

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 útechou pro evropské zemědělské (tj. tradiční) společnosti, které si tvrdošijně zachovávají antihistorický postoj a jsou proto vystaveny zuřivým útokům všech revolučních ideologií. Křesťanství

evropských lidových vrstev se nikdy nepodařilo potlačit ani teorii archetypu (která měnila *historickou osobnost v exemplárního hrdinu a historickou událost v mytickou kategorii*), ani cyklické a astrální teorie (podle nichž jsou dějiny ospravedlněny a utrpení způsobená historickým tlakem nabyta eschatologického smyslu). Například barbarští nájezdníci, abychom uvedli nějaký příklad, byli v době vrcholného středověku připodobňováni k biblickému archetypu Goga a Magoga a získali tak ontologický status a eschatologickou funkci. Čingischán o několik století později byl zase pokládán křesťany za nového Davida, předznamenávaného, aby splnil Ezechielova proroctví. Utrpení a pohromy, vnešené do historického obzoru středověku nájezdy barbarů, byly po takovém výkladu „snášeny“ podle téhož postupu, který se osvědčil před několika tisíciletími ve starém Orientu. Obdobná ospravedlnění historických katastrof i dnes umožňují snášet život desítkám miliónů lidí, kteří v neutuchajícím náporu událostí stále vidí známky vůle boží nebo astrálního předurčení.

Druhá tradiční koncepce – koncepce cyklického času a periodické regenerace dějin – bez ohledu na to, zda zahrnuje mýtus věčného opakování či nikoli – nakonec pronikla do křesťanské filosofie, ačkoli první křesťanští myslitelé se jí zprvu prudce bránili. Nemůžeme zde ani rekapitulovat výsledky znamenitých, ale málo známých analýz Pierra Duhema a Lynna Thorndike, v nichž pokračoval a jež doplnil Pitirim Sorokin.¹ Připomeňme si jen, že v době vrcholného středověku začínají cyklické a astrální teorie ovládat historiologickou a eschatologickou spekulaci. Byly populární již ve 12. stol.² a ve století následujícím, zvláště když se objevily překlady arabských autorů, byly systematicky zpracovávány.³ Cílem pokusů bylo stanovit stále přesněji korelace mezi kosmickými a geografickými faktory a příslušnou periodicitou (v tom smyslu, jak se o to pokoušel již Ptolemaios ve 2. stol. po Kr. ve svém *Tetrabiblu*). Albert Veliký, Tomáš Akvinský, Roger Bacon, Dante (*Convivio*, II, kap. 14) a celá řada dalších věřili, že cykly a periodicity světových dějin se řídí astrálním vlivem, ať je tento vliv poslušen vůle Boha a je jeho nástrojem v dějinách, nebo ať je pokládán za sílu imanentní Kosmu – což je domněnka nacházející stále větší odezvu.⁴ Zkrátka středověk, abychom použili Sorokinovy formulace, je ovládan

¹ P. Duhem, *Le Système du Monde*, Paris, 1913–17; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Sciences*, New York, 1929–41; P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics II*, New York, 1937–41.

² L. Thorndike, cit. d., I, str. 455 nn.; P. A. Sorokin, cit. d., str. 371.

³ P. Duhem, cit. d., V, str. 223 nn.

⁴ P. Duhem, cit. d., V, 225 nn.; L. Thorndike, cit. d., II, 267 nn.; 416 nn. atd.

eschatologickou koncepcí (v jejích dvou základních momentech: stvoření a konec světa), která je doplněna teorií cyklického vlnění, vysvětlující periodický návrat událostí. Toto dvojí dogma ovlivňuje myšlení až do 17. stol., přestože se paralelně s tím začíná prosazovat teorie o lineárním vývoji dějin. Zárodky této teorie jsou znatelné již ve středověku ve spisech Alberta Velkého a Tomáše Akvinského, ale teprve ve *Věčném Evangelii* Joachima de Floris je podána celistvě a jako integrální součást velkolepé eschatologie dějin, nejvýznamnější přínos pro křesťanství na tomto poli po sv. Augustinovi. Joachim de Floris dělí světové dějiny do tří velkých epoch, postupně inspirovaných a ovládaných jednotlivými osobami Trojice: Otcem, Synem a Duchem Svatým. Podle představy kalabrijského opata každá z těchto epoch odhaluje v *dějinách* novou božskou dimenzi, čímž se lidstvo může ustavičně zdokonalovat, až v poslední fázi – inspirované Duchem Svatým – dosáhne absolutní duchovní svobody.⁵

Ale tendenci, která, jak jsme již řekli, se projevuje stále silněji, je imanentizace cyklické teorie. Vedle obširných astrologických pojednání se objevují také názory vědecké astronomie. Cyklická teorie se udržuje v teoriích Tycha de Brahe, Keplera, Cardana, G. Bruna nebo Campanelly, zatímco Fr. Bacon nebo Pascal hlásají novou koncepci lineárního vývoje. Od 17. stol. se linearismus a vývojová koncepce dějin prosazují stále víc a šíří víru v nekonečný vývoj, víru hlášanou již Leibnizem, která převládala v osvícenském století, a v 19. stol. byla zpopularizována vítězstvím evolučních idejí. Teprve v našem století se ohlásí jakási nová vlna odporu vůči historickému linearismu a jakési oživení zájmu o teorii cyklů;⁶ a tak v politické ekonomii sledujeme rehabilitaci názorů o cyklu, fluktuaci a periodické oscilaci; ve filosofii se dostal na pořad mýtus o věčném návratu zásluhou Nietzscheho; ve filosofii dějin se zabývali problémy periodicity Spengler a Toynbee atd.⁷

⁵ Je to skutečná tragédie pro západní svět, že prorocko-eschatologické spekulace Joachima de Floris, třebaže ovlivnily a oplodnily myšlení takového Františka z Assisi, Danta a Savonaroly, byly tak rychle zapomenuty, zatímco jméno kalabrijského mnicha se udrželo, jen aby se pod ním mohlo skrýt mnoho podvržených spisů. Bližší se duchovní svoboda nejenom vzhledem k dogmatům, ale i vzhledem ke společnosti (svoboda), kterou Joachim pojímal jako *nezbytnost božské dialektiky i dialektiky historické*, byla později opět hlášána ideologiemi reformace a renesance, ale v docela jiných pojmech a z jiných duchovních hledisek.

⁶ P. A. Sorokin, cit. d., str. 379 nn.

⁷ Srv. A. Rey, *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris 1927; P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, New York 1928, str. 718–41; A. J. Toynbee, *A Study of History* III, London 1934; E. Huntington, *Mainsprings of*

Pokud jde o tuto rehabilitaci cyklických koncepcí, Sorokin se právem domnívá, že tyto dnešní teorie⁸ o smrti Vesmíru nevyklučují domněnku nového stvoření Vesmíru, poněkud na způsob „Velkého Roku“ v řeco-orientálních spekulacích nebo cyklu *juga* v indickém myšlení (viz výše, str. 70 nn.). Dalo by se také říci, že význam archaického mýtu o věčném opakování rozvinul své prvky až v moderních cyklických teoriích. Středověké cyklické teorie pouze ospravedlňovaly periodicitu událostí tím, že je integrálně začleňovaly do kosmických rytmů a astrálních předurčení. Tím také implicitně potvrzovaly cyklické *opakování* historických událostí, i když se toto opakování nepokládalo za neomezené. Tím, že historické události závisely na cyklech a astrálních situacích, byly *srozumitelné* a také *předvídatelné*, protože získaly transcendentní *vzor*; války, hladomory, bída způsobená současnými dějinami byly nanejvýš opakováním archetypu, který sám byl určen hvězdami a nebeskými normami, v nichž někdy nechyběla boží vůle. Také na konci starověku byly tyto nové projevy mýtu o věčném opakování zvláště vychutnávány intelektuálními elitami a hlavně sloužily k útěše těm, kdo byli přímo postiženi tlakem dějin. Rolnické masy, jak ve starověku, tak i v moderních dobách, neměly tak velký zájem o cyklické a astrální teorie. Nacházely svou oporu a útěchu v koncepci archetypů a opakování, kterou „prožívaly“ spíše v myticko-historické rovině než v rovině kosmické a hvězdné (takže například proměňují historické osobnosti v exemplární hrdiny, historické události v mytické kategorie atd.; viz výše).

Nesnáze historicismu

Návrat cyklických teorií do současného myšlení má mnohonásobný význam. Nejsme kompetentní, abychom rozděbili jejich platnost, a proto se zmíníme jen o tom, že formulace archaického mýtu v moderních pojmech prozrazuje přinejmenším přání najít smysl a transhistorické ospravedlnění historických událostí. Dostáváme se tak opět na předhegeliánskou pozici, čímž se platnost „historicistických“ řešení od Hegela po Marxe ukáže jako sporná. Po Hegelovi se totiž vynakládá veškeré úsilí, aby byla zachráněna a valorizována *historická událost* jako taková, událost *o sobě a pro sebe*, projev univerzálního Ducha. Můžeme nyní postřehnout obdobu Hegelovy filosofie dějin s theologií dějin, napovězenou židovskými proroky. Hegel i proroci pokládali udá-

Civilization, New York 1945, zvláště str. 453 nn.; J. C. Antoine, L'Éternel Retour de l'histoire deviendra-t-il objet de science?, v: *Critique* XXVII, Paris 1948, 723 nn.

⁸ P. A. Sorokin, cit. d., str. 383, pozn. 80.

lost za nezvratnou a platnou samu o sobě, jakožto nový projev vůle Boží; a je třeba si uvědomit, že vzhledem k tradičním společnostem, řízeným věčným opakováním archetypů je to hledisko skutečně „revoluční“. Podle Hegela si tak osud národa udržuje transhistorický význam, protože celé dějiny představují nový a dokonalejší projev Univerzálního Ducha. Podle Marxe však dějiny postrádají jakýkoli transcendentní význam a jsou pouze epifanií třídních bojů. Do jaké míry může tato teorie ospravedlnit historická utrpení? Stačí se například zamyslet nad vášnivým odporem Bělinského nebo Dostojevského, kteří se ptali, jak mohou být podle Hegelovy a Marxovy dialektiky vykoupěna všechna dramata útlaču, kolektivních pohrom, deportací, ponížení a krveprolití, jimiž jsou naplněny světové dějiny.

Marxismus přesto uchovává dějinám jistý *smysl*. Nepokládá události za sled nahodilých případů; události projevují koherentní strukturu a hlavně sledují přesný cíl: konečné vyloučení strachu z dějin, dosažení „spásy“. Na konci marxistické filosofie dějin se tedy objevuje Zlatý Věk archaických eschatologií. Je pravda, že v tomto smyslu Marx nejenom „postavil Hegelovu filosofii na nohy“, ale znova valorizoval rovněž v čistě lidské rovině primitivní mýtus o Zlatém Věku, ovšem s tím rozdílem, že umísťuje Zlatý Věk *teprve na konec dějin*, a ne také na jeho začátek. Zde se podle neochvějného marxisty skrývá tajemství léku proti strachu z dějin: stejně jako současníci „temného věku“ se utěšovali nad svým rostoucím neštěstím myšlenkou, že čím bude zlo větší, tím spíše se dočkají konečného vysvobození, tak dnešní neochvějný marxista vidí v dramatu vyvolaném historickým tlakem nutné zlo, předzvěst schylujícího se vítězství, které učiní navždy konec všemu historickému „zlu“.

„Hrůza z dějin“ je v perspektivě různých historicistických filosofii stále nesnesitelnější. Každá historická událost u nich nachází svůj plný a vylučný smysl už v pouhém vlastním uskutečnění. Nebudeme se zde zabývat teoretickými potížemi historicistických teorií, s kterými zápolil již Rickert, Troeltsch, Dilthey a Simmel a které jen částečně překonalo nedávné úsilí Croce, Karla Mannheima nebo Ortega y Gasseteho. Nebudeme zde rozbírat filosofickou hodnotu historicismu jako takového ani možnost vytvořit „filosofii dějin“, která by definitivně překonala relativismus.

Zajímá nás jediná otázka: jak může být snášena „hrůza z dějin“ v perspektivě historicismu. Ospravedlnění historické události pouze tím, že je historickou událostí, jinak řečeno tím, že *se takto odehrála*, sotva zbaví lidstvo hrůzy, kterou v něm událost vyvolává. Je třeba si uvědomit, že se nám nejedná o problém zla, který zůstane problémem filosofickým a náboženským, ať se na něj díváme z kteréhokoli pohledu. Jde nám o problém dějin jako takových, o „zlo“, které není spjato se stavem člověka, ale s jeho chováním vůči druhým. Chtěli bychom například vědět, jak se mohou snášet a ospravedlnit utrapy a smrt tolika

lidí, kteří trpí a umírají jen z toho důvodu, že jejich geografická situace je postavila do cesty dějin nebo do sousedství expanzivních říší atd. Jak se může například ospravedlnit, že jihovýchodní Evropa musela celá staletí trpět – musela se vzdát jakékoli touhy po vyšší historické existenci a duchovním tvoření na světové úrovni – jen proto, že ležela na místě, kudy táhli asijská nájezdníci, a později v sousedství otomanské říše? A jak může člověk snášet dnes, kdy před historickým tlakem už není úniku, historické pohromy a hrůzy – od hromadných deportací a masakrů až po atomové bomby –, když za nimi nemůže spatřit žádné znamení, žádný transhistorický smysl; když jsou jen slepým nástrojem hospodářských, společenských nebo politických sil, nebo ještě hůře, výsledkem „svobod“, kterých využívá menšina a potom uplatňuje přímo na scéně světových dějin?

Víme, jak lidstvo v minulosti mohlo snášet utrpení, o nichž jsme se zmínili. Utrpení byla pokládána za trest Boží, syndrom končícího „Věku“ atd. Bylo možno je přijmout právě proto, že měla metahistorický smysl, protože pro velkou většinu lidí, kteří dosud lpěli na tradičním názoru, dějiny neměly a *nemohly mít* hodnotu samy o sobě. Každý hrdina opakoval archetypové gesto, každá válka obnovovala zápas dobra se zlem, každá nová společenská nepravost byla ztotožňována s utrpením Spasitele (nebo v předkřesťanském světě s utrpením božského posla nebo boha vegetace apod.), každé nové krveprolití opakovalo slavný konec mučedníků atd. Není naším úkolem rozhodnout, zda byly či nebyly tyto motivy naivní, nebo zda bylo takové *odmítání* dějin vždy účinné. Podle našeho názoru je jedno jisté: že zásluhou tohoto hlediska desítky miliónů lidí byly po celá staletí s to snášet velké historické tlaky bez zoufalství, bez sebevražd a duševní vyprahlosti, kterou přináší s sebou relativistický nebo nihilistický pohled na dějiny.

Nadto, jak jsme ukázali, velká většina evropského obyvatelstva, nemluvě o jiných světadílech, žije i dnes v této tradiční, „antihistoricistické“ perspektivě. Tento problém se tedy týká především „elit“, protože jedině ony jsou nuceny uvědomovat si stále důrazněji svou historickou situaci. Křesťanství a eschatologická filosofie dějin ovšem stále ještě uspokojuje velkou část těchto elit. Můžeme tvrdit, že i marxismus – zvláště ve své lidové formě – nabízí do jisté míry určitým jedincům obranu proti hrůze z dějin. Jedině historicistický postoj v jakékoli podobě a v jakémkoli odstínu – od Nietzscheho „osudu“ až po Heideggerovu „časovost“ – zůstává bezbranný.⁹ Není náhodou, že bez-

⁹ Dovolují si připomenout, že „historicismus“ byl vytvořen a hlásán především mysliteli náležejícími k národům, pro něž dějiny nebyly nikdy trvalou hrůzou. Kdyby tyto myslitelé příslušeli k národům poznamenaným „historickou

naděj, *amor fati*, a pesimismus jsou v této filosofii povýšeny na úroveň hrdinských ctností a nástrojů poznání.

Avšak tento postoj, přestože je nejsoučasnější a do jisté míry téměř nevyhnutelný pro všechny myslitele, kteří definují člověka jako „historickou bytost“, přesto dosud plně neovládl současně myšlení. Uvedli jsme výše různé orientace nedávného data, které se snaží revalorizovat mýtus cyklické periodicity, dokonce mýtus o věčném návratu. Tyto orientace přezírají nejenom historicismus, ale i *historii* jako takovou. Domníváme se, že v nich právem spatřujeme spíše než odpor k dějinám revoltu proti historické *době*, pokus o začlenění této historické doby, tak obtíženě lidskou zkušeností, na místo v čase, který je kosmický, cyklický a nekonečný. Je záhodno si všimnout, že dílo dvou nejvýznamnějších spisovatelů naší doby – T. S. Eliota a Jamese Joyce – je prostoupeno nostalgií po mýtu o věčném opakování a v jádře po *zrušení času*. Můžeme právem předvídat, že čím bude hrůza z dějin větší, čím bude *existence* vlivem dějin *nejistější*, tím bude prestiž historicismu menší. V okamžiku, kdy dějiny by mohly – což se zatím nepodařilo Kosmu, člověku ani náhodě – zničit celý lidský druh v jeho totalitě, byli bychom svědky zoufalé snahy zabránit *historickým událostem* pomocí nového začlenění lidských společností do horizontu (umělého, protože nadiktovaného) archetypů a jejich opakování. Jinými slovy, není nepřipustné představit si nepřilíš vzdálenou epochu, v níž lidstvo, aby si zajistilo další život, bude nuceno zřít se dalšího „dělání dějin“ v tom smyslu, jak je začalo dělat po vytvoření prvních velkých říší, a spokojí se *opakováním* předepsaných archetypových gest a bude se snažit *zapomenout* na každé spontánní gesto jako bezvýznamné a nebezpečné, jako gesto, které by mohlo mít „historické“ důsledky. Bylo by také zajímavé porovnat antihistorické řešení budoucích společností s rajskými nebo eschatologickými mýty o Zlatém Věku počátku nebo konce světa. Těmito spekulacemi se však chceme zabývat jinde. Vrátime se nyní k našemu problému: k postavení historického člověka ve vztahu k člověku archaickému a pokusíme se pochopit námítky vznášené proti člověku archaickému z historicistické perspektivy.

Svoboda a dějiny

V odmítnutí koncepcí historické periodicity a tím i posléze archaických koncepcí archetypů a opakování můžeme snad právem hledat odpor

osudovostí“, možná že by přijali jiná hlediska. Přesto by nás však zajímalo, zda teorie, podle níž je naprosto „správné“ všechno, co se děje, protože se to prostě událo, by byla nadšeně přijata mysliteli v baltských zemích, na Balkánu nebo v koloniích.

moderního člověka k Přírodě, vůli „historického“ člověka prosadit svou autonomii. V Přírodě se neděje nic nového, jak dokazoval Hegel svou vznešenou sebejistotou. Základní rozdíl mezi člověkem archaických civilizací a moderním, „historickým“ člověkem spočívá v tom, že moderní člověk přikládá stále větší význam historickým událostem, tzn. těm „novotám“, které znamenaly pro tradičního člověka buď bezvýznamné setkání, nebo porušení norem (tedy „chyby“, „hříchy“ apod.), které bylo proto nutno periodicky „vyhánět“ (anulovat). Člověk, který akceptuje historický obzor, by právem mohl v tradiční koncepci archetypů a opakování vidět scestnou reintegraci dějin (tj. „svobody“ a „novosti“) a Přírody (v níž se všechno opakuje). Neboť jak si může moderní člověk všimnout, samy archetypy představují „dějiny“, pokud se skládají z úkonů, gest a předpisů, které – přestože se předpokládáně objevily *in illo tempore* – se objevily, to znamená zrodily se v *čas* a „odehrály se“ stejně jako jakákoli jiná historická událost. Primitivní mýty velmi často evokují zrození, jednání a zmizení nějakého boha nebo hrdiny, jejichž „civilizační“ činy jsou potom donekonečna opakovány. Což znamená, že i archaický člověk zná *dějiny*, i když jsou to dějiny prvotní a odehrávají se v *mytické době*. Odmítá-li archaický člověk dějiny, odmítá-li žít v konkrétním, historickém čase, projevuje tím předčasnou ochablost, strach z pohybu a spontánnosti; prostě kdyby měl volit mezi historickou podmíněností s jejím rizikem na jedné straně a reintegrací s rytmy přírody na druhé, zvolil by si reintegraci.

Moderní člověk by mohl oprávněně pokládat tuto naprostou oddanost archaického člověka archetypům a opakováním nejen za projev údivu primitivů nad vlastními prvotními spontánními a tvůrčími *svobodnými gesty a úctou* k nim, projevovanou donekonečna, ale i za pocit provinění člověka, který se právě vynoří z ráje živočišnosti (= Přírody), za pocit, jenž ho nutí reintegrovat oněch několik prvotních, spontánních a tvůrčích gest, signalizujících zrození svobody, do mechanismu věčného opakování Přírody. Při další kritice mohl moderní člověk v tom strachu, v tom váhání nebo únavě z jakéhokoli gesta bez příslušného archetypu dokonce odhalit tendenci Přírody k rovnováze a klidu; viděl by tuto tendenci v antiklimaxu, který osudově následuje každé intenzivní gesto života a jež se mnozí dokonce snaží najít v potřebě lidského rozumu sjednotit realitu poznáním. Moderní člověk, který přijímá dějiny, nebo to alespoň hlásá, může v podstatě vytykat archaickému člověku, uzavřenému do mytického obzoru archetypů a opakování, že je neschopen *tvorit* nebo – což je totéž – že je neschopen podstoupit riziko, jež s sebou nese každá tvůrčí činnost. Neboť moderní člověk může být *tvůrčí*, jen pokud je *historický*; jinými slovy, je mu dovolena jen ta činnost, která pramení v jeho vlastní *svobodě*; v důsledku toho je mu odepráno vše kromě svobody *tvorit dějiny tím, že tvoří sebe*.

Na tyto kritiky moderního člověka by mohl člověk tradičních civilizací odpovědět protikritikou, která by byla zároveň obhajobou archaického typu existence. Mohl by namítnout, že je stále spornější, zda může moderní člověk dějiny tvořit. Naopak, čím je modernější¹⁰ – to znamená bezmocnější vůči strachu z dějin – tím menší má *on sám* možnost tvořit dějiny. Neboť tyto dějiny se buď tvoří samy (díky zárodkům, které se objevily před mnoha staletími, možná i tisíciletími: připomeňme důsledky vzniku zemědělství, metalurgie nebo průmyslové revoluce v 18. stol. atd.), anebo projevují tendenci, aby je tvořil stále menší počet lidí, kteří nejenže brání mase svých současníků přímo nebo nepřímo zasahovat do dějin, jež tvoří oni (nebo on), ale kromě toho mají dostatek prostředků, aby přinutili každého jednotlivce snášet důsledky těchto dějin, to znamená žít bezprostředně a nepřetržitě v hrůze z dějin. Svoboda tvořit dějiny, již se honosí moderní člověk, je skoro pro veškeré lidstvo iluzorní. Člověk má nanejvýš svobodu vybrat si mezi dvěma postoji: 1. vzdorovat dějinám, což činí jen docela malá menšina lidí (a v tomto případě se může svobodně rozhodnout pro sebevraždu nebo deportaci); 2. uchýlit se do podlidské existence nebo utéci. „Svoboda“, kterou implikuje historická existence, byla možná – a i tehdy v omezené míře – na začátku moderní epochy, ale čím je tato epocha „historičtější“, čímž míníme vzdálenější jakémukoli transhistorickému vzoru, má svoboda tendenci být stále nepřístupnější. Například fašismus vede nutně k vytvoření dvou typů historické existence: k existenci vůdce (jedině ten je skutečně „svobodný“) a přívrženců, kteří v historické existenci vůdce nespatiřují archetyp vlastní existence, ale zákonodárcé gest, jež jsou jim prozatím dovolena.

A tak pro tradičního člověka není moderní člověk ani typem *svobodné* bytosti, ani typem *tvůrce* dějin. Právě naopak, člověk archaických civilizací může být hrdý na svůj způsob existence, který mu dovoluje, svobodně žít a tvořit. Je svobodný v tom smyslu, že již nemusí být tím, čím byl, že může zrušit své vlastní „dějiny“ periodickým anulováním času a kolektivní regenerací. Tato svoboda vůči svým vlastním „dějinám“ – které pro moderního člověka jsou nejen nezvratné, ale samy určují lidskou existenci – je pro člověka, který se rozhodl být historickým, naprosto nedostupná. Víme, že archaické a tradiční společnosti poskytovaly svobodu začínat každoročně novou, „čistou“ existenci s panenskými možnostmi. V žádném případě zde nejde o napodobení Přírody, která se také periodicky regeneruje, „začíná znovu“ každé jaro

¹⁰ Je třeba objasnit, že v tomto kontextu je míněn „moderním člověkem“ ten, kdo se pokládá výlučně za člověka historického, to znamená především za „člověka“ historicismu, marxismu a existencialismu. Je zbytečné podotýkat, že se v takovém člověku nepoznají všichni naši současníci.

a každé jaro nachází všechny své síly nedotčeny. Zatímco však Příroda se opakuje – každé nové jaro je totéž věčné jaro (tzv. opakování stvoření) –, „čistota“ archaického člověka po periodickém anulování času a po znovunabytí nedotčených možností mu na prahu každého „nového života“ umožňuje další existenci ve věčnosti a tím definitivní zrušení, *hic et nunc*, profánního času. Nedotčené „možnosti“ Přírody každé jaro a „možnosti“ archaického člověka na prahu každého nového roku nejsou tedy homologické. Příroda nachází zase jen sebe samu, ale archaický člověk nachází možnost definitivně překonat čas a žít ve věčnosti. Pokud se mu to nedaří, pokud „hřeší“, to znamená upadá do „historické“ existence, do času, každý rok tuto možnost promarnuje. Přinejmenším mu však zbývá *svoboda* anulovat tyto chyby, setřít vzpomínku na svůj „pád do dějin“ a znovu se pokusit definitivně uniknout času.¹¹

Archaický člověk se naprosto oprávněně pokládá za *tvůřivějšího*, než je člověk moderní, který svou tvořivost spatřuje jen vzhledem k dějinám. Účastní se totiž každoročně opakování kosmogonie, což je tvůrčí akt par excellence. Můžeme také říci, že člověk byl nějakou dobu i „tvůrcem“ v kosmické rovině, protože napodoboval tuto periodickou kosmogonii (kterou ostatně napodoboval i ve všech ostatních rovinách života, srv. výše str. 56 nn.) a protože se jí účastnil.¹² Zároveň je třeba připomenout „stvořitelské“ implikace orientálních filosofí a technik, zvláště indických, které se tak řadí k témuž tradičnímu obzoru. Orient jednomyslně zavrhuje myšlenku ontologické neregulovatelnosti existujícího, přestože vychází také z jistého druhu „existencialismu“ (tzn. pokládá „utrpení“ za typickou situaci jakéhokoli kosmického stavu). Jenže Orient nepovažuje osud člověka za konečný a neredukovatelný. Orientální techniky usilují především o anulování nebo překonání lidského stavu.¹³ V tomto ohledu lze mluvit nejen o *svobodě* (v pozitivním smyslu) nebo o *vysvobození* (v negativním smyslu), ale i o skutečném *stvoření*, neboť se jedná o *stvoření nového člověka*, o jeho stvoření v nadlidské rovině, o stvoření člověka-boha, takového, kterého stvořit by se historickému člověku nikdy ani ve snu nezdálo možné.

Beznaděj nebo víra

Tento dialog mezi archaickým a moderním člověkem není pro náš problém v žádném případě rozhodující. Ať je pravda týkající se svobo-

¹¹ Viz M. Eliadé, *Traité d'Histoire des Religions*, str. 340 nn.

¹² Nemluvě o možnostech „magického tvoření“ v tradičních společnostech, které jsou reálné.

¹³ Viz M. Eliadé, *Techniques du Yoga*.

dy a tvůrčích schopností historického člověka jakákoli, je jisté, že žádná z historicistických filosofí ho nemůže zachránit před strachem z dějin. Mohli bychom si představit poslední pokus: aby se zachránily dějiny a vytvořila ontologie dějin, mohly by se události pokládat za řadu „situací“, díky nimž by lidský duch poznal rovinu reality, jinak pro něho nedosažitelné. Tento pokus o ospravedlnění dějin není bez zájmovosti,¹⁴ a proto se tímto problémem chceme jinde zabývat. Již nyní však můžeme říci, že tento postoj chrání před hrůzou z dějin jen potud, pokud postuluje existenci Univerzálního Ducha. Jaká by to byla pro nás útěcha, kdybychom věděli, že utrpení miliónů lidí umožnilo poznat mezní situaci lidského stavu, když za touto mezní situací by byla jediné nicota? Připomínáme znovu, že zde nejde o posouzení hodnoty historicistické filosofie, ale jen o zjištění, do jaké míry může tato filosofie zažehnat hrůzu z dějin. Jestliže na omluvu historických tragédií stačí, aby byly pokládány za prostředek, jehož pomocí poznal člověk hranici lidské odolnosti, taková omluva nijak nemůže zbavit člověka beznaděje.

Obzor archetypů a opakování může být v základě beztestně překonán jen přijetím filosofie svobody, která nevylučuje Boha. Dokázalo se to ostatně, když židovsko-křesťanství poprvé přesáhlo obzor archetypů a opakování tím, že zavedlo do náboženské zkušenosti novou kategorii: *víru*. Nesmíme zapomenout, že znamenala-li Abrahamova víra: pro Boha je možné všechno, znamenala křesťanská víra, že člověk může také všechno. „Mějte víru Boží. Nebo amen pravím vám, že kdož by koli řekl hoře této: zdvihni se a vrz sebou do moře, a nepochyboval by v srdci svém, ale věřil by, že se stane *cožkoli* dí, staneť se jemu, což by koli řekl. Protož pravím vám: Zač byste koli, modléce se, prosili, věřte, že vezmete a staneť se vám“ (Mk 11,22–24).¹⁵ Víra v tomto kontextu stejně i jako v mnoha jiných vyjadřuje absolutní emancipaci z přírodního „zákona“ všech druhů a tím i nejvyšší svobodu, jakou si může člověk představit: svobodu zasahovat i do ontologického statusu Ves-

¹⁴ Jedině na takové nějaké argumentaci by se mohla založit sociologie poznání, která by nevedla k relativismu a skepticizmu. Ekonomické, společenské, národní, kulturní a jiné „vlivy“, které působí na „ideologii“ (v tom smyslu, jaký dal tomuto termínu K. Mannheim), by nevyvrátily jejich objektivní hodnotu, stejně jako básnické dílo neztrácí hodnotu proto, že je básník tvořil v horečce nebo v opilosti. Všechny tyto společenské, hospodářské aj. „vlivy“ by byly naopak příležitostí vidět duchovní svět z jiného úhlu. Je samozřejmé, že sociologie poznání, tj. studium sociální podmíněnosti ideologií, by se mohla odpoutat od relativismu, jen kdyby potvrdila autonomii ducha – čehož se neodvážil, pokud mu dobře rozumíme, K. Mannheim.

¹⁵ Taková tvrzení nelze blahosklonně odmítnout jen proto, že nevylučují možnost zázraku. Jestliže se zázraky od objevení křesťanství vyskytují tak zřídka, není to chyba křesťanství, ale křesťanů.

míru. Je to tedy *tvůrčí* svoboda par excellence. Jinými slovy, zakládá novou formu spolupráce člověka se stvořením, první, ale také jedinou mu přiznanou od překonání tradičního obzoru archetypů a opakování. Jedině taková svoboda (kromě její soteriologické a tedy v přísném slova smyslu náboženské hodnoty) může zachránit moderního člověka před hrůzou z dějin: tedy svoboda, která pramení a nachází svou záruku a oporu v Bohu. Každá jiná moderní svoboda, i kdyby poskytla jakékoli potěšení tomu, kdo ji má, není schopna ospravedlnit dějiny; což pro každého člověka, který je k sobě upřímný, znamená hrůzu z dějin.

Můžeme také říci, že křesťanství je „náboženstvím“ *moderního a historického* člověka, člověka, který odhalil současně *osobní* svobodu a *nepřetržitý čas* (místo času cyklického). Je rovněž zajímavé, že existence se mnohem důrazněji prosazovala u moderního člověka, jenž chápe dějiny jako takové, jako dějiny a nikoli jako opakování, než u člověka archaických tradičních kultur, který byl proti hrůze z dějin vyzbrojen jen mýty, rity a zvyky uvedenými v této knize. I kdyby představa Boha a z ní vyplývající náboženské zkušenosti existovaly již od nejstarších dob, časem mohly být nahrazeny jinými náboženskými „formami“ (totemismem, kultem předků, Velkou Bohyní plodnosti atd.), které odpovídají pohotověji náboženským potřebám „primitivní“ společnosti. Když se na obzoru archetypů a opakování objevila hrůza z dějin, mohla být snášena. Od „vynálezu“ víry v židovsko-křesťanském smyslu (tj. „Bůh může všechno“) může se člověk odtržený od obzoru archetypů a opakování bránit proti této hrůze již jen myšlenkou Boha. A jediné z předpokladů existence Boha získává na jedné straně *svobodu* (která mu dává autonomii ve Vesmíru řízeném zákony, nebo jinými slovy, „inauguraci“ nového a na Světě jedinečného způsobu bytí) a na druhé straně *jistotu*, že historické tragédie mají transhistorický význam, i když tento význam není lidstvu v jeho nynějším stavu patrný. Každá jiná situace moderního člověka vede nakonec k zoufalství. K zoufalství, jež nevyvolává jeho vlastní lidská existencialita, ale jeho přítomnost v historickém světě, v němž žije téměř celé lidstvo napospas ustavičnému strachů (i když si jej vždy neuvědomuje).

V tomto ohledu se křesťanství bezesporu prokazuje jako náboženství „padlého člověka“, a to v té míře, v jaké je moderní člověk nenapravitelně vpojen do *dějin a vývoje* a v jaké jsou dějiny a vývoj pádem, a to obojí znamená definitivní odchod z ráje archetypů a opakování.