené od údajů na dokladech a od jmen, v oceánu
přesnosti, v informatice nepojmenovatelná. Není tu žádná

hož existencí má tedy žena co do činění, pod podmínkou, že
uzná svou podřízenost vůči němu.

– Panna přebírá paranoidní závidění moci tím, že z že-
ny činí Královnu na nebesích a Matku pozemských institucí
(církve). Toto megalomanství se jí však daří omezit, neboť je
nutí pokleknout před dítětem-bohem.

– Panna smazává touhu po vraždě či po pohlcování sil-
ným orálním obsazením (prs), valorizací bolesti (vzlykot)
a pobídkou k nahrazení pohlavně diferencovaného těla na-
slouchajícím uchem.

– Panna přejímá paranoidní fantasma, v němž je vylou-
čena z času a ze smrti, a to díky velmi lichotivé reprezentaci
Zesnutí a Nanebevzetí.

– Panna především tihne k zamítnutí jiné ženy (jež je
v základu nepochybně zamítnutím matky této ženy), a to tak,
že předkládá obraz Jedné ženy jakožto Jedinečné: jediné me-

komunikace mezi jednotlivci, nýbrž korespondence atomů,
molekul, drobků slov, kapek vět. Společenství žen je spole-
čenstvím delfínů. A naopak – když se nějaká jiná žena klade
jako taková, tedy jako jedinečná, což nutně činí tak, že se sta-
ví proti mně, „já“ jsem ohromena do té míry, že již nevím,
co se vlastně děje. Potom se tomuto odmítnutí, které pozna-
menává uznání jiné ženy jako takové, nabízejí dvě cesty. Buď
o ní nechci nic vědět, ignoruji ji a – „jediná svého pohlaví“
– otočím se k ní přátelsky zády: nenávisť, která nemá adre-
sáta hodného jejích sil, se mění ve lhostejnou laskavost.
Anebo, rozzuřena její sverepostí, sverepostí této jiné, s níž je
přesvědčena, že je jedinečná, se zběsile pustím do její snahy
mě oslovit a klidu dojdou pouze ve věčném návratu násilí
a nenávisti – slepých a hluchých, leč setrvalých úderů. Ne-
vidím ji samu o sobě, ale mířím mimo ni, na nárok na je-

zi ženami, jediné mezi matkami, jediné mezi lidskými bytostmi, protože bez hříchu. Avšak uznání této aspirace na jedinečnost je ihned zkroceno postulátem, že jedinečnosti se dosahuje výhradně vyhoceným masochismem: konkrétní ženou, hodnou ženského ideálu, který je ztělesněn Pannou jako nedostupným ideálem, může být pouze jeptiška, mučednice anebo – pokud je vdaná – žena, jejíž způsob existence ji vymaňuje z tohoto „pozemského“ údělu a zasvěcuje ji nejvyšší sublimaci, cizí jejímu tělu. Je zde nicméně jedna prémie: příslib slasti.

Reprezentace mateřství, tato moudrá rovnováha ústupků a omezení, jež jsou zahrnuta v ženské paranoie, korunuje, jak se zdá, úsilí společnosti, snažící se smířit na jedné straně společenské zbytky matrilinearity a nevědomé potřeby primárního narcismu s imperativy nové společnosti založené na směně a posléze na zrychlující se produkci, jež vyžadují při-

dinečnost, na onu nepřípustnou ambici, že je něčím jiným než dítětem či záhybem plasmu, jež nás obě tvoří, něčím jiným než ozvukem kosmu, jenž nás sjednocuje. Tato aspirace na nepřirozenou a v tomto smyslu nelidskou jedinečnost je nepochopitelnou ambicí, kterou zuřivost zamilovaná do Jednotnosti („Existuje jen Jedna žena“) může pouze zamítnout, a to tak, že ji odsuzuje jako „maskulinní“... Na této zvláštní ženské houpačce, která „mne“ nutí, abych se od nepojmenovatelného společenství žen přehoupla k válce individuálních singularit, je problematické říkat „já“. Jazyky velkých a kdysi matrilineárních civilizací se vyhýbají, musí vyhýbat osobním zájmenům: úkol rozlišovat protagonisty nechávají na kontextu a uchylují se k tónům, aby znovu našly podmořskou, transverbální shodu těl. Hudba, jejíž takzvanou orientální uhlazeností bez varování prorážejí násilností, vraždy, krveprolití. Nebyl by diskurs žen právě tím-

spění nadjá a opírají se o symbolickou otcovskou instanci, na straně druhé.

Protože v současné době, zdá se, se tato důmyslná konstrukce otrásá, nabízí se jedna otázka: jaké jsou aspekty ženské psychiky, na něž tato reprezentace mateřství nedává odpověď anebo dává pouze takovou odpověď, kterou ženy 20. století pociťují jako příliš omezující?

Tato nedořečenost doléhá především na mateřské tělo: žádné označující je totiž nemůže beze zbytku vyčerpat, protože označující je vždy smyslem, komunikací či strukturou, kdežto žena-matka by byla spíše zvláštním záhybem, přeměňujícím kulturu na přírodu, mluvení na biologii. Ačkoli se tato heterogenita, kterou nelze zahrnout pod označující, týká každého ženského těla, vyvstává s plnou silou v těhotenství (jež je prahem kultury i přírody) a při narození dítěte (jež vyjímá ženu z její jedinečnosti a dává jí naději – ovšem niko-

hle? Nechtělo křesťanství mimo jiné tuto houpačku zastavit? Zarazit ji, vytrhnout ženy z jejího rytmu a zabydlet je definitivně v duchu? Příliš definitivně...

li jistotu – na přístup k druhému, k etice). Tyto charakteristické rysy mateřského těla z ženy činí bytost tvořenou záhyby, určitou katastrofu bytí, kterou nelze zahrnout pod dialektiku trojice a její doplňky.

Stejně silně doléhá mlčení i na psychické a tělesné utrpení spojené s porodem a především se sebezapřením, spočívajícím v tom, že člověk se musí stát bezejmenným, aby dál předával sociální normu, kterou může sám odmítat, ale do níž musí začlenit dítě, aby je vzdělal v rámci souslednosti generací. Utrpení zdvojené o vítězoslavnost – toť ambivalence masochismu –, s níž si žena, jež se perverzi spíše vzpírá, ve skutečnosti dopřává určité zašifrované základní perverzní chování, jež je nejposlednější zárukou společenství, bez níž se toto společenství nebude reprodukovat a neuchová si setrvalost standardizovaných domácností. Ženská perverze netkví v donjuanském rozkouskovaní či zmnožování objektů touhy, nýbrž je bezprostředně legalizována, ne-li paranoidně zpracována zásahem masochismu: jakékoli sexuální „výstřelky“ budou připouštěny – a tedy se stanou bezvýznamnými – pod podmínkou, že tyto únikové body budou zaceleny dítětem. Ženská „*père-verze*“⁴ se skrývá v touze po zákonu jakožto touze po reprodukci a kontinuitě, povyšuje ženský masochismus na úroveň stabilizátora struktury (proti jejím odchylkám) a díky jistotě, kterou matce skýtá, totiž jistotě, že takto vstoupí do oblasti, jež přesahuje vůli lidských bytostí, jí dává odměnu v podobě slasti. Tuto zašifrovanou perverzi, tento bezprostřední styk ženského masochismu se zákonem odjakživa používá totalitární moc, aby si tak ženy získala na svou stranu, a samozřejmě tak činí se značným úspěchem. Nestačí ovšem „zavrhnout“ reakcionářskou roli matek ve službách „vládnoucí mužské moci“. Bylo by třeba nahlédnout, čím tato role odpovídá bio-symbolickým latencím mateřství, a na základě toho se pokusit pochopit, jakým způsobem – když nejsou anebo když již nejsou zahrnuty v mýtu

Panny – jejich propuknutí vystavuje ženy těm nejhroživějším manipulacím, ne-li přímo zaslepenosti či prachobyčejnému odmítnutí ze strany pokrokařského fanatismu, který celou věc odmítá podrobněji zkoumat.

Mezi vynechávkami panenského mýtu nacházíme také válku dcery s matkou, jež je impozantně, leč příliš úspěšně vyřešena povýšením Marie na univerzální i partikulární, ale nikdy singulární: na „jedinou svého pohlaví“. Vztah k jiné ženě staví naši kulturu (děje se tak už celé století, a to velmi naléhavě) před nutností reformulace jejích představ o lásce a nenávisti, zděděných z Platónova *Symposia*, od trubadúrů či Naší paní. I na této rovině otevírá mateřství jakýsi obzor: žena jen zřídka (třebaže tomu tak nemusí být nutně) zakouší svou vášeň (lásku či nenávist) k jiné ženě, aniž zaujala místo své vlastní matky – aniž se sama stala matkou, a především tomu tak nebývá bez dlouhého učení se diferenciaci mezi stejnými bytostmi, které je jí vnuceno setkáním s dcerou.

A konečně se zdá, že k zamítnutí druhého (mužského) pohlaví již nemůže dojít pod záštitou třetí osoby, hypostazované prostřednictvím dítěte: „ani já, ani ty, nýbrž on, dítě, někdo třetí, neosoba, Bůh, jímž v poslední instanci přečten jsem...“. Protože k zamítnutí tak jako tak dochází, vyžaduje si od té chvíle – má-li se v něm zmitající se ženská bytost udržet – nikoli zbožštění třetího, ale protiobsazení v podobě silných hodnot, silných ekvivalentů moci. Ženská psychóza se v současnosti udržuje a vstřebává vášni k politice, ke vědě, k umění... Její varianta, doprovázející mateřství, bude moci být analyzována, možná snadněji než ostatní, co do svého aspektu odmítnutí druhého pohlaví. Co se tím umožní? Zajisté to nebude nějaká shoda „sexuálních partnerů“ v předzjednané harmonii primordiální androgynie. Povede nás to však k uznání neredukovatelných a nesmiřitelných zájmů obou pohlaví v rámci afirmace jejich rozdílností, v rám-

ci hledání přiměřené realizace každého z nich – a koneckonců i žen.

To je tedy několik otázek v souvislosti s oním mateřstvím, které v současnosti, po mýtu Panny, zůstává bez diskursu. Celkově vzato nastolují nutnost určité etiky pro ono „druhé“ pohlaví, o němž se tvrdí, že se znovu probouzí.

Nic ovšem nenapovídá tomu, že je nějaká ženská etika možná – Spinoza ze své etiky ženy vylučoval (spolu s dětmi a blázný). Nuže, pokud se etika moderny již nepřekrývá s morálkou, pokud etika spočívá v tom, že se nevyhýbá ošemetné a nevyhnutelné problematice zákona, nýbrž dodává mu tělo, řeč i *jouissance* – potom její reformulace vyžaduje účast žen. Žen, jež jsou nositelkami touhy po reprodukci (stabilitě). Žen, které jsou k dispozici, aby náš mluvící druh, jenž si je vědom vlastní smrtelnosti, dokázal snést smrt. Účast

Boží láska i láska k Bohu obývá určitý hiát: roztržštěný prostor, jenž je zvslovněn na jedné straně hříchem a na druhé zásvětim. Diskontinuita, chybění a arbitrárnost: topografie znaku a symbolického vztahu, který stanovuje každou jinakost jako nemožnou. Láska je zde pouze nemožností.

Je to zvláštní, ale pro matku je tato arbitrárnost, již představuje druhý (dítě), naopak zcela samozřejmá. Nemožnost je pro ni prostě normální: vstřebává se do neúprosnosti. Jako by říkala: druhý je nevyhnutelný, učinite z něj Boha, jestli chcete, ale není to proto o nic méně přirozené, neboť tento druhý přeci jen vzešel ze mne, přičemž já ostatně nejsem já, ale proud nekonečného klíčení, věčný kosmos. Druhý je natolik samozřejmý a natolik samozřejmě vchází ze mne, že důsledně vzato sám pro sebe neexistuje. Toto „přeci jen“, charakterizující mateřský klid, jenž je tvrdohlavější než filosofická pochybnost, svou hlubinnou nedůvěři-

matek. Heretická etika, odloučená od morálky, *heretika*, možná totiž není ničím jiným než tím, co v životě umožní snášet vztahy, myšlení, a tedy i myšlenku smrti: heretika je ne-smrtí (*a-mort*), láskou (*amour*)... *Eia mater, fons amoris*... Poslouchejme tedy i nadále *Stabat Mater* a hudbu vůbec... Pohlcuje bohyně a zabavuje nás jejich nutnosti.

ností nahlodává všemohoucnost symbolična. Obchází perverzní popření („já vím, ale přeci jen“) a vytváří základ sociálního pouta v jeho obecném aspektu, ve smyslu „podobnosti druhým a v poslední instanci i druhu“. Takový postoj nahání strach, pomyslíme-li na to, že může rozdrtit vše, čím je druhý – dítě – specificky neredukovatelný: z této modalitě mateřské lásky ostatně vzniká onen olověný příkrov, jímž se může tato láska stát a který dusí každou odlišnou individualitu. Mluvící bytost zde však také nachází útočiště, jakmile praskne její symbolický krunýř a objeví se ono rozhraní, na němž její promluvou prosvítá její biologické ustrojení: myslím na období nemoci, pohlavní-intelektuální-fyzické vášně, smrti...

Poznámky

- 1 Pod povrchem tohoto textu lze číst odkazy na knihy Mariny Warner *Alone of Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*, London, Weidenfeld and Nicolson 1976 a Ilse Barande *Le Maternel singulier*, Aubier-Montaigne 1977 – ty tvoří podklad našich úvah.
- 2 Jung si takto povšiml „hierogamických“ vztahů Marií a Kristem, stejně jako zvláštní vyšší ochrany Panny před prvotním hříchem, které ji staví na okraj lidského rodu; a konečně silně zdůrazňoval skutečnost, že Vatikán uznal nanebevzetí jakožto dogma, a v tomto faktu viděl jednu ze zásadních předností katolicismu ve vztahu k protestantismu (viz Carl Gustav Jung, *Odpověď na Jóna*, *Výbor z díla 4*, Brno 2001).
- 3 Jak říká Caelius Sedulius, kterého cituje Marina Warner: „Panna ... nemá sobě rovna / Ani v první ženě, ani v žádné další / které přišly po ní, jediná svého pohlaví / se Bohu zalíbila.“
- 4 Neologismus utvořený ze slov „perversion“ (perverze) a „père“ (otec).
Pozn. překl.