

Kapitola druhá

REGENERACE ČASU

„Rok“, Nový rok, kosmogonie

Obrády a představy, které uvádíme pod záhlavím „regenerace času“, jsou tak nekonečně různorodé, že vůbec nepočítáme s možností, že by se nám podařilo zařadit je do koherentního a jednotného systému. Ostatně tak jako tak se v tomto eseji nemusíme zabývat výkladem všech forem regenerace času ani jejich morfologickou a historickou analýzou. Nebudeme si ani vysvětlovat, jak se přišlo na myšlenku sestavit kalendář, ani zkoumat, do jaké míry by se daly shrnout do jediného systému koncepce „roku“ u různých národů. Ve většině primitivních společností „Nový rok“ se rovná zrušení tabu nad novou úrodou, takže je prohlášena za poživatelnou a neškodnou pro celou pospolitost. V místech, kde se pěstují různé druhy obilí a ovoce, setkáváme se někdy s větším počtem novoročních svátků, protože plodiny dozrávají postupně v různých obdobích.¹ To znamená, že „časové“ úseky jsou určovány rituály, které stanoví obnovení potravinových zásob, tj. rituály, které zajišťují kontinuitu života celé pospolitosti. (Z toho ovšem nelze nijak vyvodit, že tyto rituály jsou pouhé reflexy hospodářského a sociálního života: „hospodářské“ a „sociální“ má v tradičních společnostech zcela odlišný význam od toho, který je mu nakloněn přikládat moderní Evropan.) Solární rok jako jednotka času je egyptského původu. Většina jiných historických kultur (do určité doby i Egypt) měla rok, zároveň lunární i solární, o 360 dnech (12 měsíců po 30 dnech), k nimž se přidávalo 5 dnů (epagomenických):² Indiáni Zuniové říkali měsícům „stupně roku“ a roku „uplynutí času“. Začátek roku byl v různých zemích a dobách různý, protože reformy kalendáře se stále snažily dosáhnout shody mezi rituálním smyslem svátků a obdobím, jemuž měly odpovídat.

Význam, jaký má ve všech zemích konec jednoho časového období a začátek nového, nemohla však zmenšit ani pohyblivost začátku nového roku (březen-duben, 19. července – jako ve starém Egyptě – září,

¹ M. P. Nilsson, Primitive Time Reckoning, v: *Reg. Soc. Hum. Lett. Lundensis*, Acta I, Lund 1920, str. 270.

² Srv. F. Röck, Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung, v: *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* I, 1930, str. 253–288.

říjen, prosinec-leden atd.), ani různá délka roku u různých národů. Z toho vidíme, že je lhostejné, zda například afričtí Jorubové rozdělují rok na období sucha a na období dešťů a zda má jejich „týden“ pět dnů oproti osmi u Bakotů nebo zda Barundiové vymezují měsíce podle lunací a získávají tak rok, který má asi třináct měsíců, nebo konečně jestli Ašantové rozdělují každý měsíc na dvě období o desíti dnech (popřípadě devíti a půl) atd. Pro nás je podstatné, že všude existuje koncepce konce a začátku určitého časového období, založená na pozorování biokosmických rytmů a tvořící součást rozsáhlejšího systému – systému periodických purifikací (srv. očisty, půsty, vyznávání hříchů aj. při požívání nové úrody) a periodické regenerace života. Tato potřeba periodického obnovení je dost významná sama o sobě. Následující příklady nám však ukáží něco mnohem důležitějšího, a sice to, že periodická regenerace času předpokládá ve více či méně explicitní podobě – a zvlášť v historických civilizacích – nové Stvoření, tzn. opakování kosmogonického aktu. Tato koncepce periodického stvoření, tj. cyklické regenerace času, klade problém zrušení „dějin“, právě ten, který nás v tomto eseji zajímá nejvíc.

Čtenáři obeznámení s etnografií a dějinami náboženství znají význam celé řady periodických obřadů, které si můžeme pro usnadnění rozdělit do dvou velkých skupin: 1. každoroční vyhánění démonů, nemocí a hříchů; 2. rituály ve dnech před a po Novém roce. V jednom ze svazků *Zlaté ratolesti*, nazvaném *Obětní kozel*, sir James George Frazer shromáždil svým způsobem dostatečný počet příkladů pro obě kategorie. Není třeba, abychom na následujících stránkách uváděli tento materiál znovu. Obřady při vyhánění démonů, nemocí a hříchů zhruba sestávají z následujících prvků: z půsty, omývání a očisty; v druhé části obřadu ze zhasínání a rituálního obnovení ohně; z vyhánění démonů pomocí lomozu, křiku a ran (uvnitř obydlí), po němž následuje jejich pronásledování přes vesnici za halasného povyku. Toto vyhánění může mít podobu rituálního zahánění zvířete (typu „obětního kozla“), nebo člověka (typu Mamuria Veturia), v němž je spatřován fyzický prostředník, jehož pomocí jsou všechny prohřešky celé obce vypuzeny za hranice obývaného území („obětní kozel“ byl vyháněn „do pouště“ Židy a Babylóňany). Časté jsou rovněž rituální zápasy mezi dvěma skupinami herců, kolektivní orgie nebo procesí maskovaných mužů (představujících duše předků, bohy atd.). Na mnoha místech se dosud udržela představa, že při těchto výjevech duše mrtvých přicházejí k obydlí živých, ti jim jdou uctivě v ústrety a zahrnují je několik dnů všemožnými poctami, potom je však ve slavnostním průvodu odvedou na hranice vesnice nebo vyženou. Při této příležitosti se také konají obřady iniciace jinochů (jasné doklady o tom svědčí u Japonců, Indiánů Hopi, u některých indoevropských národů apod.; viz dále). Toto vyhá-

nění démonů, nemocí a hříchů se téměř všude shoduje – nebo alespoň v určitém období shodovalo – se svátkem Nového roku.

Pochopitelně jen zřídkakdy se setkáváme se všemi těmito prvky v rozvinuté podobě najednou. V některých společnostech převládají obřady zhasínání a obnovování ohně, v jiných fyzické vyhánění démonů a nemocí (pomocí hluku a prudkých posuňků) nebo jinde vyhánění „obětního kozla“ v jeho zvířecí nebo lidské podobě apod. Význam obřadu vcelku stejně jako význam každého jeho základního prvku je však dostatečně jasný: na tomto časovém předělu, členícím samostatné úseky, „roky“, jsme nejenom svědky faktického konce určitého časového intervalu a počátku období dalšího, ale také se účastníme *odstranění* minulého roku a uplynulé doby. Takový je ostatně i smysl rituálních očist: *spalování*, anulování všech hříchů a vin jedince i obce, nikoli pouhá „očista“. Regenerace, jak již naznačuje jméno, znamená nové zrození. Příklady uvedené v předchozí kapitole a zvláště příklady následující jasně dokazují, že toto každoroční vyhánění hříchů, nemocí a démonů je v podstatě pokusem o restauraci, i když přechodnou, prvotního mytického času, „čistého“ času, času v „okamžiku“ Stvoření. Každý Nový rok je znovuzapočetím času; tj. opakováním kosmogonie. Rituální zápasy mezi dvěma skupinami herců, přítomnost mrtvých, saturnálie a orgie jsou vesměs prvky, které poukazují k tomu – z důvodů, které si objasníme –, že na konci roku a v očekávání Nového roku se opakují mytické okamžiky přechodu a chaosu do Kosmu.

Obřad babylónského nového roku, *akitu*, je v tomto ohledu zcela průkazný. *Akitu* se mohlo světit stejně tak za jarní rovnodennosti v měsíci *nišanu* jako za rovnodennosti podzimní v měsíci *tišrit* (odvozeno od *šurri*, „začínat“). O starobylosti tohoto obřadu nemůže být pochyb, i když data jeho oslav jsou různá. Jako ideový základ a rituální struktura existovaly již v sumérské době a H. Frankfort mohl zjistit systém *akitu* v době starobabylónské.³ Tyto chronologické údaje nejsou bez významu; jde tu přece o dokumenty nejstarší „historické“ civilizace, v níž hrál důležitou úlohu panovník, protože se na něho pohlíželo jako na syna a zástupce boha na zemi. Jako takový odpovídal za pravidelný průběh rytmů Přírody a blahobyt celé společnosti. Proto je docela přirozené, že král hrál při obřadu Nového roku významnou roli; právě jemu připadl úkol, aby regeneroval čas.

Během obřadu *akitu*, který trval dvanáct dní, byl slavnostně a několikrát po sobě recitován epos o Stvoření *Enúma eliš* v Mardukově chrámu. Reaktualizoval se tím Mardukův zápas s mořskou obludou Tiámat,

³ Ch. F. Jean, *La Religion sumérienne*, Paris 1931, str. 168; H. Frankfort, *Gods and Myths in Sargonid Seals, Iraq I*, 1934, str. 21 nn.

zápas, k němuž došlo *in illo tempore* a který po konečném vítězství boha znamenal konec Chaosu.⁴

Marduk stvořil Kosmos z kousků rozervaného těla Tiámat a člověka z krve démona Kingua, jemuž Tiámat svěřila Tabulky osudu (*Enúma eliš* VI, 33).⁵ Důkaz o tom, že tato oslava na památku Stvoření byla ve skutečnosti *reaktualizací* kosmogonického aktu, vidíme jak v rituálech, tak ve formulích recitovaných během obřadu. Zápas Tiámat s Mardukem byl mimicky napodoben v boji mezi dvěma skupinami herců.⁶ Boj mezi dvěma skupinami herců nepřipomíná pouze prvotní zápas Marduka a Tiámat, ale *opakoval*, aktualizoval kosmogonii, přechod z Chaosu ke Kosmu. Mytická událost byla *přítomností*. „Kéž i dále přemáhá Tiámata a zkracuje jeho dny!“ vyvolával kněz. Zápas, vítězství i Stvoření se odehrávaly *právě v té chvíli*.

V rámci obřadu *akitu* se světil též svátek zvaný *zakmuk*, „svátek Osudů“, při němž se určovala věštná znamení každého z dvanácti měsíců roku, což znamenalo totéž co vytvořit dvanáct nadcházejících měsíců. (Tento rituál přežil ve více či méně zřetelné podobě i v jiných tradicích; viz dále.) Sestupu Marduka do Podsvětí (bůh byl „vězněm v hoře“, tj. v pekelných oblastech) odpovídalo období smutku a půstu celé pospolitosti a „pokoření“ krále. Tento rituál, kterým se zde nemůžeme zabývat, se začlenil do rozsáhlého karnevalového souboru. Při této příležitosti také docházelo k vyhánění zel a hříchů prostřednictvím obětního kozla. Cyklus byl zakončen hierogamií boha se Sarpanítum; představovali je král a hiérodúla v komnatě bohyně (R. Labat, cit. d., str. 247 nn.) a v této době se zároveň nepochybně konala kolektivní orgie.⁷

⁴ Totéž vidíme u Chetitů, kde exemplární zápas boha větru Tešupa s hadem Illujankašem byl opěvován a reaktualizován v rámci novoročního svátku. Srv. A. Götze, *Kleinasien*, Leipzig 1933, str. 130; G. Furlani, *La Religione degli Hittiti*, Bologna 1936, str. 89.

⁵ Motív stvoření těla prvotní bytosti se vyskytuje i v jiných kulturách: v Číně, Indii, Íránu, u Germánů.

⁶ R. Labat, cit. d., str. 99; s tímto obřadem se setkáváme také u Chetitů rovněž v rámci dramatického scénáře Nového roku, A. Götze, cit. d., str. 130 nn. a v Ugaritu, I. Engnell, *Studies in divine Kingship in the Ancient Near East*, str. 11.

⁷ Dokumentační materiál, interpretace a bibliografie viz H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest, I–II, Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, LVIII, 3*, Leipzig 1906, LXX, 5, Leipzig 1918; S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, 1926; viz rovněž kritiku H. S. Nyberga v *Monde oriental XXIII*, Uppsala 1929, str. 204–211; o *zakmuku* a babylónských saturnáliích srv. J. G. Frazer, *The Scapegoat, Part VI, Golden Bough*, London 1907–1915, str. 356 nn.; R. Labat, cit. d., str. 95 nn.; unáhlený pokus odvodit z babylónského obřadu všechny ostatní obdobné rituály,

Svátek *akitu*, jak je vidět, obsahuje řadu dramatických prvků, jejichž cílem je zrušení uplynulého času, obnovení prvotního chaosu a opakování kosmogonického aktu:

1. První dějství obřadů představuje vládu Tiámat, a znamená tedy návrat do mytické doby před Stvořením. Předpokládá se, že všechny formy jsou pohřbeny v mořských hlubinách počátku, *apsú*. Nastolení „karnevalového krále“, „pokoření“ skutečného vládce, zvrácení veškerého společenského pořádku (Berose uvádí, že otroci se stávali pány atd.), to všechno jsou rysy, které naznačují všeobecný zmatek, odstranění pořádku a hierarchie, „orgie“ a chaos. Dalo by se říci, že se účastníme „Potopy“, která pohlcuje celé lidstvo, aby připravila cestu k nástupu nového a regenerovaného lidského druhu. Vždyť v babylónské tradici o Potopě, která je uvedena v XI. tabulce Eposu o Gilgamešovi, se vypravuje, že než Uta-napištim vstoupil na svou loď, kterou si sestrojil, aby unikl Potopě, uspořádal svátek „jako v den Nového roku (akitu)“. S tímto motivem Potopy – a často jen vody – se setkáváme i v některých jiných tradicích.

2. Stvoření světa, k němuž došlo *in illo tempore* na začátku roku, je tak reaktualizováno každý rok.

3. Člověk se na tomto kosmogonickém díle podílí přímo, i když jen v omezené míře (zápas mezi dvěma skupinami herců, představujících Marduka a Tiámat; „mystéria“ provozovaná při této příležitosti, jak uvádí Zimmern a Reitzenstein;⁸ tato účast, jak jsme viděli v předchozí kapitole, přenáší člověka do mytické doby a činí ho současníkem kosmogonie.

4. „Svátek Osudů“ je také podobou stvoření, při němž se rozhoduje o „osudu“ každého měsíce a každého dne.

5. Hierogamie uskutečňuje konkrétním způsobem „znovuzrození“ světa a člověka.

Význam a rituál babylónského Nového roku mají svůj protějšek v celém staroorientálním světě. Namátkou jsme uvedli některé příklady, ale zdaleka to nejsou všechny. Holandský vědec A. J. Wensinck v pozoruhodné studii,⁹ která nezbudila takový ohlas, jaký si zaslouži-

s nimiž se setkáváme v oblasti Středozemního moře, v Asii, v severní a střední Evropě, u W. Liungmana, *Traditionswanderungen, v: Euphrat-Rhein I-II*, Helsinki 1937–38, str. 290 nn. a, London 1938, str. 57 nn.; k obdobnému novoročnímu obřadu v Tibetu srv. R. Bleichsteiner, *L'église jaune*, fr. překl. Paris 1937, str. 231 nn.

⁸ Ale srv. též E. Briem, *Les Sociétés secrètes des mystères*, str. 131.

⁹ A. J. Wensinck, *The Semitic New year and the Origin of Eschatology*, v: *Acta Orientalia* I, 1923, str. 158–199.

la, dokazuje symetrii mezi různými myticko-rituálními systémy Nového roku v celém semitském světě. V každém z těchto systémů se objevuje též ústřední myšlenka každoročního návratu do chaosu před novým stvořením. Wensinck vidí správně kosmický charakter rituálů Nového roku (ovšem s výhradou k jeho teorii o „původu“ této rituálně-kosmogonické koncepce, již se snaží vyvodit z periodického mizení a znovu-objevování vegetace; jenomže pro „primitiva“ je Příroda vlastně hierofanní a „zákony přírody“ vyjevují modalitu božské existence). A na důkaz toho, že potopa a vodní živel vůbec jsou tím či oním způsobem přítomny v rituálu Nového roku, stačí uvést úlitby, které se při této příležitosti konají, a vztah mezi tímto rituálem a deštěm. „V průběhu měsíce tišit byl stvořen svět“, říká Rabbi Eliezer; „v průběhu měsíce nišan“, tvrdí Rabbi Jošua. A oba tyto měsíce jsou deštivé.¹⁰ O svátku Stánků se rozhoduje o množství deště pro nadcházející rok,¹¹ to znamená, že se určuje „osud“ budoucích měsíců. Kristus na den Zjevení Páně posvěcuje vody, zatímco Velikonoce a Nový rok byly v počátcích křesťanství dny vyhrazené pro křest. (Křest se rovná rituální smrti starého člověka, po níž následuje nové zrození. V kosmické rovině se rovná potopě: zhlazení obrysů, splynutí všech forem, ústup do beztvárného.) Efraim Syrský pochopil mystérium tohoto každoročního opakování Stvoření a pokusil se o jeho vysvětlení: „Bůh stvořil znovu nebe, protože hříšníci zbožňovali nebeská těla; On stvořil znovu svět, který Adam zneuctil; On vystavěl vlastními silami nové stvoření“ (*Hymn. Eph.*, VIII, 16; A. J. Wensinck, cit. d., str. 169).

Rovněž v židovském obřadu Nového roku, jak se zachoval v jeruzalémském kultu, se dají dešifrovat některé rysy starobylého scénáře, jehož námětem je zápas a vítězství božstva nad mořským netvorem, ztělesněním chaosu. Nedávné výzkumy (Mowinkel, Pedersen, Hans Schmidt, A. R. Johnson aj.) analyzovaly rituální prvky a kosmogonicko-eschatologické poukazy z Žalmů a objasnily úlohu Krále o svátku Nového roku, který připomínal vítězství Jahva, vládce světelných sil, nad silami temnot (mořský chaos, pranětvor Rahab). Po tomto vítězství byl Jahve korunován na krále a došlo k opakování kosmogonického aktu. Usmrcení netvora Rahaba a vítězství nad Vodami (znamenající uspořádání světa) se rovnalo stvoření Kosmu a zároveň „spáse“ člověka (vítězství nad „Smrtí“, zajištění potravy na příští rok atd.)¹² Z těchto

¹⁰ A. J. Wensinck, tamt., str. 168. Jiné texty v R. Patai, cit. d., str. 68 nn.

¹¹ A. J. Wensinck, tamt., str. 163; Roš Hašana, 1, 2.

¹² Srv. A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, v: *The Labyrinth*, tamt., str. 79 nn.; viz též R. Patai, cit. d., str. 73 nn.

různých pozůstatků archaických kultů mějme zatím na paměti jen periodické opakování Stvoření (při „otočení roku“, Ex 34,22; po „vyjití“ roku, Ex 23,16); vždyť boj proti Rahabovi předpokládá reaktualizaci prvotního chaosu, zatímco vítězství nad „vodními hlubinami“ může znamenat jediné ustanovení „pevných forem“, tzn. Stvoření. Později uvidíme, že se toto kosmogonické vítězství stává ve vědomí hebrejského lidu vítězstvím nad cizími, nynějšími i budoucími králi; kosmogonie ospravedlňuje mesianismus a apokalypsu a kláde tak základy filosofie dějin.

To, že tato periodická „spása“ člověka má bezprostřední protějšek v zajištění potravy na příští rok, zasvěcení nové sklizně, nás nesmí omámit do té míry, abychom v tomto obřadu spatřovali pouze stopy „primitivního“ rolnického svátku. Na jedné straně skutečně měla obřadová ve všech archaických společnostech rituální význam; to, čemu říkáme „vitální hodnoty“, bylo spíše projevem ontologie v biologických termínech; pro archaického člověka život je absolutní realita a jako takový je posvátný. Na druhé straně Nový rok, tzv. svátek Stánků (*hag hasukkót*), Jahvův svátek par excellence (Sd 21,19; Lv 23,39 atd.), byl patnáctého dne sedmého měsíce (Dt 16,13; Za 14,16), tj. pět dnů po *Jóm ha-kippúrím* (Lv 16,28) a jeho obřadu s obětím kozlem. Je nesnadné oddělovat od sebe tyto dva náboženské momenty, odstranění hříchů společenstva a svátek Nového roku, zvláště když uvážíme, že před přijetím babylónského kalendáře byl v židovském kalendáři prvním měsícem měsíc sedmý. O *Jóm ha-kippúrím* bylo zvykem, že mladé dívky chodily za obvod města nebo vesnice tancovat a bavily se a při této příležitosti se také domlouvaly sňatky. Toho dne se však také promíjely různé výstřelky, někdy i orgiastické, které připomínají jednak poslední fázi *akítu* (odehrávala se rovněž mimo město), jednak uvolnění běžné v rámci obřadů Nového roku téměř všude.¹³

Sňatky, sexuální uvolnění, kolektivní očista význáním hříchů a vyhnáním obětního kozla, posvěcení nové úrody, nastolení Jahva, a svátek na paměť jeho vítězství nad „Smrtí“, to všechno jsou momenty rozsáhlého ceremoniálního systému. Ambivalence a polarita těchto epizod (půst a výstřelky, smutek a radost, zoufalství a orgie atd.) mohou jen potvrdit, že mají doplňující funkci v rámci téhož systému. Hlavními momenty však bezesporu zůstávají očista prostřednictvím obětního kozla a opakování Jahvova kosmogonického aktu. Všechno ostatní je jen aplikace téhož archetypového gesta v různých rovinách,

¹³ Viz stanovisko talmudu k orgiastickým výstřelkům v R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati*, sv. II, Bologna 1935.

odpovídajících různým potřebám: regenerace světa a života, opakování kosmogonie.

Periodicita stvoření

Stvoření světa se tedy každým rokem opakuje. „Alláh je ten, jenž uskutečnil Stvoření, tudíž je opakuje“, říká Korán (súra 4; 4). Toto ustavičné opakování kosmogonického aktu, který mění každý novoroční den v inauguraci jedné éry, umožňuje mrtvým, aby se vrátili do života, a udržuje naději věřících ve vzkříšení těla. Brzy se dostaneme ke vztahu novoročních obřadů ke kultu mrtvých. Všimněme si však již nyní, že téměř všeobecně rozšířené představy, podle nichž se mrtví vrací ke svým rodinám (a přicházejí jako „žijící mrtví“) kolem Nového roku (ve dvanácti dnech mezi vánocemi a svátkem Tří králů), vyjadřují naději, že zrušení času je možné v tomto mytickém okamžiku, kdy svět je ničen a znovu tvořen. Mrtví se tehdy mohou vrátit, protože jsou odstraněny všechny přehrady mezi mrtvými a živými (což není obnoveno prvotní chaos?) a vrátí se, protože v tomto rozporném okamžiku bude čas vyřazen a oni se tedy mohou zase stát současnými živých. Mohou nadto doufat v návrat do trvalého a konkrétního života, protože se připravuje nové Stvoření.

Proto také tam, kde je rozšířena víra ve vzkříšení těla, je známo, že k tomuto vzkříšení dojde na začátku roku, to znamená na začátku nové éry. Lehmann a Pedersen dokázali, že to platí i u semitských národů, zatímco Wensinck¹⁴ k tomu shromáždil bohatou dokumentaci v křesťanských tradicích. Například: „Všemohoucí probouzí těla zároveň s dušemi (v den Zjevení Páně)“.¹⁵ V jednom pahlavském textu, přeloženém do francouzštiny Darmsteterem¹⁶ se říká: „V měsíci fravardín v den urdát Pán Óhrzmad učiní vzkříšení a „druhé tělo“ a svět bude zbaven bezmocnosti proti démonům, drugům atd. A na všem místě bude hojnost; člověk nebude více toužit po potravě; svět bude čistý, člověk oprostěný od protivenství (zlého ducha) a nesmrtelný navždy.“ Kazwíní zase říká, že v den Nourúz Bůh vzkřísil mrtvé „a vrátil jim jejich duše a dal své příkazy nebi, které na ně seslalo déšť, a proto si lidé zvykli rozlévat toho dne vodu“.¹⁷ Přímou souvislost mezi představami o Stvoření pomocí vody (akvatická kosmogonie; potopa, která periodicky obnovuje historický život; déšť), o zrození a vzkříšení potvrzuje

¹⁴ A. J. Wensinck, cit. d., str. 171.

¹⁵ Efraim Syrský, *Hymn*, I, 1 atd.

¹⁶ J. Darmsteter, *Zend-Avesta*, fr. překl., Paris 1892–1893, sv. II, str. 640, str. 138.

¹⁷ *Kosmografie*, cit. v A. Christensen, cit. d., str. 147.

i myšlenka z Talmudu: „Bůh má tři klíče: klíč od deště, od narození a vzkříšení mrtvých“.¹⁸

Symbolické opakování Stvoření v rámci novoročního svátku se zachovalo u Mandejců v Iráku a v Íránu dodnes.¹⁹ Tataři v Íránu ještě i dnes na začátku roku zasazují zrno do nádoby naplněné hlínou; dělají to, jak říkají, na památku Stvoření. Zvyk sázet zrna v době jarní rovnodennosti (připomeňme si, že v četných civilizacích začínal rok v březnu) je rozšířen v mnoha oblastech a kladen vždy do souvislosti s rolnickými obřady. Drama vegetace se však řadí do symboliky periodické regenerace Přírody a člověka. Zemědělství je jen jednou z rovin, na nichž se uplatňuje symbolika periodické regenerace. Jestliže se „zemědělská verze“ této symboliky tak mohutně rozšířila – díky svému lidovému a empirickému charakteru – neznamená to ještě, že ji můžeme pokládat za princip a intenci komplexní symboliky periodické regenerace. Tato symbolika má svůj základ v lunární mystice; z etnografického hlediska ji lze proto zjistit již v předzemědělských společnostech. Prapůvodní a podstatná je myšlenka regenerace, tzn. opakování Stvoření.

Zvyk perských Tatařů proto musí být zařazen do íránského kosmiko-eschatologického systému, který ho předpokládá i vysvětluje. Nourúz, perský Nový rok, je zároveň svátkem Ahura-Mazdy (slaveným v prvním měsíci v „den Óhrmazd“) a dnem, kdy došlo ke Stvoření světa a člověka.²⁰ V den Naurúz dochází k „obnovení Stvoření“.²¹ Podle tradice zaznamenané Dimaskím král prohlašoval: „Zde je nový den nového měsíce nového roku; je třeba obnovit to, co opotřeboval čas.“ V tento den se také určuje osud lidí na celý rok.²² V noci Nourúzu je vidět nesčetné ohně a světla²³ a provádí se očista vodou a úlitba, aby byly zajištěny vydatné deště pro příští rok.²⁴ V den „velkého Nourúzu“

¹⁸ Ta'anít, (foliant) 2a; A. J. Wensinck, cit. d., str. 173.

¹⁹ E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, Oxford 1937, str. 86; H. Lassy, *Muharram Mysteries*, Helsinki 1916, str. 219, 223. Srv. J. G. Frazer, *Adonis*, str. 252, a naposled W. Liungman, *Traditionswanderungen*, v: *Euphrat-Rhein* I, str. 103 nn., který se pokouší odvodit tento zvyk z osiridovských ritů.

²⁰ Srv. texty sebrané J. Marquartem, *The Nawrúz, its History and its Significance*, *Journal of the Cama Oriental Institute*, č. 31, Bombay 1937, str. 1–51, především str. 16 nn. Něm. originál vyšel v *Dr. Modi Memorial Volume*, str. 709–765.

²¹ M. I. A. Albiruni, *The Chronology of Ancient Nations*, přel. E. Sachau, London 1879, str. 199.

²² M. I. A. Albiruni, cit. d., str. 201; Qazwini, přel. A. Christensen, II, 148.

²³ M. I. A. Albiruni, cit. d., str. 200.

²⁴ Tamt., str. 202–203.

bylo zvykem, že každý zasadil do džbánu sedm různých obilných zrn, „podle jejichž vzrůstu odhadoval, jaká bude toho roku úroda“.²⁵ Tento zvyk je obdobou „určování osudů“ o babylónském Novém roku, které se zachovalo až do dnešních dnů v novoročních obřadech Mandejců a Jezidů.²⁶ Protože Nový rok je opakováním kosmogonického aktu, pokládá se i dnes dvanáct dnů mezi vánocemi a Třemi králi za prefiguraci dvanácti měsíců roku. Jedině na základě takového názoru předvídají rolníci z celé Evropy pomocí meteorologických znaků těchto dvanácti dnů počasí a množství deště pro každý měsíc v příštím roce.²⁷ Není třeba připomínat, že o svátku Stánků se určovalo, jaké množství deště připadne na každý měsíc. Indové védské doby označovali dvanáct dnů uprostřed zimy za obraz a odraz roku (*Rgvéd* IV, 33,7).

Na různých místech a v různých dobách, obzvláště v Dariově kalendáři, měli Íránci ještě jeden Nový rok, *Mihragán*, svátek Mithry, který spadl doprostřed léta. Protože oba svátky figurovaly v témž kalendáři, *Mihragán* byl pokládán za prefiguraci konce světa. Perští theologové, jak říká al Birúni, „pokládají *Mihragán* za znak vzkříšení a konce světa, protože v době *Mihragánu* všechno, co roste, dosahuje své dokonalosti a nemá už nezbytnou látku k dalšímu růstu a zvířata ustávají ve své sexuální aktivitě. Obdobným způsobem vidí Peršané v *Nourúzu* znak začátku světa, poněvadž opak toho připadá na *Nourúz*.“²⁸ Konec uplynulého a začátek nadcházejícího roku je podle tradice dochované Albirunim interpretován jako vyčerpání biologických zdrojů ve všech kosmických rovinách, za skutečný konec světa. („Konec světa“, tzn. konec určitého historického cyklu, nenastává vždy při potopě, ale také pomocí ohně, horka atd. Obdivuhodnou apokalyptickou vizi, kdy je léto se svou palčivostí pojato jako návrat do chaosu, nám podává Iz 34,4; 9–11. Srv. analogické obrazy v *Bahman-Jašt* II, 41, a u Lactantia, *Divinae Institutiones* VII, 16, 6.²⁹

²⁵ Tamt., str. 202.

²⁶ Srv. E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran*, str. 87; G. Furlani, *Testi religiosi degli Yezidi*, Bologna 1930, str. 59 nn.

²⁷ Srv. J. G. Frazer, *The Scapegoat*, cit. d., str. 215 nn., G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris 1929, str. 39 nn.; P. Saintyves (E. Nourry), *L'Astrologie populaire*, Paris 1937, str. 61 nn. Srv. též M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris 1934, str. 107.

²⁸ M. I. A. Albiruni, cit. d., str. 208.

²⁹ Texty komentované u F. Cumonta, *La Fin du monde selon les mages occidentaux*, *Revue de l'Histoire des Religions*, leden–červen 1931, str. 76 nn.; srv. též W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen 1894, str. 129 nn.

Profesor G. Dumézil zkoumal ve svém díle *Le Problème des Centaures* scénář o konci a začátku roku ve velké části indoevropského světa (u Slovanů, Íránců, Indů, Řeků a Římanů) a objasnil prvky iniciačních obřadů, které zachovala mytologie a folklór ve více či méně pozmeněné podobě. Z průzkumu mýtů a rituů germánských tajných společností a „mužských svazů“³⁰ Otto Höfler vyvodil podobně význam dvanácti vložených dnů a zvláště význam Nového roku. Waldemar Liungman zase zasvětil ritům ohňů na začátku roku a scénářům karnevalů, které se konaly během těchto dvanácti dnů, svou rozsáhlou studii, jejíž zaměření a výsledky však bez výhrad nepřijímáme. Připomeňme si i bádání Otto Hutha, *Janus*, a J. Hertela, *Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda*, které se opírají o římské a védské příklady a sleduje obzvláště jejich motivy obnovy světa oživením ohně při zimním slunovratu, obnovy, které odpovídá novému Stvoření. Pokud jde o záměr tohoto eseje, stačí si zapamatovat jen několik charakteristických rysů:

1. dvanáct vložených dnů představuje prefiguraci dvanácti měsíců roku (viz též rity uvedené výše);

2. během dvanácti odpovídajících nocí mrtví v procesích přicházejí navštívit své rodiny (zjevení koně, pohřebního zvířete par excellence, v poslední noci roku; účast chtónicko-pohřebních božstev, Holdy, Perchty, „Wildes Heer“, atd., při těchto dvanácti nocích) a často (u Germánů a Japonců) tato návštěva probíhá v rámci obřadu tajných mužských společností;³¹

3. v této době jsou tedy uhašeny a znovu rozdmýchány ohně³² a konečně

4. je to rovněž okamžik iniciací, pro něž právě zhasnutí a nové zapálení ohně tvoří jeden ze základních prvků.³³

³⁰ O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen I*, Frankfurt a. M. 1934; W. Liungman, *Euphrat-Rhein II*, str. 426 nn. a passim; O. Huth, *Janus*, Bonn 1932; J. Hertel, *Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda*, Leipzig 1938.

³¹ O. Höfler, tamt., passim; A. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, sv. IV, Salzburg/Leipzig 1936, str. 675–764. Ve starém Blízkém Východě se také věřilo, že se mrtví vrací při slavnostech na konci roku; srv. T. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the ancient Near East*, New York 1950, str. 28 nn.

³² P. Saintyves, *Essais de Folklore biblique*, Paris 1923, str. 30 nn.; Hertel, cit. d., str. 52; G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, str. 146; M. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne I, II*, Paris 1928, str. 155.; L. Vannicelli, *La religione dei Lolo*, Mailand. 1944. str. 40; Liungman, str. 473 nn.

³³ Srv. G. Dumézil, cit. d., str. 148 nn. a passim; iniciace se u Hopiů konaly vždy na Nový rok; srv. L. Spence, v: *Encyclopaedia of Religions and Ethics III*, str. 67.

K témuž myticko-obřadnímu souboru z konce uplynulého a začátku nadcházejícího roku musíme ještě přičlenit následující příklady:

5. rituální zápasy dvou nepřátelských skupin (W. Liungman, cit. d., II, 800 nn., 896 nn.) a

6. přítomnost erotického prvku (pronásledování dívek, „grandharvské“ sňatky, orgie).

Každý z těchto myticko-rituálních motivů potvrzuje naprosto výlučný charakter dnů, které předcházejí a následují první novoroční den, i když eschato-kosmologická funkce Nového roku (odstranění uplynulého roku a opakování stvoření) je jasně vyjádřena pouze v ritech prefigurace měsíců a zhasínání a ožívování ohně. Tuto funkci však můžeme odhalit implikovanou ve všech ostatních myticko-rituálních motivech. Mohla by být například invaze duší mrtvých něco jiného než znamení, že byla sesazena profánní doba a že se paradoxním způsobem uskutečnila koexistence „minulého“ a „přítomného“? Tato koexistence nemůže být nikdy tak úplná jako v době „chaosu“, kdy se prolínají všechny modalities. Touto invazí mrtvých – která vyvrací zákon času – stejně jako sexuálními výstřelky, které jsou obvykle pro tuto dobu charakteristické, mohou být poslední dny uplynulého roku ztotožňovány s chaosem před stvořením. I když se saturnálie po všech postupných reformách kalendáře nakonec už neshodovaly s koncem a začátkem roku, znamenaly i nadále zrušení všech norem a křiklavě ilustrovaly zvrácení hodnot (např. změna vztahů mezi otroky a pány, postoj k ženám jako kurtizánám atd.) a všeobecné uvolnění mravů, orgiastický aspekt společnosti, zkrátka zvrát všech forem do nerozlišené jednoty. Samo postavení vyhrazené orgiím u primitivních národů, zvláště v kritických momentech úrody (když byla semena svěřena zemi), dokazuje tuto symetrii mezi rozplynutím „formy“ (zde semena) v zemi a rozplynutím „společenských forem“ v orgiastickém chaosu.³⁴ Ve vegetační stejné jako v lidské rovině tu jde o návrat k prvotní jednotě, k nastolení „nočního“ režimu, v němž hranice, obrysy a vzdálenosti splývají.

Rituální uhašínání ohňů prozrazuje touhu připravit konec existujících „forem“ (opotřebovaných v podstatě jejich vlastním trváním) a uvolnit místo formám novým, které vzcházejí z nového Stvoření. Rituální boje dvou skupin herců reaktualizují kosmogonický moment zápasu boha s prvotním drakem (plaz symbolizuje téměř vždy to,

³⁴ Úloha „orgie“ v zemědělských společnostech je pochopitelně mnohem složitější. Sexuální výstřelky měly magický vliv na budoucí úrodu. Přesto však v nich můžeme odhalit tendenci k násilnému smíšení všech forem, jinak řečeno k reaktualizaci chaosu před stvořením. Viz kapitolu zabývající se agrární mystikou v *Traité d'Histoire des Religions* (str. 285 nn.).

co je latentní, neodlišené a nezformované). A konečně časová shoda iniciací – kdy zapálení „nového ohně“ hraje zvlášť důležitou roli – s obdobím kolem Nového roku vyplývá stejně tak z přítomnosti mrtvých (tajné a iniciační společnosti jsou zároveň reprezentanty předků), jako ze samotné struktury těchto obřadů, které vždy předpokládají „smrt“ a „vzkříšení“, „nové zrození“, „nového člověka“. Pro iniciační rituály nelze najít vhodnější rámec, než je oněch dvanáct dní, kdy odchází uplynulý rok, aby ustoupil Novému roku, nové éře: to znamená době, kdy reaktualizaci Stvoření skutečně začíná svět.

Tyto novoroční myticko-rituální scénáře, doložené téměř u všech indoevropských národů – s celým jejich karnevalovým průvodem masek, pohřebními zvířaty, tajnými společnostmi atd. – se v hrubých rysech nepochybně vytvořily v době indoevropské pospolitosti. Tyto scénáře, nebo alespoň ty aspekty, kterými se zabýváme v tomto eseji, nemohou však být pokládány za výlučně indoevropský výtvar. Již celá staletí před příchodem Indoevropanů do Malé Asie byl myticko-rituální soubor Nového roku, vyjadřující opakování Stvoření, znám u Sumeru-Akkadů a s některými význačnými momenty se setkáváme i u Egyptanů a Židů. Protože se v této práci nezajímáme o genezi myticko-rituálních forem, můžeme se spokojit s pohodlnou hypotézou, že tyto formy existovaly u dvou etnických skupin (u národů Blízkého Východu a u Indoevropanů) již v jejich prehistorických tradicích. Tato hypotéza je nadto tím přijatelnější, že analogický systém byl zjištěn i ve vzdálené kultuře, v kultuře japonské. Dr. Slawik studoval symetrie mezi japonskými a germánskými tajnými organizacemi a přišel přitom na značný počet paralelních znaků.³⁵ V Japonsku stejně jako u Germánů (a jiných indoevropských národů) se o poslední noci roku zjevují pohřební zvířata (koně aj.), chtónicko-pohřební bohové a bohyně; v té době se organizovaly maskované průvody tajných společností mužů; mrtví navštěvovali živé a byly slaveny iniciace. Tyto japonské tajné společnosti jsou velmi starého data³⁶ a podle dnešního stavu našich znalostí je téměř vyloučeno, aby na ně působil vliv semitského nebo indoevropského Východu. Lze jen říci, jak opatrně poznamenává Alexander Slawik, že jak na západě, tak na východě Euroasie se kultový komplex „návštěvníka“ (duše mrtvých, bohové atd.) vyvinul v předhistorické době. Je to další potvrzení archaického charakteru novoročních obřadů.

V japonské tradici se rovněž uchoval pozůstatek koncepce, spojené s obřady na konci roku, kterou bychom mohli označit jako mystickou

³⁵ A. Slawik, cit. d.

³⁶ A. Slawik, cit. d., str. 762.

psychofyziologii. Alexander Slawik, který se opírá ve své studii o výsledky japonského etnografa dr. Masaa Óky,³⁷ řadí obřady tajných společností do takzvaného komplexu *tama*. Toto *tama* je „duchovní podstata“, která sídlí v člověku, duších mrtvých a ve „svatých lidech“ a která se začne v době přechodu zimy k jaru hýbat a pokouší se opustit tělo, přičemž mrtvé pohání k obydlí živých lidí (kultovní komplex návštěvníka). Podle Slawikovy interpretace³⁸ je účelem těchto svátků udržet a upevnit tuto duchovní podstatu a zabránit jí, aby opustila tělo. Je tedy pravděpodobné, že jedním z cílů obřadů na konci a začátku roku je rovněž „upevnění“ *tamy*. Z této japonské mystické psychofyziologie nás však bude zajímat jedině smysl tohoto kritického okamžiku roku: snaha *tamy* pohybovat se a opustit své obvyklé podmínky v době přechodu zimy do jara (to znamená během posledních dnů končícího a prvních dnů nadcházejícího roku) je prostě elementární fyziologický projev ústupu do beztvareho, reaktualizace „chaosu“. V této každoroční krizi *tamy* chápe zkušenost primitiva předzvěst nevyhnutelného zmatku; který musí zakončit určitou historickou dobu, aby jí umožnil obnovení a regeneraci, tzn. aby zase uvedl dějiny na jejich počátek.

Uvedeme nyní skupinu periodických obřadů, konaných u kalifornských Indiánů z kmenů Yurok a Hupa a označovaných názvem „Nového roku“, „obnovení světa“ nebo „nápravy“. Zavedení těchto rituů se připisuje mytickým nesmrtelným bytostem, které obývaly zemi, než přišlo lidstvo; právě tyto nesmrtelné bytosti poprvé provedly obřady „obnovení světa“ přesně na místech, kde je smrtelníci provádějí dnes. „Esoterická magie a uznávaný účel ústředních obřadů toho systému,“ píše Kroeber, „zahrnují znovuzřízení nebo upevnění země, úkony souvisící s prvními plody, novým ohněm, s preventivní ochranou před nemocí nebo pohromou pro další rok nebo dva roky.“ Máme zde tedy co dělat s každoročním opakováním kosmogonického obřadu, zavedeného *in illo tempore* nesmrtelnými bytostmi; neboť mezi těmi symbolickými úkony je jedním z nejdůležitějších ten, jež účastníci nazývají „kladením sloupů pod svět“, a tento obřad se časově shoduje s poslední bezměsíční nocí a vyjitím nového měsíce, což zahrnuje znovustvoření světa. Skutečnost, že k novoročnímu rituálu patří i zrušení zákazu dotýkat se *nové úrody*, rovněž potvrzuje, že tu jde o zcela nový začátek života.³⁹

³⁷ M. Óka, *Kulturní dějiny starého Japonska* (japonský rukopis).

³⁸ A. Slawik, cit. d., str. 679 nn.

³⁹ P. E. Goddard, *Life and Culture of the Hupa*, v: *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Berkeley 1903, I, č. 1, str. 82 nn.; A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington 1925, str. 53

Je poučné připomenout si v souvislosti s „obnověním světa“ ideové prvky, na nichž spočívá takzvané náboženství „tance duchů“; toto mystické hnutí, které se rozšířilo mezi severoamerickými kmeny koncem 19. stol., prorokovalo příchod všeobecné regenerace, to znamená hrozbu konce světa, po níž bude obnovena země v rajském stavu. Náboženství „tance duchů“ je příliš složité, aby je bylo možno shrnout v několika řádkách, k našemu účelu však postačí vysvětlit, že se pokoušelo uspišit konec světa hromadnou a kolektivní komunikací s mrtvými, dosaženou po taneční slavnosti, která trvala bez přerušení čtyři až pět dní. Mrtví vpadli na zem, vstoupili ve spojení se živými, a tak vytvořili „zimátek“, který ohlašoval závěr dosavadního kosmického cyklu. Protože však mytické vize „počátku“ a „zániku“ času jsou homologické – *eschatologie* se alespoň v některých ohledech ztotožňuje s kosmogonií – *eschaton* v náboženství „tance duchů“ reaktualizuje mytické *illud tempus* ráje, prvotní plnosti.⁴⁰

Nepřetržitě obnovování času

Různorodost materiálů, které jsme uvedli na předchozích stránkách, nás nemusí nijak odradit. Nemám v úmyslu vyvodit na základě zběžného výkladu jakýkoli etnografický závěr. Zaměřil jsem se pouze na sumární fenomenologickou analýzu periodických očistných ritů (vyhánění démonů, nemocí a hříchů) a obřadů na konci a na začátku roku. Sám první připouštím, že uvnitř každé skupiny analogických představ existují odstíny, rozdíly a neslučitelné prvky a že původ a rozšíření těchto obřadů vyvolávají řadu otázek, které nejsou doposud prostudovány. Proto jsem se vyhýbal jakékoli sociologické nebo etnografické interpretaci, abych jen nastínil všeobecný smysl, který vysvětluje ze všech těchto obřadů. Mým záměrem tedy bylo pochopit jejich *smysl*, pokusit se *vidět, co vyjevují*, a ponechat případnému dalšímu studiu genetický nebo historický výklad každého myticko-rituálního celku.

Mezi různými skupinami periodických obřadů ovšem existují a řady bych skoro řekl, že *musí* existovat, dost značné rozdíly, už jen z toho

nn.; A. L. Kroeber, E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California*, v: *Anthropological Record* XIII, č. 1, University of California 1949, str. 1 nn., 105 nn. Na jiných místech v Americe je každoročně připomínána v obřadech Potopa; to znamená je reaktualizována velká katastrofa, která zahubila lidstvo až na mytického předka; srv. J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament* I, London 1918, str. 293 nn. K mýtu o destrukci a periodického znovustvoření světa viz F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker*, v: *Zeitschrift für Ethnologie* LXXI, Berlin 1939.

⁴⁰ Srv. M. Eliade, *Le Chamanisme*, str. 290 nn.

důvodu, že jde přitom o „historické“ a „ahistorické“ národy nebo vrstvy, o člověka, který je obvykle nazýván buď „civilizovaný“, nebo „primitivní“. Je zajímavé, že scénáře Nového roku, v nichž se opakuje Stvoření, jsou obzvlášť výrazné u historických národů, které stojí na počátku dějin v pravém slova smyslu, to znamená u Babylóňanů, Egypťanů, Židů a Íránců. Dalo by se říci, že tyto národy ve vědomí, že první budují „historii“, zaznamenaly své činy k potřebě následovníků (i když se však neobešly bez nevyhnutelných transfigurací v kategoriích a archetypech, jak jsme viděli v předchozí kapitole). Zdá se, že tyto národy také hlouběji pocítovaly potřebu periodicky se regenerovat zrušením uplynulého času a reaktualizováním kosmogonie.

„Primitivní“ společnosti, které doposud žijí v ráji archetypů a vnímají čas pouze biologicky, aniž se pro ně může změnit v „dějiny“ – to znamená, aniž jeho korozivní účinky mohou působit na jejich vědomí a odhalit nezvratnost událostí –, tyto společnosti se periodicky regenerují vyháněním „zel“ a zpovědí hříchů; mohlo by se také říci, že některé národy vyjadřují kosmogonické momenty vegetačními termíny. Potřeba periodické regenerace, kterou tyto společnosti pocítovaly, dokazuje, že ani ony nemohou věčně setrvat v tom, co jsme výše označili za „ráj archetypů“, a že jejich paměť spěje ke zjištění (i když bezpochyby mnohem méně intenzivně než paměť moderního člověka) nezvratnosti událostí, to znamená k postižení „dějin“. U těchto primitivních národů je proto existence člověka v Kosmu pojímána jakožto pád. Rozsáhlá monotónní morfologie zpovědí, kterou dokonale prostudoval R. Pettazoni v *La confessione dei peccati*, dokazuje, že i v těch nejjednodušších lidských společnostech „historická“ paměť, tj. vzpomínka na „osobní“ události (většinou „hřích“), je nesnesitelná. Je známo, že původ vyznání hříchů tkví v magické koncepci vyloučení prohřešku pomocí fyzického prostředku (krví, slovem atd.). Nezájímá nás však vlastní postup zpovědi – který má magickou strukturu –, ale potřeba primitivního člověka osvobodit se od vzpomínky na „hřích“, to znamená od řady „osobních“ vzpomínek, jejichž souhrn tvoří „dějiny“.

Vidíme tedy, jak velkého významu nabyla u národů, které zakládaly dějiny, kolektivní regenerace opakováním kosmogonického aktu. Mohli bychom rovněž připomenout, že Indové z různých důvodů, ale také z důvodů metafyzické a ahistorické struktury svého duchovního založení, nevypracovali kosmologický scénář Nového roku v takových rozměrech, jako mají scénáře na Blízkém Východě. Dále bychom mohli připomenout, že Římané, národ výrazně historický, žili ustavičně v obsedantní představě „konce Říma“ a vymýšleli si nespočetné systémy k *renovatio*. Prozatím však nechejme vést čtenáře tímto směrem; stačí, když připomeneme, že tradiční společnosti (tj. všechny společnosti až

k dnešním) znaly a používaly kromě těchto periodických obřadů zrušení „dějin“ i jiné metody, jimiž dosahovaly regenerace doby.

Ukázali jsme již,⁴¹ že také stavitelské rituály předpokládají více či méně explicitní napodobení kosmogonického aktu. Pro tradičního člověka je napodobení archetypového vzoru reaktualizací mytického momentu, kdy byl archetyp poprvé zjeven. Proto tyto obřady, které nejsou ani periodické, ani kolektivní, odstraňují tok profánní doby, trvání a toho, kdo je koná, umísťují *in illo tempore*. Viděli jsme, že všechny rituály napodobují božský archetyp a že k jejich ustavičné reaktualizaci dochází v témž mimočasovém mytickém okamžiku. Stavitelské rituály nám však odhalují navíc napodobení, tedy reaktualizaci kosmogonie. Každým nově postaveným domem se otevírá „nová éra“. Každá stavba představuje *absolutní počátek*, to znamená, že se snaží nastolit počáteční okamžik, plnost přítomnosti, která nenese žádnou stopu „dějin“. Stavitelské rituály, s nimiž se setkáváme dnes, jsou pochopitelně většinou přežitky a není snadné přesně stanovit, do jaké míry jim odpovídá nějaký zážitek ve vědomí těch, kdo je zachovávají. Tato racionalistická námitka je však zanedbatelná. Důležité je, že člověk cítil potřebu opakovat ve svých stavbách jakéhokoli druhu kosmogonii, že se tímto opakováním stával současníkem mytického okamžiku počátku světa a že pociťoval potřebu vracet se co možná nejčastěji k tomuto mytickému okamžiku, aby se regeneroval. Snad jen jasnovidec by mohl stanovit, do jaké míry se ještě dnes mohou ti, kdo zachovávají stavitelské rituály, podílet na jejich smyslu a mystériu. Jejich zážitky budou pravděpodobně spíše profánní: „nová éra“, vyznačená stavbou, je chápána jako „nová etapa“ života těch, kdo budou dům obývat. Struktura mýtu a ritu však přesto zůstává nezměněna, i když zážitky vyvolané jejich aktualizací mají již jen profánní charakter: stavba je novou organizací světa a života. Stačilo by, kdyby moderní člověk byl vnímavější pro zázrak života, aby znovu našel zážitek *renovace*, když si staví nový dům nebo když do něho vstupuje (stejně jako Nový rok si udržuje i v moderním světě význam konce minulosti a začátku „nového života“).

Doklady, které máme k dispozici, jsou v mnoha případech dostatečně výmluvné: vybudování svatyně nebo obětního oltáře opakuje kosmogonii, a to nejen tím, že svatyně představuje svět, ale i proto, že ztělesňuje různé časové cykly. Z Flavie Josepha⁴² například v souvislosti s tradiční symbolikou jeruzalémského chrámu můžeme k našemu

⁴¹ M. Eliade, *Commentarii la legenda Meșterului Manole*; srv. též předcházející kapitoly.

⁴² Josephus Flavius, *Židovské starožitnosti* III, 7,7.

tématu vyčístí toto: tři části svatyně odpovídají třem kosmickým oblastem (dvůr představuje moře – to znamená nižší oblasti – svatá budova zemi, nejsvětější stánek nebe); dvanáct chleběů na stole je dvanáct měsíců roku; svícen se sedmdesáti rameny představuje dekany (tj. zvířetníkové konstelace sedmi planet po deseti). Stavitelé Chrámu budovali nejen svět; budovali i kosmický čas.

Budování kosmického času opakováním kosmogonie je ještě výrazněji vyjádřeno symbolikou bráhmanské oběti. Každá bráhmanská oběť značí nové stvoření světa (srv. například *Šatapatha-bráhmána* VI, 5,1 nn.). Stavba oltáře je skutečně pokládána za „stvoření světa“. Voda, která se míchá s hlínou, je prvotní Voda; hlína, použitá na základ oltáře, je Země; boční stěny Atmosféra, atd. Dále při každé etapě stavby oltáře jsou čteny příslušné verše, v nichž je výslovně jmenována kosmická oblast, která byla právě vytvořena (*Šatapatha-bráhmána* I, 9,2,29; VI, 5,1 nn.; 7,2,12; 7,3,1; 7,3,9). Postavení oltáře napodobuje kosmogonický akt, ale vlastní oběť má jiný cíl: vytvořit opět prvotní jednotu, která existovala před Stvořením. Neboť Pradžápati stvořil Kosmos ze své vlastní podstaty; když ho ze sebe vydal, „dostal strach ze smrti“ (X, 4,2,2) a bohové mu přinášeli obětiny, aby ho zase vzkřísili a oživili. Ten, kdo dnes přináší oběť, zcela analogicky reprodukuje toto prvotní oživení Pradžápatiho. „Tak každý, kdo to pochopí a udělá nějaký dobrý skutek, nebo i když to jen pochopí (aniž vykoná nějaký rituál), znovuvytváří z jeho dílů božstvo celé a dokonalé“ (X, 3,4,24 atd.). Vědomé úsilí obětníka obnovit prvotní jednotu, to znamená vytvořit znovu *Celek*, který předcházel Stvoření, je důležitým rysem indického ducha toužícího po této prvotní Jednotě. Nemůžeme se však u tohoto případu zastavit. Musíme se spokojit se zjištěním, že bráhman reaktualizuje při každé oběti archetypový kosmogonický akt a že tato shoda „mytického okamžiku“ s „okamžikem současným“ předpokládá zrušení profánní doby stejně jako ustavičné obnovování světa.

Jestliže „Pradžápati je rok“ (*Aitareja-bráhmána* VII, 7,2 atd.), „Rok je Smrt. Toho, kdo to ví, se Smrt nedotkne“ (*Šatapatha-bráhmána* X, 4,3,1). Paul Mus (*Barabudur* I, 384) výstižně označil védský oltář jako Zhmotnělý čas. „Oltář ohně je rok... Noci jsou obklopující jej kameny, a je tři sta šedesát kamenů, neboť rok má tři sta šedesát nocí; dny jsou cihly *jadžausmati*, neboť je jich tři sta šedesát; protože rok má tři sta šedesát dnů. (*Šatapatha-bráhmána* X, 5,4,10). Při stavbě oltáře se v určitou chvíli položí dvě cihly, řečené cihly „období“ (*rtavjá*), což komentuje text: „Proč se kladou tyto dvě cihly? Protože Agni (tj. tento oltář ohně) je rok... Tento oltář ohně je Pradžápati a Pradžápati je Rok“ – (tam., VIII, 2,1,17–18). Znovuvytvářením Pradžápatiho pomocí védského oltáře se znovuvytváří také Kosmický čas. „Oltář ohně má pět vrstev (každá vrstva představuje roční období), pět období tvoří rok

Agni (oltář) je Rok... Neboť tento Pradžapati, který se rozpadl na kusy, jsou roční období. Pět ročních období, pět vrstev. Když se kladou vrstvy na sebe, vytváří se s ročními obdobími Pradžapati... A těchto pět částí jeho těla... která jsou ročními obdobími, jsou také východy (tj. pět světových stran Indů); pět východů, pět vrstev. Když se kladou vrstvy na sebe, vytváří se s východy Pradžapati, jenž je Rok“ (VI, 8,1,15; 1,2,18 nn.).⁴³ Postavením každého nového védského oltáře se tedy opakuje kosmogonie, oživuje Pradžapati, ale tvoří se také „Rok“, tzn. regeneruje se čas tím, že se „stvoří“ znovu.

Anglický antropolog A. M. Hocart zkoumá ve své vynikající a kontraverzní práci *Kingship* obřad nastolení krále u mnohých civilizovaných i „primitivních“ národů a srovnává ho s iniciačními rituály (domnívá se, že jsou odvozeny od scénáře královského rituálu). Již dávno je známo, že iniciace představuje „nové zrození“, nesoucí s sebou rituální smrt a vzkříšení. Hocartovou zásluhou je však to, že identifikoval iniciační prvky korunovačního obřadu a tak poukázal na výmluvné období různých skupin rituálů. Bude zajímavé uvést, že u Fidžijců z horské oblasti na Viti Levu nastolení náčelníka se jmenuje „stvoření světa“, zatímco u kmenů z východní části Vanua Levu nese jméno *mbuli vanua* nebo *tuli vanua*, což Hocart překládá jako „*fashioning the land*“ „utváření kraje“, nebo „*creating the earth*“ „stvoření země“.⁴⁴ V předchozí kapitole jsme uvedli, že pro Skandinávce obsazení země znamenalo opakování stvoření. Pro domorodce z Fidžijských ostrovů docházelo ke „stvoření“ při každém nastolení nového náčelníka. Tato představa ve více či méně průkazné podobě se zachovala i na jiných místech. Nová vláda byla téměř všude pokládána za regeneraci národních nebo i světových dějin. Každým novým vládcem, i když byl bezvýznamný, začínala „nová éra“. V podobných výrazech se často spatřovalo pochlebování nebo vyumělkovaný styl. Ovšem, připadají nám zvláštní jen proto, že se tradují slavnostně. V primitivním pojetí však začíná „nová éra“ nejen s každou novou vládou, ale také s každou svatbou, narozením dítěte atd. neboť kosmos a člověk jsou bez ustání a všemi prostředky regenerováni, minulost je zničena, zla a hříchy odstraněny atd. Všechny tyto prostředky regenerace, ve svých podobách různé, směřují k jednomu cíli: anulovat uplynulou dobu a zrušit dějiny ustavičným návratem *in illo tempore*, opakováním kosmogonického aktu.

⁴³ P. Mus, *Barabudur I*, Hanoi 1935, str. 384 nn.; o „vytvořeném čase“ tamt., sv. II, str. 733, 789.

⁴⁴ A. M. Hocart, *Kingship*, London 1927, str. 189 nn.

Abychom se však vrátili k Fidžijcům: tyto ostrované opakují „stvoření“ nejen při každém nastolení, ale také vždy, když mají špatnou úrodu. Tato podrobnost, kterou Hocart nezdůrazňuje, poněvadž nepotvrzuje jeho hypotézu o „rituálním původu“ kosmogonického mýtu, se mi však zdá dost významná. Pokaždé, když je ohrožen život a kosmos se jim jeví vyčerpaný a prázdný, Fidžijci pocítí potřebu návratu *in principium*; jinými slovy očekávají, že se kosmický život zregeneruje *znovuvytvořením*, nikoli *obnovením*. Proto je v rituálech a mýtech důležité všechno to, co může znamenat „počátek“ původní, prvotní (nové nádoby a „voda čerpaná před rozedněním“ v lidové magii a medicíně, motivy dítěte, „sirotka“⁴⁵ atd.).

Představa, že život nemůže být *obnoven*, ale je *znovu stvořen* opakováním kosmogonie, vystupuje velmi zřetelně při léčebných rituálech. U mnoha primitivních národů podstatným prvkem každého léčení je skutečně recitace kosmogonického mýtu; lze to například doložit u nejarchaičtějších kmenů Indie, u Bhílů, Santalů, Biagů.⁴⁶ Právě aktualizací kosmického Stvoření, exemplárního modelu veškerého života, se má obnovit fyzické zdraví a duchovní neporušenost pacienta. U těchto kmenů se kosmogonický mýtus recituje také při narození, sňatku nebo smrti; při každé takové příležitosti totiž doufají, že symbolickým návratem do mimočasového okamžiku prvotní plnosti zajistí dokonalou realizaci všech těchto situací.

U Polynésanů je množství „situací“, v nichž recitace kosmogonického mýtu účinně působí, ještě větší. Podle jejich mýtu existovaly na počátku pouze prvotní vody pohroužené do kosmické temnoty. Zevnitř „dýchacího prostoru nesmířnosti“ vyjevil nejvyšší bůh Io přání vystoupit ze svého klidu. Vzápětí se objevilo světlo. Pak pokračoval: „Vy Vodstva Tai-Kamy, buďtež oddělena. Nebesa, buďte utvořena“. A tak skrze Ioova kosmogonická slova vznikl svět. Při vzpomínce na tyto „dávné a původní výroky...“, dávnou a původní kosmologickou moudrost (*wananga*), která dala vyrůst z prázdnoty atd.“, dodává dnešní Polynésan Hare Hongi s výmluvnou neobratností: „A nyní přátelé, jsou tři velmi důležité způsoby použití těchto původních výroků, jak je obvyklé v našich posvátných obřadech. Poprvé při obřadu zasazení dítěte do neplodné dělohy. Dále při obřadu za osvícení myslí i těla. Potřetí a naposledy při obřadu u slavnostní příležitosti smrti a války, křtu, genealogických recitací a podobných významných příležitostí, jimiž se nejvyšší pozorně zabývali kněží. Slova, jimiž Io utvářel Vesmír,

⁴⁵ Srv. M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, zvl. str. 56 nn.

⁴⁶ W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, Horn/Wien 1948, str. 241 nn.

to znamená, jimiž byl Vesmír zasazen a přiveden k tomu, aby zplodil svět světla – táž slova se používají při obřadu sázení dítěte do neplodné dělohy. Slova, jimiž Io způsobil, aby světlo zářilo v temnotě, se užívají při obřadech na povznesení zachmuřeného a skleslého srdce, slabých starců, vyčerpaných lidí; nebo aby se vneslo světlo do tajných míst a záležitostí, pro inspiraci při skládání zpěvů a při mnoha jiných příležitostech, které v člověku budí zoufalství v dobách nepříznivé války. Kvůli tomu všemu obsahuje obřad ona slova (použitá Ioem), aby se přemohla a rozptýlila temnota. Za třetí se koná přípravný obřad, pojednávající o postupných formacích ve vesmíru a o genealogické historii člověka samotného.⁴⁷

Tak slouží kosmogonický mýtus Polynésanům jako archetypový model všech „Stvoření“, ať se odehrávají v kterékoli rovině, biologické, psychologické nebo duchovní. Naslouchat recitaci o zrození světa znamená stát se současníkem kosmogonie, tvůrčího aktu par excellence. Je příznačné, že u Navahů nejvýznamnější příležitost k vyprávění kosmogonického mýtu poskytuje praxe léčení. „Všechny obřady se soustřeďují kolem pacienta, Hatraliho (toho, nad nímž se zpívá), který může být nemocen nebo pouze nemocen v myslí, tj. polekán snem, nebo který třeba obřad potřebuje jen proto, aby se mu naučil při zasvěcování, jímž má být nadán plnou mocí k pronášení onoho zpěvu – neboť léčitel nemůže vykonávat léčebný obřad, dokud obřad sám nebyl vykonán nad ním.⁴⁸ Při obřadu se rovněž kreslí složité obrazce do písku (pískové kresby), které symbolizují různá stadia Stvoření a mytickou historii bohů, předků a lidstva. Tyto obrazce (zvláštěm způsobem připomínající indo-tibetské *mandaly*) jeden po druhém reaktualizují události, které se odehrály *in illo tempore*. Pacient, který poslouchá recitaci kosmogonického mýtu (a po něm recitaci mýtů o původu) a pozoruje pískové kresby, je vržen mimo profánní čas do plnosti prvotního času; vrátil se k původu světa a stal se tak svědkem kosmogonie. Velmi často téhož dne, kdy se začíná s recitací mýtu nebo s kreslením do písku, se pacient koupe; vždyť i on – v přesném slova smyslu – začíná znovu život.

U Navahů stejně jako u Polynésanů následuje po kosmogonickém mýtu recitace mýtů o původu, které obsahují mytickou historii všech „počátků“: stvoření člověka, zvířat, rostlin, původu tradičních institucí a kultury kmene atd. Takovým způsobem pacient sleduje mytické ději-

⁴⁷ E. S. C. Handy, *Polynesian religion*, Honolulu 1927, str. 10–11.

⁴⁸ H. Klah, *Navajo Creation Myth; The story of the Emergence*, vyd. M. C. Wheelwright, *Navajo Religion series I*, Museum of Navajo Ceremonial Art, Santa Fe 1941, str. 19. Srv. též str. 25 nn., 32 nn.

ny světa, Stvoření, až k okamžiku, kdy vyprávění, které je přednášeno, bylo poprvé zjeveno. Je to nesmírně důležité pro pochopení primitivní a tradiční medicíny. Na starověkém Východě, stejně jako v každé „lidově“ léčitelské tradici, ať v Evropě nebo kdekoli jinde, je lék účinný jen tehdy, je-li znám jeho původ a jestliže tedy doba jeho použití je *současná s mytickým okamžikem jeho objevení*. To je také důvod, proč se v tolika inkantacích připomínají „dějiny“ nemoci nebo démona, který ji vyvolává, přičemž se evokuje okamžik, kdy se božstvu nebo svatému podařilo ji přemoci. Proto se například v asyrském zaříkávadle proti bolesti zubů, které přeložil Campbell Thompson, praví, že „poté, co Anu stvořil nebesa, nebesa stvořila zemi, země stvořila řeky, řeky stvořily kanály, kanály stvořily rybníky, rybníky stvořily Červa“. A Červ se vydal „v slzách“ za Šamašem a Eou a zeptal se jich, co mu bude dáno k jídlu, k „zničení“. Bohové mu nabídli ovoce, a Červ je požádal o lidské zuby. „Protože jsi takto promluvil, ó Červe, nechť tě Ea rozdrtí svou mocnou rukou!“⁴⁹ Vidíme tedy nejen pouhé opakování paradigmatického léčivého gesta (zničení Červa Eou), které zaručuje účinnost léčby, ale také mytických „dějin“ nemoci, jejichž evokací lékař přenáší nemocného *in illo tempore*.

Uvedené příklady by mohly být doplněny řadou dalších, ale není mým úmyslem podat zevrubný výklad ke všem námětům, s nimiž se setkáváme v tomto eseji. Chtěl jsem je jen postavit do společné perspektivy: potřeby archaických společností periodicky se regenerovat anulováním doby. Regenerační rity, ať už kolektivní nebo individuální, periodické nebo jednorázové, mají ve své struktuře a smyslu vždy prvek regenerace opakováním archetypového aktu, většinou aktu kosmogonického. Na těchto archaických systémech nás hlavně zajímá zrušení konkrétního času, tj. jejich antihistorický záměr. Odmítnutí uchovávat vzpomínku na minulost, a to i na minulost bezprostřední, se nám jeví jako znak zvláštní antropologie. Je to zkrátka odmítnutí archaického člověka pokládat se za člověka historického, odmítnutí přiznat význam „vzpomínce“ a tudíž neobvyklým událostem (to znamená událostem bez archetypového vzoru), které v podstatě vytvářejí konkrétní trvání. Ve všech těchto ritech a ve všech těchto postojích v jádře nacházíme *vůli znehodnotit čas*: Dovedeme-li všechny výše uvedené rity a postoje k jejich nejzazší hranici, vyjadřují toto: když se času nevěnuje žádná pozornost, neexistuje; a dále: když se čas stane vnímatelným (zásluhou

⁴⁹ C. Thompson, *Assyrian Medical Texts*, London 1923, str. 59.

„hříchů“ člověka, to znamená, vzdálí-li se člověk od archetypu a vřadí-li se do trvání), může se anulovat. Když se díváme z patřičné perspektivy na život archaického člověka (redukováný na opakování archetypových gest, tedy na *kategorie*, nikoli na *události*, na ustavičné reprodukování týchž prvotních mýtů atd.), vidíme, že i když je zasazen do doby, nenese její břímě, neohlíží se na její nezvratnost; zkrátka naprosto přehlíží, co je na vědomí času zvláště charakteristické a rozhodující. Primitiv, stejně jako mystik nebo religiózní člověk vůbec, žije nepřetržitě v přítomnosti. (V tom smyslu lze religiózního člověka označit za „primitiva“; *opakuje* gesta někoho *jiného* a tímto opakováním žije ustavičně v mimočasové přítomnosti.)

Stáří a obecné rozšíření některých představ týkajících se Měsíce dokazují, že u primitiva k regeneraci času dochází stále, tedy i v průběhu „roku“. Měsíc je první mrtvý, ale také první mrtvý, který je vzkříšen. V jedné své práci⁵⁰ jsem poukázal na význam lunárních mýtů pro strukturu prvních koherentních „teorií“ zabývajících se smrtí a vzkříšením, plodností a regenerací, iniciací atd. Nyní bude stačit, když připomenou, že slouží-li Měsíc k „měření“ času,⁵¹ představují-li jeho fáze – dávno před solárním rokem – mnohem konkrétněji – jednotku času (měsíc), představuje luna zároveň i „věčný návrat“.

Fáze měsíce – novoluní, přibývání, ubývání a zátmění, po němž následuje po třech temných nocích opět novoluní – hrály obrovskou úlohu při vytváření cyklických koncepcí. S analogickými pojmy se setkáváme hlavně v archaických apokalyptických a antropogoniích; potopa nebo záplava učiní konec hříšnému a vyčerpanému lidstvu a nové regenerované lidstvo se zrodí obyčejně z mytického „předka“, který se zachránil před katastrofou, nebo z nějakého lunárního zvířete. Stratigrafická analýza těchto skupin mýtů potvrdila jejich lunární charakter.⁵² To znamená, že lunární rytmus nejen vyjevuje krátké intervaly (týden, měsíc), ale také slouží jako archetyp pro delší časové úseky: „zrození“ lidstva, jeho růst, upadání, (jeho „opotřebení“) a jeho zánik jsou vlastně připodobňovány k lunárnímu cyklu. Toto připodobňování není důležité jen proto, že nám ukazuje „lunární“ strukturu veškerého dění, ale také svými optimistickými důsledky; stejně jako není nikdy definitivní zničení měsíce, protože po něm přichází měsíc nový, není definitivní ani zničení člověka; a zvláště zničení celého lidstva (poto-

⁵⁰ M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, str. 142 nn.

⁵¹ V indoevropských jazycích se většina termínů označujících měsíc roku a měsíc na nebi odvozují od kořene *me-*, z čehož má latina *mensis* stejně jako *metior*, „měřit“.

⁵² Srv. kapitolu o měsíci v M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*.

pa, záplavy, pohlčení pevniny atd.) není nikdy úplné, protože z hrstky přeživších vzniká lidstvo nové.

Tato cyklická koncepce mizení a opětného objevení lidstva se zachovala i v historických kulturách. Ve 3. stol. př. Kr. zpopularizoval Beróssos chaldejskou doktrínu „Velkého roku“ v podobě, které se rozšířila po celém helénském světě – (odkud ji později přejali i Římané a Byzantinci). Podle tohoto učení je Vesmír věčný, ale je periodicky ničen a obnovován každý „Velký rok“ (odpovídající počet tisíciletí se liší podle různých škol); až se spojí všech sedm planet, ve znamení Raka („Velká Zima“), nastane potopa; až se setkají ve znamení Kozorožce (to znamená o létním slunovratu „Velkého roku“), celý Vesmír bude stráven ohněm. Tuto nauku o periodických požárech Vesmíru převzal pravděpodobně i Hérakleitos (například zl. 26 B = 66 D). V každém případě dominuje v Zénónově myšlení a v celé stoické kosmologii. Mýtus o vesmírném požáru (*ekpyrós*) byl prokazatelně populární v době mezi 1. stol. př. Kr. a 3. stol. po Kr. v celém římsko-orientálním světě; byl postupně přijat do značného počtu gnostických systémů odvozených od řecko-iránsko-židovského synkretismu. S obdobnými myšlenkami (bezpochyby ovlivněnými – alespoň pokud jde o astronomické představy – Babylónem) se setkáváme v Indii a v Íránu stejně jako u Mayů v Yucatánu a u Aztéků v Mexiku. K této problematice se ještě vrátíme, můžeme však již teď zdůraznit na nich to, co jsme výše nazvali „optimistickým rysem“. Tento optimismus v podstatě spočívá na vědomí *normálnosti* cyklické katastrofy, na jistotě, že je obdařena *myslem* a hlavně že není nikdy *definitivní*.

V „lunární perspektivě“ je smrt člověka stejně jako periodická smrt lidstva nezbytná, podobně jako jsou nezbytné tři dny tmy, které předcházejí „znovuzrození“ měsíce. Smrt člověka a lidstva jsou nezbytné pro jejich regeneraci. Každá forma se oslabí a opotřebuje, třeba už jen z toho důvodu, že existuje jako taková a že trvá; aby zase nabyla své síly, musí být znovu pohlčena beztvárným, byť jen na okamžik; musí být navrácena do prvotní jednoty, z níž vzešla, nebo jinými slovy musí se vrátit do „chaosu“ (v kosmické rovině), do „orgie“ (v sociální rovině), do temnot (setba), do „vody“ (v lidské rovině křest, v historické rovině „Atlantida“ atd.).

Vidíme, že ve všech kosmicko-mytologických lunárních koncepcích dominuje cyklický návrat toho, co bylo dříve, jedním slovem „věčný návrat“. Také zde se setkáváme s motivem *opakování* archetypového gesta, přeneseného do všech rovin: kosmické, biologické, historické, lidské atd. Současně však odhalujeme cyklickou strukturu času, který se regeneruje při každém novém „zrození“ v kterékoli rovině. Tento „věčný návrat“ svědčí o ontologii, do níž nezasahuje čas ani dění. Stejně jako Řekové v mýtu o věčném návratu ukojovali svou metafy-

zickou touhu po „ontickém“ a statickém (poněvadž z hlediska nekonečna vývoj věcí, které se ustavičně vracejí do téhož stavu, je tím implicitně anulován, a dokonce se dá tvrdit, že „svět zůstává nehybný“), podobně i „primitiv“ anuluje nezvratnost času tím, že mu přisuzuje cyklický průběh.⁵³ Všechno začíná v každém okamžiku znovu od svého začátku. Minulost je jen prefigurací budoucnosti. Žádná událost není nezvratná a žádná změna není konečná. Lze i říci, že v jistém smyslu se na světě neděje nic nového, protože všechno je jen opakováním týchž prvotních archetypů. Toto opakování aktualizací mytického okamžiku, kdy bylo archetypové gesto zjeveno, udržuje svět bez ustání v téměř jitrním okamžiku počátku. Čas pouze věcem umožňuje, aby se objevily a existovaly. Na tuto existenci však nemá žádný rozhodující vliv – protože se sám neustále regeneruje.

Hegel tvrdil, že v Přírodě se věci donekonečna opakují a „že není nic nového pod sluncem“. Také všechno, co jsme zde doposud uvedli, potvrzuje, že stejnou představu měli lidé archaických společností: věci se donekonečna opakují a ve skutečnosti se neděje nic nového pod sluncem. Jak jsme však viděli v předchozí kapitole, *toto opakování má smysl*: jediné ono poskytuje událostem *realitu*. Tímto opakováním je mimoto odstraněn čas, nebo je alespoň oslabena jeho drtivá síla: Hegelovo tvrzení je však významné i z jiného důvodu: Hegel se snaží založit filosofii dějin, v níž historická událost, byť nezvratná a autonomní, by

⁵³ Srv. znamenitý výklad H.-Ch. Puecha, *Le Gnose et le temps*, v: *Eranos-Jahrbuch* XX, Zürich 1951, zvl. str. 60–61: „Pod dominujícím vlivem ideálu srozumitelnosti, který autentické a plně bytí připodobňuje k tomu, jež existuje samo o sobě a samo se sebou zůstává identické, k věčnému a neměnnému, pokládá Rek pohyb a dění za nižší stupně reality, kde identita už není postižitelná, leda ve formě trvalosti a ustavičnosti a tedy opakování. Kruhový pohyb, který zajišťuje setrvačnost týchž věcí opakováním, tím, že neustále obnovuje jejich návrat, je nejbezprostřednějším, nejdokonalejším (a tedy k božskému nejbližším) výrazem toho, co na nejvyšším vrcholu hierarchie je absolutní nehybnost. Podle proslulé platónské definice je čas, určený a měřený otáčením nebeských sfér, pohyblivým obrazem nehybné věčnosti, kterou napodobuje otáčením v kruhu. Proto všechno kosmické dění a stejným způsobem i trvání tohoto světa plnění a zániku, ve kterém žijeme, postupuje v kruhu nebo ve shodě s nedokonečným sledem cyklů, v nichž táž realita je vytvářena, zahlazována a znovu vytvářena podle neměnného zákona a neměnného střídání. Nejenže je tak zachován stejný souhrn existence, z níž se nic neztrácí a v níž není žádné stvoření, ale dokonce někteří myslitelé pozdního starověku – pythagorejci, stoikové, platónikové – uznávali, že v každém z těchto cyklů dob, těchto aiónů, těchto aev, se reprodukuje stejná situace, které se už utvářely v předešlých cyklech, a budou se opakovat v cyklech následujících – ad infinitum. Žádná událost není jedinečná, neodehrává se jednou provždy (například odsouzení a smrt Sókrata), ale odehrávala se, odehrává se a bude se odehrávat ustavičně; tíž jednotlivci se vyskytovali, vyskytují a budou se vyskytovat po každém plném obratu cyklu. Kosmické trvání je opakování a *anakyklósis*, věčný návrat.“

přesto mohla být zařazena do dialektiky ještě otevřeně. Pro Hegela jsou dějiny „svobodné“ a stále „nové“, neopakují se; přesto všechno však odpovídají záměrům Prozřetelosti; mají tedy svůj vzor (sice ideální, ale přece jen vzor) v samé dialektice Ducha. Proti těmto dějinám, které se neopakují, staví Hegel „Přírodu“, kde se věci donekonečna reprodukují. Viděli jsme však, že se lidstvo velmi dlouho všemi prostředky bránilo „dějinám“. Můžeme snad z toho vyvodit, že lidstvo zůstávalo celou tu dobu v „Přírodě“ a že se z ní ještě nevymanilo? „Skutečně nevinné je jedině zvíře,“ napsal Hegel na prvních stránkách svých *Přednášek k filosofii dějin*. Primitivové se necítili stále nevinni, snažili se však navrátit do stavu nevinnosti periodickým vyznáváním svých provinění. Neskrývá se v této snaze po očistě nostalgická touha po ztraceném ráji živočišnosti? Nebo nemáme si vysvětlit jejich přání nemít „paměť“, nezaznamenávat čas a snášet jej jen jako jeden rozměr své existence, aniž by jej však „interorientovali“, změnili ve vědomí, jako dychtivou touhu po „ontickém“, jako vůli *být*, stejně jako *jsou* archetypové bytosti, jejichž gesta bez ustání opakují?

Je to otázka prvořadě důležitosti a samozřejmě nemůžeme očekávat, že bychom ji stačili probrat v několika řádcích. Můžeme se však oprávněně domnívat, že u primitivů nostalgie po ztraceném ráji vylučuje jakékoli přání obnovit „ráj živočišnosti“. Všechno, co víme o mytických vzpomínkách na „ráj“, nám naopak staví před oči obraz ideálního lidstva, poživajícího blaženosti a duchovní plnosti, které jsou v nynějším stavu „padlého člověka“ navždy už neuskutečnitelné. Mýty mnoha národů skutečně naznačují, že ve velmi dávné epoše lidé nevěděli ani o smrti, ani o práci, ani o utrpení a měli bohaté zdroje potravy, z nichž stačilo si brát. *In illo tempore* bozi sestupovali na zemi a stýkali se s lidmi; a naopak lidé mohli bez obtíží vystupovat na nebe. V důsledku rituálního provinění byly komunikace mezi nebem a zemí přerušeny a bohové se stáhli do nejvyššího okruhu nebes. Od té doby musí lidé pro svou obživu pracovat a už nejsou nesmrtelní.

Je proto pravděpodobnější, že touha člověka v tradičních společnostech po odmítnutí historie a uzavření se do nekonečného opakování archetypů, svědčí o jeho žití po reálném a jeho hrůze, že bude zavalen bezvýznamností profánní existence a tím sám sebe „ztratí“.

Není důležité, zda pojmy a představy, jimiž primitiv vyjadřuje „realitu“, nám připadají dětinské či dokonce absurdní. Teprve hluboký smysl primitivního chování je výmluvný; toto chování je ovládáno vírou v absolutní skutečnost, protikladnou profánnímu světu „neskutečnosti“; koneckonců tento profánní svět netvoří „svět“ ve vlastním smyslu; ale je tím, co je povýtce „neskutečné“, nestvořené, neexistující, prázdné.

Lze proto oprávněně mluvit o archaické ontologii, a teprve až když tuto ontologii vezmeme v úvahu, můžeme pochopit – když nebudeme pohrdavě zamítat – i to nejvýstřednější chování, které jsme poznali v primitivním světě; skutečně – toto chování je výrazem zoufalé touhy neztratit kontakt *s bytím*.

Kapitola třetí

„NEŠTĚSTÍ“ A „DĚJINY“

„Normálnost“ utrpení

V této kapitole bychom se rádi podívali na lidský život s „historickou existencí“ z nového hlediska. Archaický člověk – jak jsme ukázali – se snaží všemi dostupnými prostředky vzdorovat *dějínám*, na něž pohlíží jako na sled nepředvídaných a nezvratných událostí autonomní hodnoty. Odmítá je přijmout a hodnotit jako takové, jako *dějiny*, i když se mu vždy nepodaří je zažehnat; je například bezmocný proti kosmickým pohromám, vojenským porážkám, sociálním nepravostem, které vyplývají z vlastní struktury společnosti; nebo proti osobnímu neštěstí atd. Mohlo by nás proto zajímat, jak tyto „dějiny“ *snášel* archaický člověk, tzn. jak snášel pohromy, neúspěchy a „utrpení“, jež jsou údělem každého jednotlivce i každé spolitosti.

Co znamená „žít“ pro člověka náležejícího k tradičním kulturám? Znamená to především žít podle mimolidských vzorů, shodně s archetypy. A tedy žít v lůně *reálného*, protože – jak jsme jasně viděli v první kapitole – skutečně reálné jsou jen archetypy. Žít shodně s archetypy znamenalo respektovat „zákon“, protože zákon představoval jen prvotní hierofanii, zjevení norem existence daných *in illo tempore* božstvem nebo mytickou bytostí. A podařilo-li se archaickému člověku – jak jsme viděli – anulovat čas opakováním paradigmatických gest a periodickými obřady, žil přesto v souladu s kosmickými rytmy. Mohli bychom dokonce říci, že se do těchto rytmů včlenil (stačí připomenout, jak jsou pro něho „reálné“ den a noc, roční období, lunární cykly, slunovraty atd.).

Co mohly znamenat v rámci této existence „utrpení“ a „bolest“? Určitě ne bezvýznamný zážitek, „snesitelný“ jen do té míry, pokud je nevyhnutelný, jako například je snesitelná drsnost podnebí. *Jeho utrpení mělo smysl*, ať bylo jakékoli povahy a vzniklo z jakékoli příčiny. Pokud neodpovídalo vždy prototypu, odpovídalo alespoň nějakému řádu nepopíratelné hodnoty. Jak bylo řečeno, křesťanství oproti staré mediteránní etice mělo jednu z velkých předností v tom, že propůjčilo utrpení hodnotu: změnilo bolest, přijímanou jako negativní stav, v zážitek s „pozitivní“ duchovní náplní. Toto tvrzení platí, pokud jde o *valorizaci* utrpení, či dokonce o vyhledávání bolesti pro její spásné účinky. I když však předkřesťanské lidstvo nevyhledávalo a neoceňovalo utrpení (až na vzácné výjimky) jako prostředek očisty a duchovního povznesení, nikdy je nepokládalo za něco,