

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,

co postrádá významu. Mluvíme zde samozřejmě o utrpení jako o *události*, jako o *historickém faktu*, o utrpení vyvolaném kosmickou pohromou (sucho, záplavy, bouře atd.), nepřátelskou invazí (pálení, zotročování, ponižení atd.) nebo sociálními nepravostmi aj.

Jestliže lidstvo mohlo snášet taková utrpení, bylo to právě proto, že je nepokládalo za bezdůvodná ani libovolná. Bylo by zbytečné dokládat to příklady, těch je všude dost. Primitiv, který vidí své pole zpustošené suchem, svůj dobytek napadený nemocí, své nemocné dítě, sebe sama v horečce nebo s častými neúspěchy při lovu, dobře ví, že k těmto okolnostem nedochází *náhodně*, ale že je vyvolávají jisté magické nebo démonické vlivy, proti nimž má zbraň kouzelník nebo kněz. Počíná si proto tak, jako celá skupina v případě kosmické katastrofy: obrací se na kouzelníka, aby zapudil magický účinek, nebo na kněze, aby pro něho získal přízeň bohů. Nepřinese-li zásah kouzelníka nebo kněze žádný výsledek, vzpomenu si postižení na Nejvyšší Bytost, na kterou jindy téměř zapomněli, a vzdávají jí prosebnou oběť. „Ty, jenž jsi nahore, neboj mi mé dítě; je ještě příliš malé!“ zapřisahají boha nomádští Selknamové z Ohňové země. „O, Cuni-goam,“ hořekují Hottentoti, „jen ty víš, že jsem nevinen!“ Pygmejští Semangové si za bouře rozškrabují lýtka bambusovým nožem a rozstříkují kolem kapičky krve s výkřiky: „Ta Pedn! Nejsem zatvrzelý, splácím svou vinu! Přijmi dluh, který platím!“<sup>1</sup> Chtěl bych zde zběžně zdůraznit jeden fakt, kterým jsem se podrobně zabýval v *Traité d'Histoire des Religions*: v kultech takzvaných primitivních národů nebeské Nejvyšší Bytosti zasahují až ve chvíli, kdy selže všechno dovolávání se bohů, démonů a kouzelníků, aby pomohli odstranit „utrpení“ (sucho, průtrž, pohromy, nemoc atd.). Pygmejští Semangové se při takové příležitosti vyznávají z chyb, kterých se – jak věří – dopustili, a tento zvyk, s kterým se tu a tam setkáváme i jinde, vždy až v krajním případě doprovází poslední pokus zbavit se utrpení.

Každý moment v magicko-náboženském zažehnavání „utrpení“ zcela jasně ilustruje jeho *smysl*: utrpení má původ v magickém působení nepřítele, v porušení tabu, ve vstupu do neblahých končin, ve hněvu boha nebo – ukáží-li se všechny tyto domněnky mylné – ve vůli a zlobě Nejvyšší Bytosti. Primitiv – a jak uvidíme, nejenom on – nemůže pochopit „utrpení“ nevyvolané někým nebo něčím.<sup>2</sup> Utrpení vyplývá

<sup>1</sup> Viz jiné příklady také v: M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, kap. II. G. Widengren, *King and Saviour II: Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala 1946.

<sup>2</sup> Řekněme ještě jednou, že z hlediska nehistorických národů a tříd se „utrpení“ rovná „dějinám“. Tuto totožnost si lze ověřit i dnes u evropských rolnických civilizací.

z osobní viny (je-li člověk přesvědčen, že je to vina náboženská) nebo ze zlovůle souseda (v případech, kdy kouzelník odhalí, že jde o magické působení; ale v každém případě spočívá v jeho základě nějaká vina nebo alespoň příčina, zjištěná v rozhodnutí zapomenutého Nejvyššího Boha, k němuž se člověk musí nakonec obrátit. Ve všech těchto případech se „utrpení stává srozumitelné a tím snesitelné. Proti tomuto „utrpení“ bojuje primitiv všemi dostupnými magicko-náboženskými prostředky – snáší je však morálně, protože „utrpení“ *není absurdní*. Praktický moment „utrpení“ nastane, když se objeví. Utrpení je mučivé jen tehdy, není-li známa jeho příčina. Odhalí-li kouzelník nebo kněz příčinu, proč umírají děti nebo zvířata, proč vytrvává sucho, zesílují se deště, mizí zvěř atd., utrpení se stává snesitelným. Dá se zařadit do nějakého systému a vysvětlit, protože má smysl a důvod.

To, co jsme řekli výše o „primitivovi“, dá se povětšinou doložit i u člověka archaických kultur. Důvody, ospravedlňující utrpení a bolest, jsou pochopitelné u různých národů různé, ospravedlnění však najdeme všude. Všeobecně se dá říci, že je utrpení pokládáno za důsledek odchýlení od „normy“. Rozumí se samo sebou, že je tato „norma“ u různých národů a v různých civilizacích různá. Pro nás je však důležité, že utrpení a bolest nejsou nikde – v rámci archaických civilizací – pokládány za „slepé“ a zbavené smyslu.

Také Indové vypracovali dost dávno koncepci univerzální kauzality, pojem *karmy*, která ospravedlňuje konkrétní podmínky a utrpení v životě jednotlivce a zároveň vysvětluje nutnost transmigrace. Ve světle karmového zákona utrpení má nejenom smysl, ale nabývá také pozitivní hodnoty. Utrpení v přítomné existenci člověka je nejen *zasloužené* – protože je v podstatě fatálním důsledkem zločinů a přestupků spáchaných během dřívějších existencí – ale také *vítané*, protože jedině tímto způsobem lze umoit a vymazat část karmového dluhu, který tíží jednotlivce a určuje cyklus jeho dalších existencí. Podle indické koncepce se každý člověk rodí s dluhem a s možností dělat si dluhy nové. Jeho existence představuje dlouhou řadu splátek a půjček, ale jejich účtování není vždy zjevné. Kdo není zcela neinteligentní, může s vyrovnanou myslí snášet utrpení, bolesti, utržené rány i bezpráví, jehož je předmětem, atd., protože to všechno řeší karmovou rovnicí, která se během dřívější existence vyřešit nedala. Indické myšlení ovšem hledalo a velmi brzy našlo prostředky, jimiž se člověk může vymanit z tohoto nekončného řetězu příčina-následek-příčina atd., ovládaného karmovým zákonem. Tato řešení však naprosto neoslabují *smysl* utrpení, naopak ho zesilují. Buddhismus stejně jako jóga vychází z principu, že celá existence je bolestí, a nabízí možnost konkrétním a definitivním způsobem uniknout z tohoto nepřetržitého sledu utrpení, jež v jádře tvoří podstatu veškeré lidské existence. Avšak buddhismus stejně jako jóga

a jako každá jiná indická metoda dosahování svobody nepochybuje ani na okamžik o „normálnosti“ utrpení. Pro vedántu je utrpení „iluzorní“, jen pokud je iluzorní celý Vesmír. Ani lidský zážitek bolesti, ani Vesmír nejsou *realitami* v ontologickém slova smyslu. S výjimkou materialistických škol lokájata a čarváka – pro něž neexistuje ani „duše“ ani „Bůh“ a které pōkládají únik před bolestí a vyhledávání požitku za jediný rozumný cíl, jež si může klást člověk – celá Indie přiznávala utrpení jakéhokoli druhu (kosmickému, psychickému nebo historickému) jasně determinovaný smysl a funkci. *Karma* je zárukou, že všechno, co se děje ve světě, odpovídá nezměnitelnému zákonu příčiny a následku.

Nenajdeme-li nikde v archaickém světě pojetí, které by vysvětlovalo normálnost utrpení tak průkazně jako *karmový zákon*, najdeme zato všude stejnou snahu přiznat bolesti a historickým událostem „normální význam“. Není ani možné ukázat zde všechny projevy této snahy. Téměř všude se setkáváme s archaickou koncepcí (převládající u primitivů), podle níž se utrpení připisuje boží vůli, která je přímo vyvolala vlastním zásahem nebo která je umožnila vyvolat jiným silám, démonickým nebo božským. Zničení úrody, sucho, vyplenění města nepřitelem, ztráta svobody nebo života nebo jakákoli pohroma (epidemie, zemětřesení atd.) – všechno najde tak nebo onak své vysvětlení a ospravedlnění v transcendentu, v božím hospodaření. Buď byl bůh porobeného města méně mocný než bůh vítězného vojska; nebo se celá pospolitost či jen jedna rodina dopustila rituální chyby vůči některému božstvu; nebo zasáhla kouzla, démoni, nedbalost, prokletí – individuální nebo kolektivní utrpení má vždy své vysvětlení. Proto je a *může být* snesitelné.

Dále: v mediteránně-mezopotamské oblasti utrpení člověka bylo brzy kladeno do souvislosti s utrpením boha, čímž nabývalo archetypu, který mu poskytoval zároveň realitu i „normálnost“. Velmi starý mýtus o utrpení, smrti a vzkříšení Tammúze měl analogie a variace po celém staroorientálním světě a stopy jeho scénáře se zachovaly až do pokřesťanské gnóse. Nebylo by na místě zabývat se zde zemědělsko-kosmologickými zdroji a eschatologickou strukturou Tammúze. Zmíníme se jen o tom, že utrpení a vzkříšení Tammúze poskytlo také vzor pro utrpení jiných božstev (například Marduca) a bylo bezpochyby mimicky předváděno (tedy *opakováno*) každý rok králem. Lidové nářky a zábavy na paměť utrpení, smrti a vzkříšení Tammúze nebo jakéhokoli jiného zemědělsko-kosmického božstva měly v starém Orientu ohlas, jehož dosah nebyl zdaleka doceněn. Nešlo zde pouze o předtuchu vzkříšení, jež bude následovat po smrti, ale také a neméně o útěchu, kterou Tammúzovo utrpení poskytovalo *každému člověku zvlášť*. Při vzpomínce na Tammúzovo drama se dal snést jakékoli utrpení.

Toto mytické drama totiž člověku připomínalo, že žádné utrpení není definitivní, že po smrti vždy přichází vzkříšení, že každá porážka je odvolána a překonána konečným vítězstvím. Analogie mezi těmito mýty a lunárním dramatem načrtnutým v předchozí kapitole je jasná. Zde bychom chtěli jen zdůraznit, že Tammúz – nebo každá jiná varianta téhož archetypu – ospravedlňuje, nebo jinými slovy činí snesitelnými utrpení „spravedlivého“. Bůh – jako tak často „spravedlivý“, „neviný“ – trpěl, aniž byl vinen. Byl ponížen, bičován do krve, zavřen ve „studni“, tj. v podsvětí. A tam ho navštívila Velká Bohyně (nebo v pozdějších, gnostických verzích „posel“), dodala mu odvalu a vzkřísila ho. Tento útěšný mýtus o utrpení Boha se, jen velmi pozvolna vytrácel z povědomí východních národů. Profesor Widengren například tvrdí, že patří k manichejským a mandejským prototypům,<sup>3</sup> ovšem s nevyhnutelnými změnami a novými aspekty, jichž nabyl v době řecko-orientálního synkretismu. V každém případě je nápadně patrné, že tyto mytologické scénáře mají velmi archaickou strukturu, která je odvozena – ne-li „historicky“, alespoň morfologicky – od lunárních mýtů, o jejichž stáří nelze pochybovat. Viděli jsme, že lunární mýty všeobecně poskytovaly optimistický názor na život; všechno probíhá cyklicky, po smrti nevyhnutelně přichází vzkříšení a po kataklysmatu nové stvoření. Paradigmatický mýtus o Tammúzovi (přenesený i na jiná mezopotamská božstva) nabízí nové potvrzení tohoto optimismu: „vykoupena“ je nejenom smrt jednotlivce, ale i jeho *utrpení*. Alespoň to naznačují gnostické, mandejské a manichejské ozvuky Tammúzova mýtu. Podle těchto sekt musí *člověk jako takový* snášet osud, který kdysi připadl Tammúzovi; člověk, který spadl do „studny“ a byl otrokem „Knížete Temnot“, je probuzen Poslem, který mu přináší dobrou zprávu o jeho brzké spáse, o jeho „vysvobození“. Přestože nemáme doklady, které by nám dovolily rozšířit tyto závěry i pro Tammúze, jsme nakloněni věřit, že jeho drama nebylo pocíťováno jako vzdálené dramatu lidskému. Proto také mají takovou širokou oblibu rity vztahující se k takzvaným vegetačním božstvům.

### Dějiny nazírané jako hierofanie

Židé pokládali každou novou historickou pohromu za trest, který na ně seslal Jahve rozhněvaný přemírou hříchů, jimž se jeho vyvolený národ oddával. Žádná vojenská katastrofa jim nepřipadala absurdní a žádné utrpení zbytečné, neboť v každé „události“ viděli Jahvovu vůli. Dalo by se dokonce říci, že tyto katastrofy byly *nutné*, že je předvídal Bůh, aby

<sup>3</sup> G. Widengren, *King and Saviour* II.

židovský národ nepromarnil náboženské dědictví odkázané Mojžíšem a tak se neprotivil svému osudu. Vždy totiž, když to Židům *dějiny* dovolily, když žili v období relativního klidu a hospodářské prosperity, odvrátili se od Jahva k Baalům a Aštarám, které vyznávali jejich sousedé. Jen historické katastrofy je přiváděly zpět na pravou cestu, neboť je přinutily vzhlednout k pravému Bohu. „Ale když volali k Hospodinu, a řekli: Zhřešili jsme, nebo jsme opustili Hospodina, a sloužili jsme Baalům a Aštarám; protož nyní vysvobod' nás z ruky nepřátel našich, a sloužití budeme Tobě“ (1S 12,10). Tento návrat k pravému Bohu v hodině pohromy nám připomíná zoufalé počínání primitiva, který se musel octnout ve vrcholném nebezpečí a marně se obracel na jiné božské „formy“ (bohové, předci, démoni), aby si znovu uvědomil existenci Nejvyšší Bytosti. Jakmile se však na jejich historickém obzoru objevily velké vojenské asyrsko-babylónské říše, židé žili ustavičně pod hrozbou, kterou jim ohlásil Jahve: „Pakli nebudete poslouchati Hlasu Hospodínova, ale odporní budete řeči jeho, bude ruka Hospodínova proti vám, jako i proti otcům vašim“ (1S 12,15).

Proroci svými úděsnými vizemi jen potvrzovali a nadsazovali nevyhnutelný trest, jež Jahve sešle na Svůj národ, který si neuměl uchovat svou víru. Jen do té míry, pokud tato proroctví byla dotvrzena katastrofami (jak se skutečně stávalo od Eliáše až po Jeremjáše), historická událost nabyla náboženského významu: to znamená, že se jasně ukázala jako trest seslaný Hospodínem za bezbožnost Izraele. Tyto události se díky prorokům, kteří současně události vysvětlovali podle neoblomné víry, změnil v „negativní theofanii“, v Jahvův „hněv“. Tím nejenže nabyly smyslu (protože pro celý orientální svět každá historická událost, jak jsme viděli, měla svůj vlastní význam), ale také vyjevily svou skrytou koherenci tím, že se ukázaly jako konkrétní výraz těžce *jediné* božské vůle. Vidíme, že jako první *valorizují dějiny* proroci, dostávají se za tradiční vizi cyklů – za koncepci, která zaručuje všemu věčné opakování – a odhalují čas, který plyne lineárně. Tento objev nebyl však okamžitě a beze zbytku uznán celým židovským národem. Dávne koncepce se ještě dlouho udržely (jak uvidíme z dalšího odstavce).

Vidíme, že se poprvé hlásá a šíří myšlenka, že historické události mají hodnotu *samy o sobě*, pokud k nim došlo z vůle Boha. Tento bůh židovského národa již není orientálním božstvem tvořícím archetypová gesta, ale *osobností*, která ustavičně zasahuje do *dějin* a vyjevuje svou vůli skrze události (invaze, obležení, bitvy atd.). Historická fakta se tím mění v „postavení“ člověka vzhledem k Bohu a jako taková nabývají náboženské hodnoty, jakou jim do té doby nemohlo nic poskytnout. Můžeme tak po právu říci, že Židé jako první chápali smysl *dějin* jako epifanii Boha, a je zcela přirozené, že tato koncepce byla později přejata a rozpracována křesťanstvím.

Můžeme si dokonce položit otázku, zda monotheismus, založený na přímém a osobním zjevení božstva, s sebou nutně nepřináší i „vykoupení“ času, jeho „valorizaci“ v rámci dějin. Pojem zjevení bezpochyby existuje v nestejně průhledných formách ve všech náboženstvích, a mohli bychom dokonce říci, že ve všech kulturách. Archetypová gesta (připomeňme si první kapitolu), posléze bez přestání opakovaná člověkem, představovala vlastně hierofanie nebo theofanie. První tanec, první souboj, první rybolov stejně jako první svatební obřad nebo první rituál sloužily lidstvu jako vzor, protože vyjevovaly způsoby existence božstva, prvotního člověka, Héroa civilizátora apod. K jejich zjevení však došlo v *mytické době*, v mimočasovém okamžiku počátku. V jistém smyslu, jak jsme viděli v I. kapitole, všechno se časově shodovalo s počátkem světa, s kosmogonií. *Všechno* se odehrálo a bylo zjeveno v *onom okamžiku*, *in illo tempore*: stvoření světa a člověka a uvedení člověka do postavení vyhrazeného mu v kosmu, vypracovaného do všech podrobností (fyziologie, sociologie, kultura atd.).

V případě monotheistického zjevení všechno probíhá úplně jinak. Dochází k němu v *čase*, v historickém trvání: Mojžíš přijímá „Zákon“ na jistém „místě“ a v určitý „den“. I zde jde pochopitelně o archetypy, ale v tom smyslu, že tyto události, povýšené na exemplární, budou opakovány; budou však opakovány, teprve až se časy naplní, to znamená v novém *illud tempus*. Například zázračný přechod přes Rudé moře a řeku Jordán, jak prorokuje Izajáš (Iz 11,15–16), se bude opakovat „onoho dne“. Ale okamžik, kdy Bůh učinil zjevení Mojžíšovi, zůstává i nadále vymezeným okamžikem, časově přesně určeným. A protože tento okamžik představuje zároveň theofanii, získává nový rozměr: stává se cenným potud, pokud už není zvratný a tedy je *historickou událostí*.

Teprve mesianismu se však podařilo uskutečnit eschatologickou valorizaci času: *budoucnost* regeneruje čas, tzn. vrátí mu jeho původní čistotu a integritu. *In illo tempore* tak platí nejen pro počátek, ale i pro konec dob.<sup>4</sup> V těchto bohatých mesianistických vizích se snadno najde velmi starý scénář každoroční regenerace Kosmu opakováním stvoření a dramatem o utrpení Krále. Mesiáš bere na sebe – ovšem na vyšší úrovni – eschatologickou úlohu Krále-boha nebo Krále-zástupce božstva na zemi, jehož hlavním posláním bylo periodicky regenerovat celou Přírodu. Jeho utrpení připomínají utrpení Krále, ale konečné vítězství vždy přísluší Králi jako ve starých scénářích. Jediný rozdíl je v tom, že k tomuto vítězství nad silami temnot a chaosu již nedochází

<sup>4</sup> Srv. G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, v: *Eranos-Jahrbuch XVII*, Zürich 1950, str. 11–31.

pravidelně každý rok, ale je přeneseno do budoucího a mesiášského *illud tempus*.

Pod „tlakem dějin“ a za přispění prorocké a mesianistické zkušenosti se v lůně izraelského národa objevuje nová interpretace historických událostí. Židé se docela nevzdávají tradičních koncepcí archetypů a opakování, ale snaží se „vykoupit“ historické události tím, že v nich spatřují aktivní přítomnost Jahva, zatímco například mezopotamské národy „snašely“ individuální nebo kolektivní utrpení, jen když vyplývalo z konfliktu mezi božskými a démonickými silami, tzn. když tvořilo součást kosmického dramatu (protože *odjakživa a ad infinitum* Chaos Stvoření předcházela a Stvoření směřovalo k tomu, aby se v něm opět rozplynulo, a protože *odjakživa a ad infinitum* nové zrození s sebou neslo utrpení a trýzeň atd.), Izrael mesiánských proroků mohl snášet historické události proto, že na jedné straně je *chtěl* Jahve a že na straně druhé byly nezbytné pro *konečnou* spásu vyvoleného národa. Mesianismus přejímá staré scénáře (tammúzovského typu) o „utrpení“ boha, ale dodává jim novou hodnotu, protože především vylučuje možnost jejich opakování *ad infinitum*. Přijde-li Mesiáš, svět bude *jednou provždy* vykopen a *dějiny přestanou existovat*. V tomto smyslu můžeme mluvit nejen o eschatologické valorizaci *budoucnosti*, „onoho dne“, ale také o „vykopení“ historického dění. Dějiny se již nejeví jako cyklus, který se donekonečna opakuje, jak si je představovaly primitivní národy (stvoření, vyčerpání, zničení, každoroční znovustvoření Kosmu) a jak byly pojímány – jak brzy uvidíme – v teoriích babylónského původu (stvoření, zničení, stvoření – probíhající v dlouhých časových intervalech: tisíciletí, „Velké roky“, eóny); dějiny, přímo řízené vůlí Jahvovou se jeví jako sled „negativních“ nebo „pozitivních“ theofanií, z nichž má každá svou vnitřní hodnotu. Všechny vojenské porážky mohou být zajisté převedeny na archetypy: Jahvův hněv; ale každá z těchto porážek, i když je v podstatě opakováním téhož archetypu, přesto nabývá koeficientu nezvratnosti: Jahvův zásah. Přesto, že by se dal například pád Samarií připodobnit pádu Jeruzaléma, liší se od něho přece jen tím, že ho přivolalo Jahvovo nové gesto, nový zásah Hospodina do historie.

Nesmíme však zapomínat, že tyto mesiánské koncepce jsou výlučným výplodem náboženské elity. Tato elita prováděla celá staletí náboženskou výchovu izraelského národa, aniž se jí vždy podařilo zcela vykořenit tradiční staroorientální valorizaci života a dějin. Periodické návraty Židů k Baalům a Aštartám lze také ze značné části vysvětlit jako odmítnutí valorizovat dějiny a tedy je považovat za theofanii. Lidové vrstvy a zvláště zemědělské pospolitosti dávaly přednost staré náboženské koncepci („Baalů a Aštartů“); udržovala je blíž „Životu“ a pomáhala jim snášet, ne-li přehlížet, Dějiny. Neochvějná vůle mesiánských proroků hledět historii do tváře a *přijímat* ji jako strašný

dialog s Jahvem, jejich vůle dosáhnout morálního i náboženského zisku z vojenských porážek a snášet je, poněvadž jsou pokládány za *nezbytné* k usmíření Jahva s izraelským národem a ke konečné spáse – vůle pokládat *kterýkoli* okamžik za okamžik *rozhodný* a valorizovat ho nábožensky – vyžadovala příliš velkého duchovního úsilí, jemuž se odmítala podříditi většina izraelského obyvatelstva,<sup>5</sup> podobně jako většina křesťanů – hlavně lidové vrstvy – odmítá žít autentickým křesťanským životem. Bylo útěšnější – a pohodlnější – obviňovat i nadále v neštěstí a zkouškách „náhodu“ (kouzlo aj.) nebo „nedbalost“ (rituální chybu aj.) snadno napravitelnou pomocí oběti (i kdyby šlo o obětování novorozeňat Molochovi).

Klasický příběh Abrahámovy oběti v tomto ohledu dokonale objasňuje rozdíl mezi tradiční koncepcí opakování archetypového gesta s novým rozměrem, *vírou*, nabytou náboženským zážitkem.<sup>6</sup> Formálně není Abrahámová oběť nic jiného než obětování prvorozenec, běžný obyčej v tomto staroorientálním světě, v němž se Židé vyvíjeli až do doby proroků. První dítě bylo často pokládáno za dítě boží; bylo totiž zvykem, v celém starém Orientu, že neprovdané dívky strávily jednu noc v chrámu a počaly tak z boha (z jeho zástupce, kněze, nebo z jeho posla, „cizince“). Obětováním tohoto prvního dítěte bylo božství odevzdáno, co mu náleží. Mladá krev tak zvyšovala vyčerpanou energii boha (neboť takzvaná božstva plodnosti vyčerpávala svou vlastní podstatu v úsilí vynaloženém na udržení světa a zajištění jeho hojnosti; musela být tedy sama periodicky regenerována). Izák byl v jistém smyslu také synem Boha, protože byl dán Abrahámovi a Sáře, když už Sára dávno překročila věk rození. Izák jim byl však dán jejich *vírou*; byl synem slibu a *víry*. Jeho obětování Abrahámem, přestože se formálně podobá všem

<sup>5</sup> Bez náboženských elit a hlavně bez proroků by se judaismus příliš nelišil od náboženství židovské kolonie v Elefantině, která až do 5. stol. př. Kr. zachovávala lidové palestínské náboženství; srv. A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris 1937. „Dějiny“ dovolily těmto Židům „diaspory“ zachovat si vedle Jahva (Jaho) v pohodlném synkretismu i jiná božstva (Béthél, Harambéthél, Ašumbéthél) a dokonce bohyni Anat. Je to další potvrzení významu „dějin“ pro vývoj náboženské zkušenosti židů a jejího trvalého vystavení zvýšenému napětí. Nezapomínejme, že profétismus a mesianismus byly valorizovány především pod tlakem současných dějin.

<sup>6</sup> Možná, že bude užitečné, když si připomeneme, že takzvaná „víra“ v židovsko-křesťanském smyslu se ze strukturálního hlediska liší od jiných archaických náboženských zkušeností. Nemůže být pochyb o autentičnosti a náboženské plnoprávnosti těchto jiných zkušeností, protože jsou založeny na univerzálně doložené dialektice posvátného. Zážitek „víry“ však pramení z nové theofanie, nového zjevení, které anulovalo pro příslušné elity platnost jiných hierofanií. O této otázce pojednává I. kapitola *Traité d'Histoire des Religions*.

obětem prvorozenců v starosemitském světě, se od nich podstatně liší svým obsahem. Zatímco tato oběť přes svou náboženskou funkci znamenala pro celý starosemitský svět pouze *obyčej*, ritus, jehož smysl byl naprosto pochopitelný, v Abrahámově případě je *aktem víry*. Abrahám *nechápe*, proč je na něm žádána taková oběť, ale vykonává ji, protože ji na něm vyžaduje Hospodin. Tímto zdánlivě absurdním činem Abrahám klade základ nové náboženské zkušenosti, *víře*. Ostatní (celý orientální svět) se pohybují i nadále v ekonomii posvátného, kterou Abrahám a jeho pokračovatelé překročili. Jejich oběti náležely – abychom užili Kierkegaardovy terminologie – „všeobecnému“, což znamená, že byly založeny na archaických theofaniích, kde se jednalo pouze o oběh posvátné energie v Kosmu (od božstva k přírodě a člověku a potom od člověka – pomocí oběti – znovu k božstvu atd.). Tyto úkony se ospravedlňovaly samy sebou; tvořily součást logického a koherentního systému; je nutno vrátit Bohu to, co mu náleželo. Izák byl pro Abraháma Hospodinův *dar*, a nikoli výsledek přímého a hmotného počtí. Mezi Bohem a Abrahámem zela propast, radikální přerыв kontinuity. Abrahámův náboženský skutek otevírá nový náboženský rozměr: Bůh se zjevuje jako osobní, jako „naprosto odlišná“ existence, která rozkazuje, udílí, žádá, a to bez jakéhokoli racionálního (tzn. obecného a předvídatelného) ospravedlnění, a pro niž je všechno možné. Díky tomuto novému náboženskému rozměru je „víra“ v židovsko-křesťanském smyslu možná.

Tento příklad jsme uvedli proto, že jsme chtěli objasnit *novost* židovského náboženství vzhledem k tradičním strukturám. Jako může být Abrahámová zkušenost nazírána jako nové náboženské postavení člověka v Kosmu, stejně tak se skrze profetismus a mesianismus vyjevují izraelským elitám historické události jako rozměr, který do té doby nepoznaly: historická událost se stává theofanií, z níž se zjevuje nejen Jahvova vůle, ale i jeho *osobní* vztahy s národem, který si zvolil. Táž koncepce, obohacena rozvinutou kristologií, sloužila jako základ k filosofii dějin, který se snažilo položit křesťanství od svatého Augustína počínajíc. Připomeňme si však ještě jednou, že objev tohoto nového rozměru náboženské zkušenosti, *víry*, nevyvolalo v křesťanství ani v judaismu radikální modifikaci tradičních koncepcí. Víra je jen *učiněna možnou* pro každého křesťana zvlášť. Velká většina takzvaného křesťanstva se i nadále, až do naší doby, brání historii tím, že ji přehlíží a snáší, než aby jí přiznala význam „negativní“ nebo „pozitivní“ theofanie.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Neznamená to nenáboženskost těchto populací, většinou strukturálně zemědělských, ale jen „tradiční“ (archetypovou) revalorizaci, kterou dávají křesťanské zkušenosti.

Přijetí a valorizování dějin židovskými elitami však neznamená, že je přesažen tradiční postoj, který jsme zkoumali v předchozí kapitole. I mesiánské představy o konečné regeneraci světa projevují *antihistorický* postoj. Poněvadž již nemohou dějiny přehlížet ani periodicky rušit, Židé je snášejí v *naději*, že dříve nebo později *definitivně skončí*. Nezvratnost historických událostí a času je vyvážena časovým omezením dějin. Odpor k dějinám je v duchovním obzoru mesianismu mocnější než v tradičním obzoru archetypů a opakování. Tam byly dějiny odmítány, přehlíženy a anulovány periodickým opakováním Stvoření a periodickým obnovováním času, zatímco v mesiánské koncepci dějiny musí být snášeny, protože mají eschatologickou funkci, ale mohou být snášeny jen proto, že je známo, že jednoho dne *skončí*. Dějiny tak nejsou anulovány vědomím, že žijeme ve věčné přítomnosti (v časové shodě s mimočasovým okamžikem, kdy byly zjeveny archetypy), ani pomocí periodicky opakovaného rituálu (např. rity na začátku roku aj.) – ale jsou zrušeny v *budoucnosti*. Periodická regenerace Stvoření je nahrazena *jednou* regenerací, k níž dojde v budoucím *in illo tempore*. Vůle učinit definitivně konec dějinám sama je však stejně antihistorickým postojem jako jiné tradiční koncepce.

#### Kosmické cykly a dějiny

Význam „dějin“ v rámci různých archaických civilizací nejnázorněji odhalují teorie velkých kosmických cyklů, o nichž jsme se letmo zmínili již v předešlé kapitole. Je třeba se k nim vrátit, protože se v nich poprvé jasně rýsují dvě odlišné orientace: tradiční, tušená (i když nikdy výslovně formulovaná), rozšířená ve všech „primitivních“ kulturách, orientace k pojetí cyklického času, který se periodicky regeneruje *ad infinitum* – a druhá, „moderní“, orientace k pojetí končícího času, fragmentu (i když také cyklického) mezi dvěma mimočasovými nekonečny.

Tyto teorie „Velké Doby“ provází téměř všude mýtus o posloupných věcech, přičemž „zlatý věk“ stojí vždy na začátku cyklu, blízko paradigmatického *illud tempus*. V obou učeních – o nekonečném cyklickém času a o ohraničeném cyklickém času – je tento zlatý věk znova dosažitelný, nebo jinými slovy *opakovatelný*, a to v prvním učení nesčetněkrát a v druhém jen jednou. Neuvádíme tato fakta pro jejich vlastní význam, který je jistě velký, ale abychom objasnili smysl „dějin“ z hlediska obou učení. Začneme indickou tradicí, protože mýtus o věčném opakování právě v ní našel svou nejodvážnější formulaci. Víra v periodické ničení a tvoření Vesmíru se objevila již v *Atharvavedu* (X, 8,39–40). Skutečnost, že se v germánské tradici udržely obdobné myšlenky (vesmírný požár *ragnarök*, po němž následuje nové stvoření), potvrzuje, že má tento mýtus indoevropskou strukturu, kterou tedy



můžeme pokládat za jednu z četných variant archetypu, jímž jsme se zabývali v předchozí kapitole. (Případné východní vlivy na germánskou mytologii nemusí nutně vyvracet autentičnost a autochtónní charakter mýtu o *ragnaröku*. Bylo by ostatně nesnadné vysvětlit, proč by také Indoevropané nesdíleli od doby své společné prehistorie koncepci času, kterou přijímali ostatní „primitivové“.)

Indické myšlení nicméně bohatě rozvíjí a rozehrává rytmy, které řídí periodické tvoření a ničení kosmu. Jednotka míry nejkratšího cyklu je *jugam*, „věk“. *Jugam* předchází a následují „svítání“ a „soumrak“, jimiž jsou „věky“ spojeny. Celý cyklus neboli *mahájugam* se skládá ze čtyř „věků“ nestejněho trvání, z nichž nejdelší stojí na začátku cyklu a nejkratší na jeho konci. První „věk“ *kṛta-jugam* proto trvá 4 000 let, k nimž připočteme 400 let „svítání“ a stejný počet let „soumraku“; další *tretá-jugam*, trvá 3 000 let, *dvápara-jugam* 2 000 let a *kali-jugam* 1 000 let (samozřejmě vždy s příslušným počtem let „svítání“ a „soumraku“). *Kahájugam* tedy trvá celkem 12 000 let (*Manu*, I, 69 nn.; *Mahábhárata*, III, 12, 826). Postupnému zkracování každého nového *juga* odpovídá v lidské rovině zkracování délky lidského života, provázené poklesem mravů a snížením inteligence. Tento postupný úpadek ve všech rovinách – biologické, intelektuální, etické, společenské atd. – je zvlášť důrazně vyjádřen v puránových textech (srv. například *Váju-purána*, I, 8; *Višnu-purána*, VI, 3). Přechod z jednoho *juga* do druhého probíhá, jak jsme viděli, v době „soumraku“, který značí *decrecendo* i uvnitř každého *juga*, protože každé končí fází temnot. Čím víc se blížíme ke konci cyklu, tj. ke čtvrtému a poslednímu *jugu*, tím víc „temnoty“ houstnou. Poslední *jugam*, v němž se nyní nacházíme, se proto jmenuje „věk temnot“ (*kali-jugam*). Celý cyklus končí „rozplynutím“, *pralajem*, který se mnohem intenzivněji opakuje (*mahápralaja*, „velké rozplynutí“) na konci tisícího cyklu.

H. Jacobi<sup>8</sup> se právem domnívá, že v původní doktríně se *jugam* rovnalo celému cyklu, který zahrnoval zrození, „opotřebování“ a rozpad Vesmíru. Toto učení mělo také blíž k archetypovému mýtu (lunární struktury), kterou jsem se zabýval v *Traité d'Histoire des Religions*. Pozdější spekulace již jen rozšířila a donekonečna opakovala prvotní rytmus „stvoření“ – zánik – stvoření“ a promítala přitom jednotku míry, *jugam*, do stále rozsáhlejších cyklů. 12 000 let *mahájuga* bylo pokládáno za „boží roky“, z nichž každý trval 360 let, čímž připadlo na jeden kosmický cyklus celkem 4 320 000 let. Tisíc takových *mahájug* tvoří *kalpu*; 14 *kalpů* dává *manvantaram*. *Kalpa* odpovídá jednomu dni

<sup>8</sup> H. Jacobi, *Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics* I, str. 200 nn.

Brahmova života; další *kalpa* jedné noci. Ze sta těchto Brahmových „let“ se skládá jeho život. Ani tato nesmírná délka Brahmova života však nemůže vyčerpat dobu, neboť bohové nejsou věční a kosmická stvoření a zániky se střídají *ad infinitum*. (Ostatně jiné početní systémy prodlužují příslušná období ještě mnohem víc.)

V této záplavě čísel<sup>9</sup> je třeba si uvědomit cyklický charakter kosmického času. Pozorujeme vlastně nekonečné opakování téhož jevu (stvoření – zánik – nová stvoření), naznačeného v každém *jugu* („svítání“ a „soumrak“), avšak plně realizovaného teprve v *mahájugu*. Brahmův život se tak skládá z 2 560 000 těchto *mahájug*, z nichž každé prochází týmiž fázemi (*kṛta*, *tretá*, *dvápara*, *kali*) a končí *pralajem*, *ragnarökem* („konečným“ zánikem v tom smyslu, že všechny formy se vrátí do amorfní masy, což se stane v údobí *mahápralaji* na konci každého *kalpy*). Kromě metafyzického znehodnocení *dějiny* – které pouhou skutečností svého trvání a úměrně k němu působí *rozklad* všech *forem* tím, že vyčerpávají jejich ontologickou substanci – a kromě mýtu o *dokonalosti počátků*, s kterým se zde opět setkáváme (mýtus o ráji, který se postupně ztrácí už tím, že se *realizuje*, že *nabývá formy* a že *trvá*), je třeba v této záplavě čísel soustředit pozornost i na *věčné opakování* základního rytmu Kosmu: jeho periodický zánik a znovustvoření. Z tohoto cyklu bez začátku a bez konce se člověk může vymanit jen aktem duchovní svobody (protože všechna indická soteriologická řešení v podstatě spočívají na předběžném osvobození od iluze Kosmu a na duchovní svobodě).

Dvě velké heterodoxie, buddhismus a džinismus, přijímají v hlavních rysech totéž všeindické učení o cyklickém čase a srovnávají je s kolem o dvanácti loukotích (tohoto obrazu je užito již ve vědských textech, srv. *Atharvaved* X, 8,4; *Rg-ved* I, 164,115 atd.). Buddhismus přijímá jako jednotku míry kosmických cyklů *kalpu* (pálijsky: *kappa*), rozdělený na nestejný počet „nespočítatelných“ (*asankheja*, pálijsky: *asahkheja*). Pálijské prameny mluví obvykle o čtyřech *asankhejích* a sto tisících *kappech* (srv. např. *Džátaka* I, 2); v mahájánové literatuře počet „nespočítatelných“ obnáší buď tři, sedm nebo třicet tři; jsou kladeny do souvislosti s životní dráhou bódhisattvy v různých Kos-

<sup>9</sup> Vyvolané bezpochyby astrologickým aspektem *juga*, přičemž nejsou v jeho základu vyloučeny ani vlivy babylonské astronomie; srv. A. Jeremias, cit. d., str. 303. Viz také E. Abbe, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin 1928, str. 8 nn.; D. R. Mankad, *Manavataṛa-Caturyuga Method*, v: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, sv. XXIII, Silver Jubilee Volume, Poona 1942, str. 271–290; a M. Eliade, *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne*, v: *Eranos-Jahrbuch* XX, Zürich 1951, str. 219–52 a *Images et symboles*, Paris 1952, kap. II.

mech. Postupný úpadek člověka se podle buddhistické tradice<sup>10</sup> vyznačuje ustavičným zkracováním lidského života. Tak podle *Díghanikáji*, II, 2–7, délka lidského života v době prvního Buddha, Vipassiho, který se objevil před 91 *kappy*, byla 80 000 let; v době druhého Buddha, Sikhiho (před 31 *kappy*), 70 000 let atd. Sedmý Buddha, Gautama, se objevil, když lidský život trval již jen 100 let, tzn. když se zkrátil až k nejzazší hranici. (S tímž motivem se setkáme i v iránských a křesťanských apokalypsách.) Přesto pro buddhismus a celou indickou spekulaci je čas neomezený; a bódhisattva vezme na sebe lidskou podobu, aby oznámil všem bytostem blahou zvěst o jejich spáse *in aeternum*. Jediná možnost, jak uniknout času, prorazit železný kruh existenci, je zrušit lidský stav a dosáhnout nirvány.<sup>11</sup> Ostatně i všechny tyto „nespočitatelné“ a všechny tyto nesčíslné eóny mají soteriologickou funkci; člověka děsí pouhý pohled na jejich panorama a nutí ho, aby si uvědomil, že musí miliardkrát začínat touž pomíjivou existenci a snášet táz nekonečnou utrpení, což podněcuje jeho vůli k úniku, tzn. žene ho ke konečnému překonání vlastního údělu „žijící bytosti“.

Indické spekulace o cyklickém čase projevují dostatečně výmluvně „odmítání dějin“. Musíme však zdůraznit jeden základní rozdíl mezi nimi a archaickými koncepcemi; zatímco člověk tradičních kultur odmítá dějiny periodickým anulováním Stvoření a žije tak stále znova v mimočasovém okamžiku počátků, indický duch ve svém vrcholném vzepětí hluboce opovrhuje touto reaktualizací raného času a dokonce ji odmítá, protože ji už nepokládá za účinné řešení problému utrpení. Rozdíl mezi védskou (tedy archaickou a „primitivní“) a mahájánovou vizí kosmického cyklu je zhruba řečeno též rozdíl, který odlišuje archetypovou (tradiční) antropologickou pozici od pozice existencialistické (historické). *Karma*, zákon všeobecné kauzality, který tím, že ospravedlňuje lidský úděl a vysvětluje historický zážitek, mohl znamenat útěchu pro předbuddhistické indické vědomí, stává se po určité době dokonce symbolem „otročtví“ člověka. To je také důvod, proč se všech-

<sup>10</sup> Srv. Asanga, *Mahāyānasamgraha* V, 6; L. de La Vallée-Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Paris 1929, str. 731–733 atd. O výpočtu asankhejju srv. poznámky La Vallée-Poussinovy v *L'Abhidharmakosa*, Paris 1923–26, III, str. 136–189; IV, str. 224; a *Mahāprajñāpāramitāsāstra* od Nágārjuna, z čín. přel. É. Lamote, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nágārjuna*, sv. I, Louvain 1944, str. 247 nn. O filosofických koncepcích času srv. La Vallée-Poussin, *Documents d'Abhidharma: la controverse du Temps*, v: *Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles 1937, str. 1–158; a S. Schayer, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*, Kraków 1938. Mrs. S. Stevenson, *The Heart of Jainism*, London 1915, str. 272 nn.

<sup>11</sup> Srv. naše studie, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris/București 1936, str. 166 nn.; *A Techniques du Yoga*, Paris 1948, kap. IV.

ny indické metafyziky a techniky, pokud mají za cíl osvobození člověka; snaží zničit *karma*. Kdyby však nauky o kosmických cyklech byly jen ilustrací k teorii všeobecné kauzality, nemuseli bychom se o nich v této souvislosti zmiňovat. Koncepce čtyř *jug* přináší ve skutečnosti nový prvek: vysvětlení (a tudíž ospravedlnění) historických katastrof, postupného úpadku lidstva – biologicky, sociologicky, eticky a duchovně. Čas už z toho prostého důvodu, že je *trváním*, *neustále zhoršuje kosmický stav a tím i stav lidský*. Z toho prostého důvodu, že nyní žijeme v kalijugu, tedy ve „věku temnot“, který postupuje ve znamení rozkladu a musí skončit katastrofou, našim osudem je trpět víc, než trpěli lidé předchozích „věků“. *Nyní, v našem historickém okamžiku*, nemůžeme také nic jiného očekávat; nanejvýš (a v tom můžeme také zahlédnout soteriologickou funkci *kali-jugy* a výsadu, kterou nám poskytuje soumravná a katastrofická historie) se můžeme oprostít od otroctví kosmu. Indická teorie o čtyřech věcích je tedy pro člověka, který žije v hrůze z dějin, posilující a utěšující, neboť: 1. na jedné straně utrpení, jež jsou mu souzena, protože je současníkem soumravného rozkladu, mu pomáhají *pochopit* vratkost vlastního lidského údělu a *usnadňují mu tak jeho osvobození*, a 2. na straně druhé tato teorie potvrzuje *platnost a ospravedlnění* utrpení toho, kdo se nesnaží osvobodit, ale smiřuje se s přijetím své existence – a to už tím, že ten člověk si je vědom dramatické a katastrofální struktury epochy, v níž mu bylo dáno žít (nebo přesněji, v níž mu bylo dáno, aby znova žil).

Nás zajímá zvláště tato druhá možnost člověka najít své místo v „epoše temnot“ a na konci cyklu. Nacházíme ji totiž i v jiných kulturách a v jiných historických momentech. Snést své postavení v neblahé epoše a uvědomovat si přitom místo, které doba zaujímá na sestupné dráze kosmického cyklu, je postoj, který musel dokázat svou účinnost obzvláště za soumraku řecko-východní civilizace.

Nebudeme se zde zabývat složitými problémy helénisticko-orientálních civilizací. Zajímá nás pouze jedna jejich stránka, *místo*, které si člověk těchto civilizací najde vzhledem k dějinám a zvláště k dějinám jemu současným. Proto nebudeme zkoumat úvod, strukturu a vývoj různých kosmologických systémů, v nichž je rozpracován a prohlubován dávný mýtus o kosmických cyklech, ani jejich filosofické důsledky. Všimneme si těchto kosmologických systémů – od před Sokratovských až po novopythagorejské – jen pokud dávají odpověď na otázku: jaký je smysl dějin, to jest úhrnu lidských zážitků vyvolaných geografickými podmínkami, společenskými strukturami, politickými okolnostmi apod. Všimneme si hned na začátku, že tato otázka měla v době helénisticko-orientálních civilizací smysl jen pro docela nepatrnou menšinu, jmenovitě pro ty, kdo se již nemohli ztotožňovat s archaickým duchovním obzorem. Obrovská většina jejich současníků



dosud žila, zvláště na začátku té epochy, pod vládou archetypů; opouštěla je až mnohem později (a úplně možná nikdy, jako například zemědělské společnosti), až za silných historických napětí, vyvolaných Alexandrem a neuvolněných snad ani pádem Říma. Avšak filosofické mýty a víceméně vědecké kosmologie, vypracované touto menšinou, která se zrodila s přesokratiky, se časem velice rozšířily. To, co bylo v 5. stol. př. Kr. neshadno přístupnou gnósi, změnilo se o čtyři století později v doktrínu, která utěšovala statisíce lidí (např. novopythagoreiství a neostoicismus v římském světě). Tyto řecké a řecko-východní doktríny, založené na mýtu o kosmických cyklech, nás ovšem nezajímají pro své vnitřní hodnoty, ale pro „úspěch“, kterého později dosáhly.

Tento mýtus je ještě patrný v prvních předsokratovských spekulacích. Anaximandroy je známo, že všechny věci se zrodily z *apeironu* a zase se do něho vrátí. Empedoklés vysvětluje střídavou převahu dvou odporujících si principů: *filos a neikos*, neustálé stvoření a zánik kosmu<sup>12</sup> (Cyklus, ve kterém lze rozlišit čtyři fáze poněkud analogické s čtyřmi „nespóčitatelnými“ v buddhistické doktríně). Požár všehomíra, jak jsme viděli, přejal také Hérakleitos. Pokud jde o „věčný návrat“ – všechny bytosti periodicky přijímají opět svou předchozí existenci –, je to jedno ze vzácných dogmat, o nichž s jakousi určitostí víme, že náležela k primitivnímu pythagoreismu.<sup>13</sup> Konečně podle nedávných poznatků, jež obdivuhodně zpracoval a syntetizoval Joseph Bidez,<sup>14</sup> se zdá stále pravděpodobnější, že alespoň některé prvky platónského systému jsou íránsko-babylónského původu.

K těmto případným orientálním vlivům se ještě vrátíme. Nyní se zastavíme u Platónova výkladu mýtu o cyklickém návratu, hlavně u jeho základního textu, uvedeného v *Politiku* 269 c nn. Platón vidí příčinu kosmického návratu a kosmických katastrof v dvojitém pohybu Vesmíru: „... z tohoto našeho Vesmíru božstvo hned řídí celý jeho kruhový obrat, hned jej ponechává sobě samému, jakmile jeho obraty dosáhly trvání vhodného pro tento Vesmír; a on se pak začne otáčet opačným směrem vlastním pohybem...“ Tuto změnu směru provázejí obrovská kataklysmata: „dojde k největšímu zničení, jak mezi zvířaty vůbec, tak i v lidském druhu, jež – jak náleží – přežije jen velmi malý počet“ (*Pol.* 270 c). Po této katastrofě však přichází zcela paradoxní „regenerace“. Lidé opět mládnou: „bílé vlasy starců černají“, atd., zatímco se dospívá-

<sup>12</sup> Srv. E. Bignone, *Empedocle*, Turin 1916, str. 548 nn.

<sup>13</sup> Dikéarchos, kterého cituje Porfyrios, *Vita Pythagoral*, 19.

<sup>14</sup> J. Bidez, *Éos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945, kde se přihlíží zvláště k výzkumům Bolla, Bezolda, W. Gundela, W. Jágera, A. Götze, J. Stenzela a také k někdy sporným interpretacím Reitzensteina.

ající začínají den ode dne zmenšovat, až dospějí k rozměrům novorozeného dítěte a nakonec „stále se ztrácejí a docela zmizí“. Mrtvolý těch, kdo v té době zemřeli, tedy „úplně mizí, aniž po nich zůstanou po několika málo dnech viditelné stopy“ (270 e). V této době se zrodilo pokolení „Synů Země“ (*gegeneis*), na něž vzpomínku uchovali naši předci (271 a). V této epoše Krona nebylo šelem ani nepřátelství mezi zvířaty (271 e). Tehdejší muži neměli ženy ani děti: „Když vyšli ze země, všichni znova ožili, aniž si uchovali sebemenší vzpomínku na předchozí stav své existence.“ Stromy jim dávaly hojnost ovoce a oni spali nazí na zemi, aniž potřebovali lože, neboť tehdy byla roční období mírná (272 a).

Mýtus o prvotním ráji, který evokoval Platón a který je naznačen i v indických představách, znali i Židé (například mesiánský *illud tempus* v Iz 11,6; 8; 65,25), tradice íránské (*Dénkart*, VII, 9,3–5 atd.) a řecko-latinské.<sup>15</sup> Ostatně dokonale zapadá do archaické (a pravděpodobně univerzální) koncepce „rajských začátků“, s níž se setkáváme ve všech valorizacích prvotního *illud tempus*. Není nic překvapujícího na tom, že Platón reprodukuje tyto tradiční vize v dialozích z doby svého stáří; sám vývoj jeho filosofického myšlení ho přiměl k znovuoobjevení mytických kategorií. Určitě se setkal se vzpomínkou na Kronův „zlatý věk“ v řecké tradici.<sup>16</sup> Toto zjištění nám však nebrání, abychom v *Politiku* našli i jisté babylónské vlivy; když Platón například přičítá periodická kataklysmata planetárním oběhům, podává vysvětlení, které podle nedávných výzkumů<sup>17</sup> je odvozeno z babylónských astronomických spekulací, později zprostředkovaných helénskému světu v Berósových *Babyloniaca*. Polde *Timaia* jsou částečné katastrofy působeny vybočením planet z dráhy,<sup>18</sup> zatímco okamžik spojení všech planet je okamžikem „dokonalé doby“ (*Tim.* 39 d), tj. koncem „Velkého Roku“. Jak poznamenává Joseph Bidez: „Myšlenka, že stačí, aby všechny planety vstoupily do konjunkce, a nastane všeobecný převrat, je určité chaldejského původu.“ Na druhé straně Platón asi znal i íránské koncepce, podle nichž cílem těchto katastrof je očistit lidský druh (*Tim.* 22 d). Stoici z vlastních hledisek oživilí spekulace týkající se kosmických cyklů, přičemž zdůrazňovali buď věčné opakování,<sup>19</sup> nebo

<sup>15</sup> Srv. J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> églogue*, rév. a rozšířené vyd., Paris 1943, str. 72 nn.; F. Cument, *La Fin du monde selon les mages occidentaux*, v: *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris leden–červen 1931, str. 89 nn.

<sup>16</sup> Srv. např. Hésiodův popis čtyř věků, *Erga*, 110 nn.

<sup>17</sup> Srv. J. Bidez, cit. d., str. 76.

<sup>18</sup> Srv. *Tim.* 22 d a 23 e, kde se kněz ze Saidu zmiňuje o potopě.

<sup>19</sup> Např. Chrysispos, zl. 623–627.

kataklysmata, *ekpyrósis*, kterým končí kosmické cykly.<sup>20</sup> Stoicismus, který se inspiruje u Hérakleita nebo přímo u východní gnóse, popularizuje všechny tyto myšlenky, týkající se „Velkého Roku“ a kosmického ohně (*ekpyrósis*), který periodicky ničí vesmír, aby jej zase obnovil. Motivy „věčného návratu“ a „konce světa“ postupem času převládají v celé řecko-římské kultuře. Periodické obnovování světa (*metakosmésis*) bylo také oblíbenou naukou novopythagoreismu, který se děлил, jak ukázal Jérôme Carcopino, se stoicismem o přízeň celé římské společnosti v 2. a 1. stol. př. Kr. Ale přijetí mýtu o „věčném opakování“ stejně jako mýtu o *apokatastasi* (termín pronikl do helénského světa po době Alexandra Velikého) znamená zaujmout dvě filosofické pozice, v nichž postřehneme velice důrazný antihistorický postoj stejně jako vůli bránit se proti dějinám. Zastavíme se u každého zvlášť.

V předchozí kapitole jsme si všimli, že smyslem mýtu o věčném opakování, tak jak byl přeinterpretován řeckou spekulací, je krajní pokus o „statizování“ dění a anulování nezvratnosti doby. Jestliže se všechny okamžiky a všechny situace Kosmu donekonečna opakují, jejich prchavost se v jádře ukáže jako zdnalivá; z perspektivy nekonečna každý okamžik a každá situace *zůstávají na místě* a nabývají tak ontologický řád archetypu. Mezi všemi formami dění je tedy i historické dění naplněno *Bytím*. Z hlediska věčného opakování se mění *historické události v kategorie* a nabývají tak opět ontologický řád, který měly v duchovním obzoru archaického světa. V jistém smyslu lze říci, že řecká teorie věčného návratu je poslední variantou archaického mýtu o opakování archetypového úkonu, stejně jako byla platónská doktrína o idejích poslední, a také nejpropracovanější verzí archetypové koncepce. Zaslouží si pozornost, že obě tyto doktríny našly svůj nejdokonalější výraz ve vrcholném období řeckého filosofického myšlení.

V celém řecko-východním světě však dosáhl úspěchu obzvláště mýtus o vesmírném požáru. Jak se stále více ukazuje, mýtus o konci světa způsobeném ohněm, z něhož dobří vyjdou bez úhony,<sup>21</sup> je pravděpodobně íránského původu, alespoň v té formě, která je známa „západním mágům“, kteří ji, jak dokazuje Cumont, rozšířili na Západě.<sup>22</sup> Stoicismus, *Sibyllina proroctví* (např. II, 253) a židovsko-křesťanská literatura mají v tomto mýtu dokonce základ svých apokalyps a eschatologie. Tento mýtus, ačkoliv se to může zdát zvláštní, byl utěšující. Oheň totiž obnovuje svět a jeho

<sup>20</sup> Již u Zénóna; viz zl. 98 a 109. H. F. A. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* I, Leipzig 1921.

<sup>21</sup> Srv. např. *Bundahišn* XXX, 18.

<sup>22</sup> F. Cumont, cit. d., str. 39 nn.

pomoci bude nastolen „svět nový, zbavený stárí, smrti, rozkladu a zkažení, věčně živý, věčně vzrůstající, kdy vstanou mrtví, nesmrtelnost přijde k živým a svět bude obnoven dokonale“ (*Jašt* XIX, 14,89).<sup>23</sup> Jde tedy o *apokatastasis*, již se dobří nemusí obávat. Konečná katastrofa učiní konec dějinám a přenesení tak člověka do věčnosti a blaženství.

Významné studie F. Cumonta a H. S. Nyberga<sup>24</sup> vnášejí trochu světla do záhady íránské eschatologie a vysvětlují vlivy na židovsko-křesťanskou apokalypsu. Írán stejně jako Indie (a do jisté míry i Recko) znal mýtus o čtyřech kosmických věcích. V jednom ztraceném mazdejském textu, *Sudkar-nask* (jehož obsah se zachoval v *Dénkartu* IX, 8), se mluvilo o čtyřech věcích: o věku zlatém, stříbrném, ocelovém a ze „směsi železa“. Tytéž kovy se uvádějí na začátku *Bahman-jaštu* (I, 3), který opisuje o něco dál (II, 14) kosmický strom o sedmi větvích (zlaté, stříbrné, bronzové, měděné, cínové, ocelové a ze „směsi železa“), které odpovídají sedmým mytickým dějinám Peršanů.<sup>25</sup> Vznik této kosmické hebdomády bezpochyby souvisí s chaldejskými astrologickými naukami, podle nichž každá planeta „dominovala“ jednomu tisíciletí. Mazdeismus však již dávno předtím hlásal, že Vesmír trvá 9 000 let (3 × 3 000), zatímco zurvánismus, jak dokazuje Nyberg, stanovil maximální trvání Vesmíru na 12 000 let.<sup>26</sup> V obou íránských systémech – jako ostatně ve všech doktrínách o kosmických cyklech – konec světa bude učiněn ohněm a vodou, *per pyrosim et cataclysmum*, jak uvedl později Firmicus Maternus (III, 1). Že v zurvánovském systému „neomezená doba“, *zurván akarana*, předchází a následuje 12 000 let „doby omezené“, kterou stvořil Óhrmazd; že v tomto systému je „Čas mocnější než obě Stvoření“, tj. stvoření Óhrmazda a Ahrimana,<sup>27</sup> že dále zurván akarama nebyl stvořen Óhrmazdem a nebyl mu tedy podřízen – to všechno jsou otázky, kterými se zde nemusíme zabývat. Chtěli bychom zdůraznit, že podle íránské koncepce – ať už jsou nebo nejsou následovány nekonečnou dobou – *dějiny nejsou věčné*; neopakují se, ale

<sup>23</sup> Podle překladu J. Darmstetera, cit. d.

<sup>24</sup> Srv. H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, v: *Journal asiatique* CCXIX, Paris 1929, 1931. Viz též Schefftelowitz, tamt.; R. C. Zaehner, *Zurvanica*, v: *Bulletin of the School of Oriental and African studies* IX, London 1937–39, 303 nn.; 573 nn., 871 nn., H. H. Schaeder, *Der iranische Zeitgott und sein Mythos*, v: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XCV, Leipzig 1941, 268 nn.; H. Corbin, *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, v: *Eranos-Jahrbuch* XX, Zürich 1951, zvláště str. 156 nn.

<sup>25</sup> Srv. F. Cumont, cit. d., str. 71 nn.

<sup>26</sup> H. S. Nyberg, cit. d., str. 41 nn., 235.

<sup>27</sup> *Bundahišn*, kap. I; H. S. Nyberg, cit. d., str. 214–215.

jednoho dne najdou svůj konec v eschatologické *ekpyrósis* a v kosmickém kataklysmatu. Neboť konečná katastrofa, která učiní konec dějinám, bude zároveň i jejich *soudem*. Tehdy – *in illo tempore* – všichni, jak se praví, budou skládat počet z toho, co dělali „v dějinách“, a jenom ti, kdo neponesou vinu, poznají blaženství a věčnost.<sup>28</sup>

Windisch ukázal, jaký měly tyto mazdejské myšlenky význam pro křesťanského apogeta Lactantia.<sup>29</sup> Bůh stvořil svět v šesti dnech a sedmého dne odpočíval; proto bude svět trvat šest eónů, během nichž „bude vítězit a triumfovat zlo“ na zemi. Během sedmého tisíciletí kníže démonů bude spoután řetězy a lidstvo pozná tisíc let klidu a dokonalé spravedlnosti. Potom se démon vymaní ze svých řetězů a pozvedne válku proti spravedlivým; nakonec však bude poražen a na konci osmého tisíciletí bude svět znovustvořen na věky. Tato rozdělení dějin do tří dějství a do osmi tisíciletí znali pochopitelně i křesťanští chiliasté,<sup>30</sup> ale nelze pochybovat o jeho iránské struktuře, třebaže obdobná eschatologická vize dějin byla rozšířena na celém mediteránním Východě a v římské říši řecko-východními gnósemi.

Řada pohrom ohlásí blížící se konec světa, z nichž první bude pád Říma a zánik Římského císařství – tato předpověď se často vyskytuje v židovsko-křesťanské apokalypse, ale znali ji i Iránci.<sup>31</sup> Tento apokalyptický syndrom je ostatně společný všem těmto tradicím. Lactantius stejně jako *Bahman-yašt* hlásají, že „rok bude zkrácen, měsíc zmenšen a den zúžen“,<sup>32</sup> což je opět vize kosmického a lidského poklesu, s níž jsme se setkali i v Indii (kde lidský život se zkracuje z 80 000 na 100 let) a kterou rozšířily v řecko-východním světě astrologické doktríny. V té době se sesují hory a zploští země, lidé budou toužit po smrti a závidět mrtvým a jen každý desátý přežije. „Bude to doba,“ píše Lactantius, „kdy spravedlnost bude zavržena a nevinost opovržena, kdy zlí se budou vrhat jako nepřátelé na dobré, kdy již nebudou dodržovány pořádek, zákon a vojenská kázeň, kdy nebude mít nikdo v úctě šediny, nebude konat pobožnost, nebude mít slitování s ženou ani dítětem; a věci budou promíchány a smíseny proti božím a přirozenému zákonu...“<sup>33</sup> Po tomto předběžném stádiu však sestoupí očistný oheň,

<sup>28</sup> Orientální a židovsko-křesťanskou symboliku procházení ohněm nedávno studoval C. M. Edsman, *Le Baptême de feu*, Uppsala 1940.

<sup>29</sup> Srv. Cumont, cit. d., str. 68 nn.

<sup>30</sup> Tamt., str. 70, pozn. 5.

<sup>31</sup> Tamt., str. 72.

<sup>32</sup> Texty tamt., str. 78, pozn. 1.

<sup>33</sup> Lactantius, *Divinae Institutiones* VII, 17,9; F. Cumont, cit. d., str. 81.

který zničí nehodné, a přijde tisíciletí blaženosti, jež očekávali i křesťanští chiliasté a jež předpověděli již Izajáš i *Sibyllina proroctví*. Lidé poznají nový zlatý věk, který potrvá až do sedmého tisíciletí, neboť po tomto posledním zápasu vesmírná *ekpyrósis* stráví celý vesmír ohněm a umožní zrození nového světa, spravedlivého, věčného a šťastného, oproštěného od astrálních vlivů a osvobozeného od vlády času.

Židé rovněž omezovali trvání světa na sedm tisíciletí,<sup>34</sup> ale rabíni nikdy nepodporovali určování konce světa matematickými výpočty. Omezovali se na tvrzení, že řada kosmických a historických pohrom (hladomory, sucha, války apod.) ohlásí konec světa. Pak přijde Mesiáš. Mrtví se vzkřísí (Iz 26,19), Bůh zvítězí nad smrtí a nastane obnovení světa (Iz 65,17; *Jubil.* I, 29, mluví dokonce o novém Stvoření).

Jako ve všech apokalyptických naukách, o kterých jsme mluvili výše, najdeme i zde tradiční motiv krajního úpadku, vítězství zla a temnot, po němž následuje změna eónu a obnovení Kosmu. Jeden babylónský text, který přeložil A. Jeremias,<sup>35</sup> předvídá apokalypsu takto: „Když se takové věci stanou na Nebi, světlé se stane temným, čisté se stane špinavým, v zemích nastane zmatek, nebude slyšet modlitby, věštby se ukáží nepříznivé... Za jeho vlády (tj. knížete, který neuposlechne příkazů božích) se budou lidé mezi sebou požírat a prodávat své děti za peníze, muž opustí manželku a žena svého muže a matka zavře dveře před svou dcerou.“ Z jiného hymnu se dovídáme, že slunce v těch dnech již nebude vycházet a neobjeví se již měsíc atd.

V babylónské koncepci však je tato soumravná doba vždy následována novým rajským svítáním. Často, jak se dá očekávat, rajske období začíná nastolením nového vládce. Aššurbanipal se pokládá za obnovitele Kosmu, neboť „když mne bohové ve své dobrotě pozvedli na trůn svých otců, Adad seslal svůj dešť... zrno vzklíčilo... úroda byla hojná... stáda se rozmnožila atd...“

Zjednodušeně by se dalo říci, že u Iránců stejně jako u židů a křesťanů „dějiny“ prisouzené Vesmíru jsou omezené a že konec světa se časově shoduje se zničením hříšníků, vzkříšením mrtvých a vítězstvím věčnosti nad časem. Přestože se však tato doktrína stále více šířila v 1. stol. př. Kr. a v prvních stoletích po Kristu, nikdy se jí nepodařilo úplně vytlačit tradiční doktrínu o periodické regeneraci světa každoročním opakováním Stvoření. V předchozí kapitole jsme se přesvědčili, že u Iránců se stopy doktríny zachovaly až hluboko do středověku. Tato doktrína, která stejně tak převládala v předmesiánském judaismu, neby-

<sup>34</sup> Srv. např. *Testamentum Abrahami*, *Ethica Enochii*, atd.

<sup>35</sup> Hasting, *Encyclopaedia* I, 187 b.

la nikdy zcela potlačena, poněvadž rabínské kruhy se neodvažovaly stanovit přesnou délku trvání Kosmu, již určil Bůh, a pouze prohlašovaly, že *illud tempus* jednoho dne určitě přijde. Na druhé straně však v křesťanství evangelická tradice už sama implikuje, že βασιλεία τοῦ θεοῦ je již přítomna „mezi“ (ἐντός) těmi, kdo věří, a že proto *illud tempus* je věčně aktuální a dostupný komukoli v jakémkoli okamžiku pomocí *metanoie*. Poněvadž tu jde o náboženskou zkušenost, která se od tradiční zkušenosti zcela liší, poněvadž jde o „víru“, křesťanství vysvětluje periodickou regeneraci světa jako regeneraci lidského jednotlivce. Pro toho však, kdo se podíli na tomto věčném *nunc* Boží vlády, „dějiny“ mizí stejně radikálně jako pro člověka archaických kultur, který je periodicky ruší. Proto také pro křesťana dějiny mohou být regenerovány každým věřícím zvlášť a skrze něho již před druhým příchodem Spasitele, kdy zcela skončí pro celé stvoření.

Přiměřený výklad revoluce, kterou křesťanství způsobilo v dialektice zrušení dějin a úniku ze zajetí času, by nás odchýlil příliš daleko od námětu, který sledujeme: Všimněme si pouze, že i v rámci tří velkých náboženství – iránského, židovského a křesťanského –, která omezila trvání Kosmu na určitou dobu několika tisíciletí a hlásala, že dějiny definitivně zmizí *in illo tempore*, udržují se stopy starobylého učení o periodické regeneraci dějin. Jinými slovy, dějiny mohou být anulovány, a tudíž obnovovány mnohokrát před uskutečněním konečného *eschata*. Křesťanský liturgický rok je vlastně založen na *periodickém a reálném* opakování Narození, Utrpení, Smrti a Zmrtvýchvstání Ježíše Krista se vším tím, co si pod tímto mystickým dramatem představuje křesťan; to jest s osobní i kosmickou regenerací skrze reaktualizaci *in concreto* narození, smrti a vzkříšení Spasitele.

### Osud a dějiny

Všechny tyto helénisticko-orientální doktríny týkající se kosmických cyklů jsme uváděli jen proto, abychom mohli odpovědět na otázku, kterou jsme si položili na začátku této kapitoly: *Jak člověk snášel dějiny?* Odpověď je ve všech těchto systémech jasná: jeho vlastní *situace* v kosmickém cyklu – ať už cyklus je schopný opakování nebo ne – uloží člověku jistý *historický osud*. Je třeba si uvědomit, že tu jde o něco jiného než fatalismus, ať v jakémkoli smyslu, který by vysvětloval štěstí a neštěstí každého jednotlivce zvlášť. Tyto doktríny odpovídají na otázky, které klade *osud současných dějin v celku*, nejenom *osud jednotlivce*. Lidstvo (a slovem „lidstvo“ rozumí každý masu lidí, kterou zná) musí očekávat určité množství utrpení z toho prostého důvodu, že se nachází v určitém historickém okamžiku, tzn. v kosmickém cyklu, který sestupuje nebo má blízko ke svému konci. Individuálně má každý

možnost vyhnout se tomuto historickému okamžiku a utěšit se z jeho neblahých následků buď filosofií, nebo mystikou (stačí si letmo všimnout bujení gnósi, sekt, mystérií a filosofií, které zaplavily během staletí historického napětí mediteránně-orientální svět, abychom si poněkud uvědomili, jak drtivě vzrůstal počet těch, kdo se snažili vyhnout „dějinám“). *Historický okamžik ve své totalitě* však nemohl obejít osud, který nezbytně vyplýval z jeho vlastní pozice na sestupné dráze příslušného cyklu. Jako každý člověk *kali-jugy* je podle indického názírání puzen hledat vlastní svobodu a duchovní blaženost, přičemž se však nemůže vyhnout konečnému rozpadu tohoto soumravného světa v jeho totalitě, stejně tak podle výše uvedených různých systémů může být historický okamžik ve své totalitě, přestože nabízí současníkům možnosti úniku, jen tragický, patetický, nespravedlivý, chaotický, atd., jak nutně *musí být* každý okamžik, který předchází konečnou katastrofu.

Všechny cyklické systémy rozšířené v helénisticko-orientálním světě mají totiž společný rys: v očích každého z nich současný historický okamžik (bez ohledu na chronologické zařazení) představuje vzhledem k předchozím historickým okamžikům úpadek. Nejen současný eón je horší než ostatní „věky“ (než zlatý, stříbrný atd.), ale i „okamžik“, v němž žije člověk, v rámci dominujícího věku (tzn. dominujícího cyklu) se zhoršuje úměrně k uplývajícímu času! Tato tendence znehodnotit současný okamžik nemá být pokládána za pesimistický rys. Naopak, vyjadřuje přemíru optimismu, neboť v zhoršování současné situace viděla alespoň část lidstva známky regenerace, která musí bezpodmínečně následovat. Od doby Izajáše byla s úzkostí očekávána řada vojenských porážek a politických neúspěchů jako nevyhnutelný syndrom mesiánského *illud tempus*, který měl regenerovat svět.

Ať se sebevíc lišila možná postavení člověka, měla jeden společný rys: dějiny se mohly snášet jen proto, že měly smysl, ale také proto, že byly v jádře *nezbytné*. Pro ty, kdo věřili v opakování celého kosmického cyklu, i pro ty, kdo věřili jen v jeden cyklus blížící se ke svému konci, bylo drama současných dějin nezbytné a nevyhnutelné. Již Plátón, přestože přijal za svou jednu část schémat chaldejské astrologie, nešetřil sarkasmem na účet těch, kdo propadli astrologickému fatalismu nebo kdo věřili ve věčné opakování v přesném (stoickém) slova smyslu (srv. např. *Pol.* VIII, 546). Proti tomuto astrologickému fatalismu,<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Křesťanství se mimo jiné osvobodilo i od astrálního osudu: „Stojíme nad osudem,“ napsal Tatian (*Oratio ad Graecos*, 9), a vyložil tím celou křesťanskou doktrínu. „Slunce a měsíc byly stvořeny pro nás; jak bych mohl uctívat, co bylo stvořeno proto, aby mi sloužilo?“ (tamtéž, 4). Srv. též sv. Augustin, *De civitate Dei* XII, kap. X–XIII; o myšlenkách sv. Basila, Origena, sv. Rehoře a sv. Augustina

který se rozmohl v posledních stoletích Římské říše, vedli rozhořčený boj křesťanští filosofové. Svatý Augustin, jak hned uvidíme, obhajoval myšlenku věčného Říma jen proto, aby nemusel přijmout *fatum* stanovené cyklickými teoriemi. Přitom ovšem platí dál, že astrologický fatalismus také vysvětloval běh historických událostí a napomáhal tím „současníkovi“, aby je pochopil a snášel, s tímž úspěchem, jako různé řecko-orientální gnóse, novostocicismus a novopythagoreismus. Ať už byly dějiny třeba řízeny pohybem hvězd, nebo prostě kosmickým procesem, který bezpodmínečně vyžadoval desintegraci, nevyhnutelně spojenou s původní integrací, nebo ať byly podřízeny vůli Boha, vůli, již proroci dovedli zahlédnout atd., výsledek zůstává stejný. Žádná z katastrof vyvolaná v dějinách nebyla libovolná. Říše se zakládaly a hroutily, války vyvolávaly nesčetná utrpení, bez ustání sílila nemoralita, pokles mravů, společenská nespravedlnost atd., protože toto všechno bylo *nezbytné*, tzn. *chtěné* kosmickým rytmem, demiurgem, konstelacemi nebo vůlí boží.

Z tohoto hlediska nabývají dějiny Říma vznešené vážnosti. Římané v průběhu své historie zažili několikrát hrůzu z blížícího se konce svého města, o jehož trvání, jak věřili, bylo rozhodnuto v témž okamžiku, kdy je Romulus založil. Jean Hubaux pronikavě rozebral v *Les Grands mythes de Rome* kritické momenty tohoto dramatu vyvolaného nejistotou výpočtů o „životě“ Říma, zatímco Jérôme Carcopino zaznamenal historické události a duševní napětí, které ospravedlnily naději v nekatastrofální vzkříšení města.<sup>37</sup> Ve všech historických krizích se římský lid děsil soumravných mýtů: 1. život Města skončí, poněvadž je předurčen přesný počet let jeho trvání („mystické číslo“ zjevené dvanácti orly, které viděl Romulus); a 2. „Velký Rok“ učiní konec celým dějinám, tedy i dějinám Říma, vesmírnou *ekpyrósi*. Samy dějiny Říma dlouho vývracely tyto obavy. Když uplynulo 120 let od založení Říma, bylo jasné, že oněch dvanáct orlů, které viděl Romulus, neznamenalo, jak se mnozí obávali, 120 let historického trvání Města. Po 365 letech se usoudilo, že nelze mluvit o „Velkém Roku“, v němž by každý rok Města odpovídal jednomu dni, a předpokládalo se, že osud přísoudil Římu jiný „Velký Rok“, složený z dvanácti měsíců o stu letech. Pokud jde o mýtus o návratných „věcích“ a o věčném návratu, který hlásala Sibylla a filosofové vykládali pomocí teorií o kosmických cyklech, často se doufalo, že přechod z jednoho „věku“ do druhého nemusí nutně

a jejich odmítání cyklických teorií viz P. Duhem, *Le Système du monde* II, Paris 1913–17, str. 446 nn. Srv. též H.-Ch. Puech, *La gnose et le temps*, v: *Eranos-Jahrbuch* XX, Zürich 1951, str. 58 nn.

<sup>37</sup> J. Carcopino, cit. d.; J. Hubaux, *Les Grands mythes de Rome*, Paris 1945.

provázet vesmírná *ekpyrósis*. Tato naděje však byla vždy kalena úzkostí. Pokaždé, když se historické události začaly řítit ke zkáze, Římané věřili, ve Velký Rok končí a že Řím stojí před svým zánikem. Když Caesar překročil Rubicon, Nigidius Figulus předpověděl začátek kosmicko-historického dramatu, které bude znamenat konec Říma a celého lidského druhu.<sup>38</sup> Ale tentýž Nigidius Figulus věřil,<sup>39</sup> že *ekpyrósis* není osudná a že obnovení, novopythagorejská *metakosmésis*, je možné i bez kosmické katastrofy. Tuto myšlenku přejal a rozvedl Vergilius.

Horatius se netajil v *Epódě* XVI se svou obavou o budoucí osud Říma. Stoici, astrologové a orientální gnóse viděli ve válkách a pohromách známky blížící se konečné katastrofy. Římané, ať vycházeli z výpočtu „délky života“ Říma nebo z doktríny o kosmicko-historických cyklech, věděli, že Město, ať se stane cokoli, musí zmizet před začátkem nového eónu. Zdálo se však, že Augustus, který převzal vládu po dlouhých a krvavých občanských válkách, nastolil *pax aeterna*. Obavy vyvolané oběma mýty – o „stáří“ Říma a o Velkém Roku – se ukázaly neopodstatněné: Augustus založil Řím znova, takže se už nemusíme obávat o jeho „život“, mohli se ujistit ti, kdo hloubali nad záhadou dvanácti orlů, které viděl Romulus. Přechod z železného věku k věku zlatému se odehrál bez *ekpyrósis*, mohli si říci ti, kdo byli pronásledováni teorií kosmických cyklů. Vergilius potom mohl nahradit poslední *saeculum*, století Slunce, které mělo vyvolat vesmírný požár, stoletím Apollónovým; vyhnul se tak *ekpyrósi* a předpokládal, že nedávné války byly samy znamením přechodu z železného věku k věku zlatému.<sup>40</sup> Když se později ukázalo, že Augustova vláda skutečně nastolila zlatý věk, Vergilius se snažil uklidnit Římany, pokud šlo o trvání Města. Jupiter ujišťuje Venuši (*Aeneis* I, 255 nn.); že neustanoví Římanům žádné prostorové ani časové meze; „císařství bez konce jsem jim dal“.<sup>41</sup> Teprve po uveřejnění Aeneidy Řím byl nazýván *urbs aeterna* a Augustus byl prohlášen za druhého zakladatele Města. Jeho datum narození, 23. září, bylo pokládáno za „výchozí bod Vesmíru, jehož existenci zachránil a jemuž změnil tvář“.<sup>42</sup> Tehdy se opět probudila naděje, že Řím se může periodicky regenerovat *ad infinitum*. Řím, osvobozený od mýtů o dvanácti orlech a *ekpyrósi* se může rozšířit, jak

<sup>38</sup> Lucanus, *Pharsalie*, 639, 642–45; J. Carcopino, cit. d., str. 147.

<sup>39</sup> Tamt., 52 nn.

<sup>40</sup> Srv. tamt., str. 45 atd.

<sup>41</sup> Hic ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi; srv. J. Hubaux, cit. d., str. 128 nn.

<sup>42</sup> J. Carcopino, cit. d., str. 200.

předvídá Vergilius (*Aeneis* VI, 798), až ke krajinám „ležícím za cestami Slunce a roku“ („*extra anni solisque vias*“).

Sledujeme zde vrcholné úsilí osvobodit dějiny od astrálního osudu nebo zákona o kosmických cyklech a prostřednictvím mýtu o věčném obnovování Říma se vrátit k archaickému mýtu o každoroční regeneraci (a především nekatastrofické) Kosmu pomocí jeho věčného znovustvoření Vládce nebo knězem. Jde tu hlavně o pokus *valorizovat dějiny v kosmické rovině*; to znamená pokládat historické události a katastrofy za skutečné *vesmírné požáry* nebo *rozpady*, které musí periodicky ukončovat Vesmír, aby tu umožnily regeneraci. Války, ničení, utrpení v historii nejsou již *předzvěstmi* přechodu z jednoho kosmického „věku“ do druhého, ale samy tento přechod představují. Tak se dějiny obnovují v každé epoše míru, a tím začíná nový svět; Stvoření Kosmu v poslední instanci opakuje Vládce (jak jsme viděli i u mýtu, který vznikl kolem osoby Augusta).

Příklad Říma jsme uvedli proto, abychom dokázali podíl mýtů, které jsme sledovali v této kapitole, na valorizaci historických událostí. Katastrofy adaptované do určité mytické teorie (věk Říma, Velký Rok), mohly být nejenom snášeny současníky, ale také pozitivně valorizovány, hned jak propukly. Pochopitelně zlatý věk nastolený Augustem přežil jen v tom, co vytvořil v latinské kultuře. Dějiny hned po Augustově smrti se vynasnažily „zlatý věk“ popřít a současníci začali opět žít v očekávání hrozící zkázy. Když Alarich obsadil Řím, zdálo se, že znamení dvanácti Romulových orlů triumfuje: Město vstoupilo do dvanáctého a posledního století své existence. Jedině sv. Augustin se snažil dokázat, že nikdo nemůže vědět, v kterém okamžiku se Bůh rozhodne učinit konec dějinám, a že tak jako tak – ačkoli města mají v samé své podstatě jen omezené trvání a jediným „věčným městem“ je město Boží – žádný astrální osud nemůže rozhodovat o životě a smrti národa. Křesťanské myšlení se tak snaží definitivně překonat staré náměty věčného opakování, stejně jako se snažilo překonat všechny ostatní archaistické představy tím, že ukázalo na význam náboženské zkušenosti „víry“ a hodnoty lidské osobnosti.

## Kapitola čtvrtá

### HRUZA Z DĚJIN

#### *Přetrvání mýtu o „věčném návratu“*

Problém, kterým se budeme zabývat v této poslední kapitole, přesahuje poněkud hranice tohoto eseje. Proto ho nastíníme jen zběžně. Bude tak nutné, abychom konfrontovali „člověka historického“ (moderního), který *vědomě a z vlastní vůle tvoří dějiny*, s člověkem tradičních civilizací, který měl, jak jsme viděli, k dějinám záporný postoj. Ať je periodicky anuloval, nebo je znehodnocoval tím, že pro ně ustavičně nacházel nadhistorické vzory a archetypy, nebo ať jim konečně přisuzoval metahistorický smysl (cyklická teorie, eschatologické významy atd.), člověk tradičních civilizací nepřiznával historické události žádnou hodnotu o sobě; nebo jinými slovy, nepohlížel na ni jako na *specifickou kategorii vlastního způsobu existence*. Srovnání těchto dvou typů lidstva by si vyžádalo analýzu všech moderních „historicismů“, ale taková analýza, aby byla skutečně užitečná, by nás zase příliš odvedla od našeho základního tématu. Přesto se musíme alespoň dotknout problému *člověka, který je vědomě a z vlastní vůle historický*, protože moderní svět v této chvíli ještě zcela „historicismu“ nepatří; sledujeme dokonce konflikt obou koncepcí: koncepcie archaické, kterou bychom mohli nazvat archetypovou a antihistorickou, a moderní, pohegeliánskou, která se pokládá za historickou. Spokojíme se pohledem na jeden aspekt tohoto problému, zato však základní: na řešení, která modernímu člověku nabízí historicistická perspektiva, aby mohl snášet stále se zesilující tlak současných dějin.

Předchozí kapitoly dostatečně osvětlily, jakým způsobem lidé tradičních civilizací snášeli „dějiny“. Je nám známo, že se proti nim bránili buď tím, že je periodicky anulovali opakováním kosmogonie a periodickou regenerací času, nebo tím, že dávali historickým událostem metahistorický význam, který nebyl jen utěšující, ale především koherentní, to znamená schopný zařadit se do ucleněného systému, v němž Kosmos i lidská existence měly svůj *raison d'être*. Musíme dodat, že tato tradiční koncepcie obrany proti dějinám, tento způsob jaksnášet historické události, převládal ve světě až do doby velmi blízké naší a že je ještě i dnes útěchou pro evropské zemědělské (tj. tradiční) společnosti, které si tvrdošjně zachovávají antihistorický postoj a jsou proto vystaveny zuřivým útokům všech revolučních ideologií. Křesťanství