

**ČESKÁ  
KŘEŠŤANSKÁ  
AKADEMI**

MIRCEA ELIADE

**Posvátné  
*a profánní***

ELIADE, Mircea

Posvátné a profánní / Mircea Eliade; Z franc.

přel. Filip Karfík. - 1. vyd. - Praha:

Křesťanská akademie, 1994 ( [S.l.]): Fokus). - 156 s.

Olig.: Le sacré et le profane

ISBN 80-85795-11-6

291 \* 21 \* 13

- mody existenční lidské - religionistika (hledisko) - monografie
- existence náboženská - vývoj historický religionistika (hledisko) - monografie
- sekularizace - desakralizace - religionistika (hledisko) - monografie

***Das Heilige und das Profane***

Copyright © 1957 by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg

© pro české vydání Česká křesťanská akademie 1994

ISBN 80-85795-11-6

## PŘEDMLUVA K FRANCOUZSKÉMU VYDÁNÍ

*Tuto drobnou knížku jsem napsal v roce 1956 na návrh profesora Ernesto Grassiho, který tehdy právě zahájil v nakladatelství Rowohlt vydávání řady kapesních knih Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. To znamená, že je to knížka, která byla koncipována a redigována pro široké publikum, jako obecný Úvod do fenomenologického a historického studia náboženských fakt.*

*K tomu, že jsem se rozhodl přijmout tuto výzvu, přispěl šťastný příklad Georgese Dumézila. Tento francouzský vědec shromáždil v roce 1949 pod titulem *L'Héritage indo-européen a Rome* (Gallimard) výsledek svého bádání o trojčlenné indoevropské ideologii a o římské mytologii; ve formě dlouhých citací a résumé zde předal do rukou čtenářů to podstatné, co tvořilo obsah sedmi svazků, jež vydal v předchozích letech.*

*Dumézilův Úspěch mne povzbudil k tomu, abych podnikl obdobný pokus. V mém případě sice nešlo o to předložit résumé některých starších prací; dovolil jsem si nicméně převzít z nich celé stránky a především použít příkladů, které jsem citoval a probíral v jiných dílech. Nebylo by bývalo obtížné snést nové příklady ke každému z témat, o nichž se v této knížce pojednává (posvátný Prostor, posvátný Čas atd.). Tu a tam jsem tak dokonce učinil, ale celkem jsem si raději vybíral z dokladů, které jsem již použil jinde. Snažil jsem se poskytnout čtenáři prostředek, s jehož pomocí by se mohl obracet k rozsáhlejší a zároveň přísnější a podrobnější dokumentaci.*

*Podobný pokus má své výhody, ale má také svá nebezpečí, o nichž mne názorně poučily rozmanité odezvy, jež vyvolala různá cizojazyčná vydání této knížky. Někteří čtenáři ocenili autorův záměr uvést je do rozsáhlého vědního oboru, a přitom*

*je nezavalit nadměrnou dokumentací a příliš technickými analýzami. Jiní pohlíželi na tuto snahu o zjednodušení s nelibostí: byli by dali přednost hojnější dokumentaci a svědomitější exegezi. Ne že by tito přísnější kritikové neměli pravdu; ale neberou v Úvahu, že jsem měl především v úmyslu napsat knihu stručnou, jasnou a prostou, schopnou zaujmout i čtenáře, kteří nejsou příliš obeznámeni s problémy fenomenologie a dějin náboženství. Právě proto, abych předešel podobným kritikám, jsem pod čarou uvedl odkazy k dilům, v nichž se o příslušných problémech obsírně pojednává.*

*Jisté však je - a to jsem lépe pochopil nyní, když jsem po osmi letech tento text pročítal znovu - že se takový pokus může stát snadno předmětem nedorozumění. Pokusit se na dvou stech stranách s porozuměním a vcítěním představit chování náboženského člověka, především člověka tradičních a východních společností, není podnik bez nebezpečí: Tento postoj vstřícné otevřenosti může být snadno považován za výraz skryté nostalgie po nenávratně minulém stavu archaického homo religiosus. Podobná nostalgie byla autorovi cizí. Jeho záměrem bylo nejenom dopomoci čtenáři k tomu, aby dokázal porozumět hlubokému smyslu náboženské existence archaického a tradičního typu, ale také k tomu, aby dokázal rozpoznat její platnost jakožto lidského rozhodnutí, ocenit její krásu, její "vznešenost".*

*Nešlo jenom o to ukázat, že Austrálec nebo Afričan nejsou pouze ubohá polodivoká zvířata (neschopná počítat do pěti atd.), jak nám je líčila antropologická folkloristika ještě před půl stoletím. Chtěli jsme ukázat cosi více: logiku a velikost jejich pojetí světa, jejich chování, jejich symbolismů a jejich náboženských systémů. Chceme-li porozumět nějakému podivnému chování nebo nějakému systému exotických hodnot, neposlouží nám jejich demystifikace. Je naprosto zbytečné prohlašovat tváří v tvář víře tolika "primitivů", že jejich vesni-*

*ce nestojí ve Středu Světa. Pouze nakolik tuto víru přijmeme, nakolik porozumíme symbolismu Středu Světa a jeho roli v životě archaické společnosti, budeme schopni odhalit rozměry lidské existence, která se jako taková ustavuje právě tím, že se chápe jako umístěná ve Středu Světa.*

*Jistě, abych dal vyniknout specifickým kategoriím náboženské existence archaického a tradičního typu (neboť jistou obeznámenost s židovskokřesťanskou tradicí a s islámem, ba s hinduismem a buddhismem jsem u čtenářů předpokládal), nezdůrazňoval jsem jistě abnormální a kruté rysy, jako kanibalismus, lov na lebky, lidské oběti či orgiastické výstřednosti; věnoval jsem se jim ostatně v jiných spisech. Nehovořil jsem ani o procesech degradace a degenerace, před nimiž nebyl nikdy žádný náboženský jev uchráněn. A konečně, když jsem postavil "posvátné" a "profánní" proti sobě, chtěl jsem především podtrhnout, jaké ochuzení s sebou přinesla sekularizace náboženského chování; jestliže jsem nehovořilo tom, co člověk desakralizací Světa získal, pak proto,- že jsem to pokládal za věc čtenářům více méně známou.*

*Zbývá problém, kterého jsem se dotkl jen náznakem: nakolik se "profánní" může samo stát "posvátným"; nakolik radikálně sekularizovaná existence, bez Boha i bez bohů, schopna stát se východiskem pro nějaký nový typ "náboženství"? Tento problém přesahuje kompetenci historika náboženství, tím spíše, že jde o proces, který je teprve v počátcích. Sluší se nicméně upřesnit hned od počátku, že se tento proces může odehrávat na různých Úrovních a sledovat různé cíle. Především zde existují potenciální důsledky toho, co by se dalo pojmenovat jako současné theologie "smrti Boha". Tyto theologie, poté co dostatečně prokázaly, že se veškeré pojmy, symboly a rituály křesťanských církví zcela vyprázdnily, doufají, jak se zdá, že uvědomění radikálně profánní povahy Světa a lidské existence je nicméně díky jakési tajuplné a paradoxní coincidentia oppositorum schopno poskytnout základ pro nějaký nový typ "náboženské zkušenosti".*

*Dále jsou tu důsledky, jež by bylo možné vyvodit z koncepce, podle níž religiozita tvoří poslední strukturu vědomí a nezávisí na nespočetných a pomíjivých (protože dějinných) protikladech mezi "posvátným" a "profánním", jak se s nimi setkáváme v průběhu dějin. Jinými slovy, zánik jednotlivých "náboženství" nikterak neimplikuje zánik "náboženskosti"; sekularizace určité náboženské hodnoty představuje pouze výmluvný náboženský úkaz, dokládá konec koncil zákon universální proměnnosti lidských hodnot; "profánní" ráz určitého chování, které bylo dříve "posvátné", nepředpokládá, že došlo k přerušení kontinuity: "profánní" je pouze novým projevem téže konstitutivní struktury člověka, která se dříve projevovala "posvátnými" výrazy.*

*A konečně existuje třetí možnost dalšího vývoje: ta záleží v odmítnutí protikladu posvátné-profánní jakožto příznačného pro náboženství, ovšem za předpokladu, že křesťanství není "náboženství"; že tudíž nemá zapotřebí takové dichotomie skutečnosti: že křesťan již nežije v Kosmu, ale v Dějinách.*

*Některé z myšlenek, které jsem tu připomněl, byly již více či méně systematicky formulovány; jiné lze tušit za rozličnými postoji, jež nedávno zaujaly jisté militantní teologie. Je pochopitelné, proč" se necítím povinen o nich pojednávat: naznačují pouze rodící se tendence a orientace, o nichž dosud ani nevíme, jaké mají vyhlídky na přežití a na další vývoj.*

*Můj drahý a učený přítel dr. Jean Gouillard byl opět tak laskav a vzal na sebe břemeno revize francouzského textu; budiž mu na tomto místě vysloven můj upřímný dík.*

Universita Chicago  
Říjen 1964

## ÚVOD

*Všichni máme v živé paměti světový ohlas, který vyvolala kniha Rudolfa Otta *Das Heilige* (1917). Za svůj úspěch vděčila nepochybně tomu, že otevřela novou a originální perspektivu. Namísto studia pojmů Boha a náboženství předložil Rudolf Otto rozbor modalit náboženské zkušenosti. Nadán jemným psychologickým smyslem a vyzbrojen dvojitou přípravou theologa a historika náboženství, odhalil Otto se zdarem obsah a specifické rysy této zkušenosti. Ponechal stranou racionální a spekulativní stránku náboženství a objasnil s nesmírnou pronikavostí jeho stránku iracionální. Otto jako čtenář Luthera chápal, co pro věřícího člověka znamená "živý Bůh": nebyl to Bůh filosofů, Bůh Erasmův; nebyla to idea, abstraktní pojem, pouhá morální alegorie. Byla to strašlivá moc, projevující se "Božím hněvem".*

*Rudolf Otto se ve své knize snaží rozpoznat jednotlivé rysy této zdrcující a iracionální zkušenosti. Odhaluje pocit úděsu před posvátným, před tímto mysterium tremendum, před touto majestas, která ukazuje svoji drtivou převahu; odhaluje zbožnou bázeň před mysterium fascinans, v němž se rozvíjí dokonalá plnost bytí. Všechny tyto zkušenosti označuje Otto jako numinózní (podle lat. numen "božstvo"), protože jsou vyvolány zjevením určitého aspektu božské moci. Numinózní se vyznačuje jako cosi, co je ganz andere, radikálně a naprosto jiné: nepodobá se ničemu lidskému ani ničemu kosmickému; tváří v tvář tomuto "zcela jinému" pociťuje člověk svoji vlastní nicotnost, pociťuje, že "je pouhé stvoření", že je - vyjádřeno slovy, jimiž Abraham odpovídá Hospodinu - pouhý "prach a popel" (Gn 18, 27).*

*Posvátné se projevuje vždycky jako skutečnost jiného řádu,*



*než jsou skutečnosti "přirozené". Jazyk může toto tremendum, tuto majestas či toto mysterium fascinans vyjadřovat naivně, pomocí slov, která si vypůjčuje z přirozené oblasti nebo z profánního duchovního života. Avšak tento analogický způsob vyjadřování je dán právě lidskou neschopností postihnout, co je ganz andere: vše, co překračuje přirozenou zkušenost člověka, může jazyk toliko naznačovat pomocí slov, která přejímá zase jen z této přirozené oblasti samé.*

*Rozbory R. Otta si uchovávají svoji hodnotu i po čtyřiceti letech; čtenář je může i nadále s prospěchem číst a promýšlet. V následujících kapitolách se pokusme otevřít jinou perspektivu. Chtěli bychom fenomén posvátna představit v jeho komplexnosti, nikoli pouze v tom, co je na něm iracionálního. Nebude nás zajímat vztah mezi ne-racionálním a racionálním prvkem náboženství, bude nás zajímat posvátné v celku. A zde se nám jako první definice posvátného nabízí jeho protiklad k profánnímu. Cílem stránek, které se chystáte číst, je ilustrovat a upřesnit tento protiklad mezi posvátným a profánním.*

### ***Posvátno se projevuje***

*Posvátné si člověk uvědomuje, protože posvátné se projevuje, ukazuje se jako cosi docela odlišného od toho, co je profánní. Abychom pojmenovali tento akt, jímž se posvátno projevuje, navrhli jsme termín hierofanie. Je to termín pohodlný zvláště proto, že neimplikuje žádné dodatečné upřesnění: neříká nic víc, než co obsahuje jeho etymologie, totiž že se nám ukazuje cosi posvátného. Dalo by se říci, že dějiny náboženství, od těch nejprimitivnějších až po ta nejrozvinutější, jsou jakýmsi nahromaděním hierofanií, projevů posvátných skutečností. Od nejelementárnější hierofanie, jakou je např. projev posvátného v nějakém předmětu, v kameni či stromu, až po nejvyšší hierofanii, jakou pro křesťana představuje vtělení Boha*

*v Ježíši Kristu, neexistuje přerušení continuity. Je to stále týž tajuplný akt: projev čehosi "docela jiného", skutečnosti, která nenáleží našemu světu, v předmětech, které tvoří nedílnou součást tohoto našeho "přirozeného", "profánního" světa.*

*Moderní západní člověk pocítuje jistou nevoli tváří v tvář určitým projevům posvátna: těžko se smiřuje se skutečností, že mohou existovat lidé, pro něž se posvátné projevuje v kamenech či stromech. Na následujících stránkách uvidíme, že se nejedná o uctívání kamene či stromu o sobě. Posvátný kámen či posvátný strom nejsou uctívány jako takové; jsou uctívány pouze proto, že jsou to hierofanie, že "ukazují" cosi, co již není ani kámen, ani strom, nýbrž posvátno, das ganz Andere.*

*Nelze dosti zdůraznit paradox, který představuje každá, i ta nejelementárnější hierofanie. Tím, že zjevuje posvátno, může se jakýkoli předmět stát čímsi jiným, aniž přitom přestane být sám sebou, neboť i nadále sdílí kosmické prostředí, které jej obklopuje. Posvátný kámen zůstává kamenem; zdánlivě (lépe: z profánního hlediska) se ničím neodlišuje od ostatních kamenů. Avšak pro ty, jimž se kámen odhaluje jako posvátný, se jeho bezprostřední skutečnost proměňuje naopak ve skutečnost nadpřirozenou. Jinými slovy, těm, kdo mají náboženskou zkušenost, se může celá Příroda odhalit jako kosmická posvátnost. Kosmos ve svém celku se může stát hierofanií.*

*Člověk archaických společností má sklon žít co nejvíce v posvátném či v intimitě posvěcených předmětů. Tento sklon je pochopitelný: pro "primitivy" právě tak jako pro lidi všech předmoderních společností znamená posvátno tolik co moc, a konec konců tolik co skutečnost par excellence. Posvátno je nasyceno bytím. Posvátná moc znamená zároveň skutečnost, trvalost a působnost. Protiklad posvátné-profánní vyjadřuje často protiklad mezi skutečným a neskutečným či pseudoskutečným. Abychom si rozuměli: neočekávejme, že se v archaických jazycích setkáme s terminologií filosofů, např. s protikladem skutečné-neskutečné apod.; ale věcně je zde tento protiklad přítomen. Z tohoto hlediska je pak přirozené, že*

*náboženský člověk hluboce touží být, participovat na skutečnosti, nasytit se mocí.*

*Jak se náboženský člověk snaží setrvat co nejdéle v posvátném universu? Jak vypadá jeho celková zkušenost o životě ve srovnání se zkušeností člověka, který je náboženského pocitu zbaven, který žije, anebo si pleje žít v desakralizovaném světě? To jsou otázky!, které budou námětem následujících stránek. Řekněme nicméně hned, že svět, který ve svém celku je profánní, Kosmos, který je zcela desakralizován, je teprve nedávným objevem lidského ducha. Není naším úkolem, abychom se pokoušeli ukázat, jaké dějinné procesy a jaké proměny duchovního postoje přivedly moderního člověka k tomu, že svůj svět desakralizoval a že přijal za svou existenci profánní. Postačí, když zde lekne, že desakralizace je příznačná pro veškerou zkušenost nenáboženského člověka moderních společností; a že znovuoobjevení existenciálních rozměrů náboženského člověka archaických společností pro něho z téhož důvodu představuje stále větší obtíž.*

### ***Dva způsoby bytí na Světě***

*Jak hluboká je propast, která odděluje tyto dvě modality zkušenosti, posvátnou a profánní, poznáme, až budeme číst výklady o posvátném prostoru a rituální stavbě lidského příbytku, o rozmanitosti náboženské zkušenosti Času, o vztazích náboženského člověka k Přírodě a ke světu nástrojů, o posvěcování samotného lidského života a o posvátném charakteru, jímž mohou být nadány různé životní funkce člověka (stravování, sexualita, práce atd.). Postačí, když si připomeneme, čím se obec nebo dům, Příroda, nářadí či práce staly pro moderního a nenáboženského člověka, abychom bez dalšího pochopili, čím se liší od člověka, který náleží k archaickým společnostem či dokonce ještě od venkovana křesťanské Evropy. Pro moderní vědomí neexistuje fyziologický akt - výživa, sexualita*

*apod. - který by byl něčím více než organickým procesem, a to navzdory tomu, že stále ještě existuje určitý počet rozmanitých tabu, jimiž jsou tyto akty svázány (pravidla slušného chování u stolu nebo omezení, jaká ukládají sexuálnímu chování "dobré mravy"). Pro "primitiva" však takový akt není nikdy pouze fyziologický; je anebo se může stát "svátostí", účastí na tom, co je posvátné.*

*Čtenář záhy pochopí, že posvátné a profánní jsou dvě modalities bytí na světě, dvě různé existenciální situace, které člověk v průběhu svých dějin přijal za své. Tyto dva způsoby bytí na světě nejsou zajímavé pouze z hlediska dějin náboženství nebo sociologie, nejsou pouhým předmětem historického, sociologického či etnologického studia. Posvátný a profánní způsob bytí závisejí vposledku na různých stanoviscích, kterási člověk vydobyl v Kosmu; jsou zajímavé jak pro filosofa, tak pro každého badatele, který touží poznat možné dimenze lidské existence.*

*Proto si autor této drobné knížky, ačkoli je sám historikem náboženství, předsevzal nepsat ji jenom z hlediska své vlastní disciplíny. Jistě, člověk tradičních společností je homo religiosus, ale jeho chování tvoří součást lidského chování vůbec, a je proto zajímavé i pro filosofickou antropologii, pro fenomenologii či pro psychologii.*

*Abychom co nejlépe vystihli specifické rysy existence ve světě schopném stát se světem posvátným, dovolíme si snést příklady z mnoha různých náboženství, náležejících různým dobám a různým kulturám. Příklad, konkrétní faktum nelze ničím nahradit. Nemělo by valného užitku, kdybychom pojednávali o struktuře posvátného prostoru, a neukázali přitom na konkrétních příkladech, jak se takový prostor utváří a proč se kvalitativně odlišuje od prostoru profánního, který jej obklopuje. Své příklady si vypůjčíme od Mesopotamců, Indů, Číňanů, Kwakiutlů a dalších "primitivů". Klást tímto způsobem vedle sebe náboženská fakta, která jsou posbírána u národů navzájem si tak vzdálených, a to jak co do času, tak co do*

*prostoru, není z hlediska kulturních dějin počínání právě bezpečné. Stále nám totiž hrozí nebezpečí, že propadneme omylům 19. století, zejména Tylo a Frazera, kteří se domnívali, že lidský duch reagoval na přirozené úkazy v zásadě jednotně. Pokroky učiněné v etnologii, která se zabývá studiem různých kultur, i pokroky učiněné v dějinách náboženství však ukázaly, že tomu tak vždy není, že "reakce člověka na Přírodu" jsou nejenou podmíněny kulturou, a tedy Dějinami.*

*Ale pro náš záměr je důležitější vyzdvihnout rysy, vyznačující náboženskou zkušenost jako takovou, nežli dokládat její rozmanité, Dějinami podmíněné obměny a zvláštnosti. Je to podobné, jako kdybychom se ve snaze vystihnout co nejlépe fenomén básnictví odvolávali na nejrůznější příklady a citovali jedním dechem vedle Homéra, Vergilia a Danta básně hinduistické, čínské či mexické; tj. jako kdybychom se dovolávali jak poetik, které jsou navzájem historicky spřízněné, tak výtvorů z oblastí, kde vládnou docela jiná estetická kritéria. Z hlediska literárních dějin jsou taková srovnání čímsi nezaručeným, ale jde-li nám o popis fenoménu básnictví jako takového, klademe-li si za cíl ukázat bytostný rozdíl mezi jazykem básnickým a jazykem užitkovým, každodenním, je takový postup naprosto oprávněný.*

### **Posvátno a Dějiny**

*Naším hlavním záměrem bude představit specifické rozměry náboženské zkušenosti, vyzdvihnout rozdíly, jimiž se tato zkušenost odlišuje od profánní zkušenosti o Světě. Nebudeme zdůrazňovat, jakými nejrůznějšími podmínkami mohla být náboženská zkušenost o Světě v průběhu věků ovlivňována. Je zřejmé, že symbolismy a kultury Země-Matky, lidské a zemědělské plodnosti, posvátnosti ženy atd. se mohly vyvinout a rozvinout v bohatě členěný náboženský systém teprve díky objevu zemědělství;- je právě tak zřejmé, že předzemědělská společnost,*

*zaměřená na lov, nemohla pociťovat týmž způsobem a s touž naléhavostí posvátnost Země-Matky. Rozdílná zkušenost zde vyplývá z rozdílného hospodářství, kultury a společenské organizace, slovem, z rozdílných Dějin. A přesto mezi chováním kočovných lovců a chováním usedlých zemědělců přetrvává podoba, která se nám zdá neskonale závažnější než rozdíly mezi nimi: jedni i druzí žijí uprostřed posvátného Kosmu, účastní se kosmické posvátnosti, projevující se jak ve světě zvířat, tak ve světě rostlinstva. Stačí srovnat jejich existenciální situace s existenciálními situacemi člověka moderních společností, který žije v desakralizovaném Kosmu, abychom si uvědomili, čím se moderní člověk od ostatních lidstev liší. Zároveň pochopíme, že srovnávání náboženských fakt, která patří do různých kultur, má své oprávnění: všechna tato fakta spadají do oboru téhož chování - chování člověka, jehož nazýváme homo religiosus.*

*Tato drobná knížka tedy může sloužit jako všeobecný úvod do dějin náboženství, neboť popisuje jak různé modality posvátného, tak postavení člověka ve světě prosyceném náboženskými hodnotami. Ale nejsou to dějiny náboženství v přísném slova smyslu, neboť autor této knížky si nedal práci s tím, aby u každého z uvedených příkladů označil také příslušný kulturně historický kontext. Kdyby to byl chtěl udělat, byl by k tomu potřeboval několik svazků. Všechny nezbytné údaje nalezne čtenář v pracích, které jsou uvedeny v bibliografii.*

*Saint-Cloud, duben 1956.*



## POSVÁTNÝ PROSTOR A SAKRALIZACE SVĚTA

### *Homogennost prostoru a hierofanie*

Pro náboženského člověka *prostor není homogenní (stejnorodý)*; prostor má určité trhliny, zlomy: existují určité části prostoru, které se kvalitativně odlišují od jiných. "Nepřibližuj se sem," říká Hospodin Mojžíšovi, "zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá" (Ex 3, 5). Existuje tedy na jedné straně prostor, který je posvátný a který je v důsledku toho "silný", významuplný, a na druhé straně prostoty, které jsou ne-posvěcené a které proto nemají vlastní strukturu a vlastní konsistenci, které jsou amorfní. A tento rozdíl jde ještě dále: pro náboženského člověka je výrazem této nestejnorodosti prostoru zkušenost protikladu mezi prostorem, který jediný je *skutečný*, který jediný *skutečně je*, a vším ostatním, beztvarou rozlohou, která jej obklopuje.

Řekněme hned, že náboženská zkušenost nehomogenního prostoru představuje prazkušenost, která odpovídá "založení Světa". Nejde o teoretickou spekulaci, nýbrž o primární náboženskou zkušenost, která veškerou reflexi o Světě předchází. Tento zlom v prostoru dovoluje ustavit svět, neboť odhaluje "pevný bod", středovou osu veškeré budoucí orientace. Když v určité hierofanii dochází k projevu posvátného, nevzniká tím pouze zářez do stejnorodosti prostoru, nýbrž odhaluje se určitá absolutní skutečnost, která tvoří protiklad k ne-skutečnosti nezměrné okolní rozlohy. Projev posvátna ontologicky zakládá Svět. Uprostřed homogenní a nezměrné rozlohy, kde žádný opěrný bod není možný, kde se nemůže uskutečnit žádná *orientace*, odhaluje hierofanie absolutní "pevný bod", "Střed".

Vidíme tedy, jakou existenciální hodnotu má pro náboženského člověka objev, tj. zjevení, posvátného prostoru: nic nemůže začít, nic se nemůže stát bez určité předcházející



orientace a každá orientace předpokládá, že jsme získali určitý pevný bod. To je důvod, proč se náboženský člověk snaží umístit svoji existenci do "Středu Světa". *Aby bylo možné ve světě žít, je třeba jej založit*; ale žádný svět se nemůže zrodit v "chaosu" homogenního a relativního profánního prostoru. Objev či promítnutí pevného bodu - "Středu" - znamená totéž co Stvoření Světa; ukážeme záhy na přesvědčivých dokladech, že rituální orientace a budování posvátného prostoru mají kosmogonickou hodnotu.

Naopak prostor profánní zkušenosti je homogenní a bezpříznakový: rozličné části nekonečné prostorové spousty se od sebe kvalitativně neodlišují žádným zlomem. Geometrický prostor můžeme přetnout a vymezit v kterémkoli směru, ale v jeho vlastní struktuře není dáno žádné kvalitativní rozlišení, žádná orientace. Ovšemže nelze směřovat *pojmem* homogenního prostoru, který je homogenní a bezpříznakový, se *zkušeností* "profánního" prostoru, která je protikladem ke zkušenosti prostoru posvátného a která jediná nás zajímá. *Pojem* stejnorodého prostoru a dějiny tohoto pojmu (neboť tento pojem je výdobytkem filosofického a vědeckého myšlení od starověku) představují docela jiný problém než ten, jímž se obíráme my. Pro naše zkoumání je zajímavá *zkušenost* prostoru, jak ji prožívá nenáboženský člověk, který odmítá posvátnost světa, který považuje za svou výhradně "profánní" existenci, očištěnou ode všech náboženských předpokladů.

Zde musíme hned dodat, že takovouto profánní existenci nenajdeme nikde v ryzí podobě. Člověku, který si zvolil profánní život, se nepodařilo náboženské chování zrušit, byť snad dosáhl i velmi vysokého stupně desakralizace Světa. Uvidíme, že i ta nejdesakralizovanější existence nese stále ještě stopy náboženského hodnocení Světa.

Ponechme však nyní stranou tento aspekt problému a spokojme se se srovnáním obou zkušeností prostoru: prostoru posvátného a prostoru profánního. Řekli jsme již, co je podstatnou součástí první zkušenosti: zjevení posvátného prostoru

umožňuje získat "pevný bod", umožňuje zorientovat se v chaotické stejnorodosti, "založit Svět" a žít *skutečně*. Profánní zkušenost naopak stejnorodost, a tedy relativitu prostoru podržuje. Jakákoli *opravdová* orientace mizí, neboť "pevný bod" již nepožívá onoho jedinečného ontologického statutu: objevuje se a mizí podle toho, jak si to žádají každodenní potřeby. Vlastně zde již neexistuje "Svět", nýbrž jen zlomky roztráštěného universa, beztvářá nekonečná spousta víceméně bezpříznakových "míst", mezi nimiž se člověk pohybuje podle toho, jak mu velí závazky života začleněného do průmyslové společnosti.

A přesto i do této zkušenosti profánního prostoru vstupují hodnoty, které více nebo méně upomínají na nestejnorodost, příznačnou pro náboženskou zkušenost prostoru. I nadále existují privilegovaná místa, která jsou kvalitativně odlišná ode všech ostatních: rodný kraj, místo, kde jsme prožili první lásku nebo ulice či nějaké zákoutí prvního cizího města, které jsme v mládí navštívili. Všechna tato místa si i pro nesmiřitelně nenáboženského člověka uchovávají jistou zvláštnost, "jedinečnost": jsou to "posvátná místa" jeho soukromého universa, jako by se této nenáboženské bytosti dostalo zjevení nějaké *jiné* skutečnosti, než je ta, kterou sdílí ve své každodenní existenci.

Zapamatujme si tento příklad "kryptonáboženského" chování profánního člověka. Ještě se setkáme s příklady podobného druhu, kdy náboženské hodnoty a náboženské zkušenosti pozbývají svého vlastního významu a své posvátnosti. Jejich hluboký smysl pochopíme později.

### *Theofanie a znamení*

Abychom ozřejmili nestejnorodost prostoru, jak ji prožívá náboženský člověk, můžeme se odvolat na docela běžný příklad: kostel uprostřed moderního města. Pro věřícího tento

kostel participuje na nějakém jiném prostoru, než je prostor ulice, kde kostel stojí. Portál vedoucí do vnitřku kostela je znamením přelomu. Práh oddělující oba prostory znamená zároveň rozestup mezi dvěma způsoby bytí, profánním a náboženským. Práh je jednak mezí, hranicí, která odlišuje a staví proti sobě dva světy, ale zároveň také paradoxním místem, kde se tyto dva světy setkávají, kde se může uskutečnit přechod ze světa profánního do světa posvátného.

Obdobnou rituální funkci má práh i u lidských obydlí; proto se také práh těší takové vážnosti. Překročení domácího prahu je provázeno četnými rity, jejichž prostřednictvím je mu prokazována úcta: poklonou, prosternací, zbožným dotykem ruky či jinak. Práh má své "strážce": jsou to božstva či duchové, kteří práh chrání před lidskou zlovůlí i před démonickými nebo zkázonosnými mocnostmi. Zde, na prahu, se konají oběti ochranným božstvům. Sem také některé orientální kultury (babylónská, egyptská, izraelská) umísťují soud. Práh, dveře, *ukazují* bezprostředně a názorně zlom v kontinuitě prostoru; odtud jejich velký náboženský význam, neboť jsou to všechno symboly a vehikula *přechodu*.

Nyní chápeme, proč kostel participuje na docela jiném prostoru než lidská sídliště, která jej obklopují. Uvnitř posvátného okrsku je profánní svět překročen, transcendován. Na archaičtějších kulturních úrovních bývá tato možnost transcendence vyjadřována rozmanitými *obrazy otvoru*: zde, v posvátném okrsku, je možné navázat spojení s bohy; nutně zde tedy musejí existovat nějaké "dveře" nahoru, jimiž mohou bohové sestupovat na Zem a jimiž může člověk symbolicky vystupovat k Nebi. Uvidíme záhy, že tomu tak v mnoha náboženstvích skutečně bylo: chrám tvoří vlastně jakýsi "otvor" vzhůru a zajišťuje spojení se světem bohů.

Každý posvátný prostor předpokládá nějakou hierofanii, nějaký vlom posvátna, jehož důsledkem je vydělení určitého území z okolního kosmického prostředí a jeho kvalitativní

odlišení. Když Jákob na cestě do Cháranu viděl ve snu žebřík, který sahal do nebe a po kterém vystupovali a sestupovali andělé, a když slyšel Hospodina, jak shůry říká: "Já jsem Hospodin, Bůh tvého otce Abrahama a Bůh Izákův", procitnul a chvěje se strachem zvolal: "Jakou bázeň vzbuzuje toto místo! Není to nic jiného než dům Boží, je to Brána Nebe." Pak vzal kámen, který měl v hlavách, postavil jej jako posvátný sloup a na jeho vrcholek vylil olej. To místo nazval Bétel, tj. "Dům Boží" (Gn 28, 12-19). Symbolismus obsažený ve výrazu "Brána Nebe" je bohatý a složitý: theofanie posvěcuje určité místo právě tím, že je "otevřít" směrem nahoru, že je spojuje s Nebem, že je činí paradoxním bodem přechodu z jednoho modu bytí do druhého. Zanedlouho se setkáme s ještě přesnějšími příklady: se svatyněmi, které jsou "Branou Bohů", místem přechodu mezi Nebem a Zemí.

Často ani není zapotřebí skutečné theofanie nebo hierofanie, stačí jakékoli *znamení* označující posvátnost místa. "Podle pověsti se marabut, který koncem 16. století založil EI-Hemel, zastavil na cestě poblíž pramene, aby tam přenocoval, a zarazil hůl do země. Nazítrí, když ji chtěl znovu uchopit, aby pokračoval v cestě, shledal, že zapustila kořeny a že na ní vyrazily pupeny. Spatřil v tom znamení Boží vůle a usadil se na tom místě."<sup>1)</sup> To proto, že *znamení* obdařené náboženským významem představuje zavedení určitého absolutního prvku a konec relativnosti a zmatenosti. *Cosi*, co nepatří do tohoto světa, se projevilo apodiktickým způsobem, a tím udalo určitý směr či rozhodlo o určitém chování. Když se v okolí žádné znamení nevyskytuje, je třeba je *vyvolat*. Jedním ze způsobů takovéto *evocatio* je vyvolávání prostřednictvím zvířat: zvířata ukazují, které místo je způsobilé k tomu, aby na něm byla vztyčena svatyně či založena osada. Jedná se v podstatě o vyvolávání posvátných sil či

---

1) *Revue des Traditions populaires*, XXII, 1907, s. 287.

postav, jehož bezprostředním cílem je poskytnout *orientaci* v homogenním prostoru. Člověk žádá o znamení, které by ukončilo napětí vyvolané relativitou a úzkost pocházející z desorientace, tj. které by mu pomohlo nalézt absolutní *opěrný bod*. Například: je uspořádán hon na divokou šelmu a na místě, kde je přemožena, je vztyčena svatyně; anebo je vypuštěno na svobodu nějaké domácí zvíře, například býk, po několika dnech je vyhledáno, na místě obětováno, vztyčen oltář a okolo oltáře je pak vybudována vesnice. Ve všech takovýchto případech zjevují posvátnost míst zvířata; lidé tedy nejsou ve *volbě* posvátného pozemku svobodní: lidé ho pouze hledají a objevují díky tajuplným znamením.

Těchto několik příkladů nám ukázalo, jak rozmanité jsou prostředky, jimiž se člověku dostává zjevení posvátného místa. Ve všech těchto případech hierofanie narušují homogennost prostoru a zjevují určitý "pevný bod". Protože však náboženský člověk může žít pouze v ovzduší, které je posvátnem prosyceno, setkáváme se u něho rovněž s množstvím technik na posvěcování prostoru. Viděli jsme, že posvátno je skutečnost *par excellence*, že je zároveň mocí, účinností, zdrojem života a plodnosti. Touha náboženského člověka žít v *prostoru, který je posvátný* se vskutku rovná touze žít v objektivní skutečnosti, nenechat se paralyzovat nekonečnou relativitou ryze subjektivních zkušeností, žít ve světě, který je skutečný a účinný, a nikoli v pouhé iluzi. Tento postoj se projevuje na všech úrovních existence náboženského člověka, ale zvláště patrný je na jeho touze pohybovat se v posvěceném světě, tj. v posvátném prostoru. Proto existují rozmanité techniky *orientace*, jež jsou vlastně technikami *budování posvátného prostoru*. Ale nesmíme se domnívat, že jde o *lidskou práci*, že člověk dospívá k posvěcení prostoru svým vlastním úsilím. Naopak, rituál, který slouží k vybudování posvátného prostoru, je účinný pouze potud, pokud opakuje dílo bohů. Abychom však lépe pochopili nutnost budovat rituálně posvátný prostor, bude třeba nejprve zdůraznit tradiční pojetí

"Světa": potom již budeme bez dalšího chápat, že pro náboženského člověka je každý "svět" *světem posvátným*.

### *Chaos a Kosmos*

Příznačným rysem tradičních společností je, že mezi svým obydleným územím a neznámým, neurčeným prostorem, jímž je toto území obklopeno, spatřují protiklad: to první je "Svět" (přesněji "náš svět"), Kosmos; to druhé již není kosmos, nýbrž jakýsi "jiný svět", prostor, který je cizí, chaotický, obydlený strašidly, démony, "cizinci" (kteří jsou ostatně připodobňováni démonům a duším zemřelých). Na první pohled se zdá, že tento přelom je dán protikladem mezi obydleným a uspořádaným, tedy "kosmizovaným" územím a neznámým prostorem, který se rozprostírá za jeho hranicemi: na jedné straně máme "Kosmos" a na druhé "Chaos". Uvidíme však, že je-li každé obydlené území "Kosmem", pak jedině proto, že bylo nejprve posvěceno, neboť je tak či onak dílem bohů anebo je ve spojení se světem bohů. "Svět" (tj. "náš svět") je universem, ve kterém již došlo k projevu posvátna a kde je v důsledku toho možný a opakovatelný zlom mezi různými úrovněmi.

To vše je velmi zřetelně patrné na védském rituálu zabrání území: územní vlastnictví nabývá právoplatnosti vztyčením zápalného oltáře, který je zasvěcen Agnimu. "Říká se, že člověk se usadil, když vybudoval zápalný oltář (*gárhapatja*), a všichni, kdo postavili zápalný oltář, se právoplatně usadili." (*Satapathabráhmana*, VII, i, 1, 1-4). Kde je vztyčen zápalný oltář, tam je přítomen Agni a zajištěno spojení se světem bohů: prostor oltáře se stává prostorem posvátným. Smysl tohoto rituálu je však daleko složitější, a vezmeme-li v úvahu všechny jeho části, pochopíme, proč posvěcení určitého prostoru znamená totéž co jeho kosmizaci. Neboť vztyčit oltář Agnimu neznámá nic jiného než zopakovat Stvoření na

úrovni mikrokosmu. Voda, ve které se rozdělová hlína, je připodobněna prapůvodní Vodě; hlína, která slouží jako podklad pro oltář, symbolizuje Zemi; boční stěny představují Atmosféru atd. Během stavby oltáře se recitují sloky, jež výslovně ohlašují, která oblast Kosmu byla právě stvořena (*Šatapathabráhmana*, I, ix, 2, 29 aj.). To znamená, že vztyčení zápalného oltáře, které je jediným právoplatným zabráním území, se rovná kosmogonii.

Neznámé, cizí, neosídlené území (neosídlené znamená často: "našimi" neosídlené) participuje dosud na nestálé a zárodečné modalitě "Chaosu". Tím, že člověk určité území zabere, ale především tím, že se na něm usadí, promění je symbolicky prostřednictvím rituálního zopakování kosmogonie v Kosmos. To, co se má stát "naším světem", musí být nejprve "stvořeno" a každé stvoření má určitý exemplární model, totiž Stvoření Universa bohy. Když skandinávští přistěhovalci zabírali Island (*land-náma*) a zúrodňovali jej, nepovažovali své počínání za původní dílo ani za lidskou a profánní práci. Jejich námaha byla jen opakováním prapočátečního aktu: božského aktu Stvoření, jímž byl Chaos proměněn v Kosmos. Když obdělávali pustinu, jenom opakovali akt bohů, kteří uspořádali Chaos, propůjčivše mu strukturu, tvary a normy.<sup>2)</sup>

Ať už se jedná o zúrodnění panenské půdy nebo o dobytí a obsazení území obydleného "jinými" lidskými bytostmi, rituální nabytí území musí vždy opakovat kosmogonii. Neboť z hlediska archaických společností vše, co není "naš svět", dosud ještě vůbec není "svět". Území se může stát "vlastním" pouze potud, pokud je znovu "stvořeno", tj. pokud je posvěceno. Tento náboženský způsob chování k neznámému území se i na Západě udržel až do úsvitu novověku. Španělští a portugalské *"conquistadores"* zabírali území, která objevili a

---

2) Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, český překlad E. Strebingerová, Edice OIKÚMENÉ, Praha 1993.

která dobyli, ve jménu Ježíše Krista. Vztyčení Kříže příslušný kraj posvěcovalo a znamenalo vlastně jakési jeho "nové zrození": neboť v Kristu "co je staré, pomínulo, hle, všecko je nové" (2 K 5, 17). Nově objevená země byla skrze Kříž "obnovena", "znovu stvořena".

### ***Posvěcení místa: opakování kosmogonie***

Je důležité pochopit, že kosmizace neznámých území je vždy jejich posvěcením: uspořádání určitého prostoru je opakováním exemplárního díla bohů. Těsná souvislost mezi kosmizací a posvěcením je doložena již na elementárních úrovních kultury, např. u australských nomádů, kteří dosud hospodaří na úrovni sběračství a drobného lovectví. Podle podání jednoho z kmenů Arunta, nomádů Achilpa, "zkosmizovala" božská bytost Numbakula v mytických dobách jejich budoucí území, stvořila jejich předka a založila jejich instituce. Numbakula zhotovil z kaučukovníkového kmene posvátný kůl (*kauwa-auwa*), potom ho pomazal krví, vyšplhal se na něj a zmizel v Nebi. Tento kůl představuje kosmickou osu, neboť kolem něho se území stává obyvatelné, proměňuje se ve "Svět". Odtud významná rituální úloha kůlu: Achilpové jej na své pouti nosí stále s sebou a podle sklonu posvátného kůlu volí směr svého putování. To jim umožňuje neustále se přemísťovat, aniž přestávají být ve "svém světě", což znamená zároveň ve spojení s Nebem, kde zmizel Numbakula. Zlomí-li se tento kůl, nastává katastrofa: jakoby "konec Světa", návrat k Chaosu. Spencer a Oillen vyprávějí, že podle jednoho mýtu se posvátný kůl jednou zlomil a celý kmen zachvátila úzkost; jeho příslušníci nějaký čas bezcílně bloudili, až nakonec usedli na zem a poddali se smrti.<sup>3)</sup>

---

3) B. Spencer a F. J. Gillen, *The Arunta*, Londýn, 1926, I, s. 388.



Tento příklad obdivuhodným způsobem ilustruje zároveň kosmologickou a soteriologickou funkci posvátného kůlu: na jedné straně ztělesňuje *kauwa-auwa* kůl, kterého použil Numbakula, když zkosmizoval svět, a na druhé straně přičítají Achilpové právě tomuto kůlu schopnost prostředkovat spojení nebeskou oblastí. Přitom lidská existence je možná pouze díky tomuto ustavičnému spojení s Nebem. "Svět" Achilpů se stává skutečně *jejich* světem pouze potud, pokud reprodukuje kosmos uspořádaný a posvěcený Numbakulou. Bez "otvoru" k transcendenci nelze žít; jinými slovy: nelze žít v "Chaosu". Jakmile spojení s transcendencí jednou zmizí, není již existence ve světě možná a Achilpové se poddávají smrti.

Usadit se na nějakém místě znamená nakonec totéž co posvětit je. Jestliže se již nejedná, jako tomu bylo u nomádů, o usazení dočasné, nýbrž o usazení trvalé, jako je tomu v případě usedlých kmenů, pak takové usazení předpokládá životní rozhodnutí, které se dotýká celku existence daného společenství. "Usadit" se na nějakém místě, uspořádat je, obydlet je, to všechno jsou akty, které předpokládají určitou existenciální volbu: volbu Universa, jež je dané společenství ochotno přijmout za své, a to tím, že je "stvoří". Toto "Universum" je však vždy kopií universa exemplárního, které stvořili a obydli bohové: proto participuje na svatosti božského díla.

Posvátný kůl kmene Achilpů "podpírá" jejich svět a zajišťuje jim spojení s Nebem. Jde o prototyp kosmologického obrazu, který došel nesmírného rozšíření: prototyp obrazu kosmických pilířů podpírajících Nebe a otevírajících zároveň cestu do světa bohů. Keltové a Germáni si až do svého pokřesťanství uchovali kult takových posvátných pilířů. *Chronicum laurissense breve*, sepsané okolo r. 800, přináší zprávu, že Karel Veliký dal na jedné ze svých výprav proti Sasům (772) ve městě Eresburgu zbořit chrám a posvátný strom jejich "bájného Irminsula". Rudolf z Fuldy (okolo 800) upřesňuje, že tento pověstný sloup je "sloup universa, který jakoby všechno podpírá" (*universalis columna quasi sustinens om-*

nia). Stejný kosmologický obraz nacházíme u Římanů (Horatius, *Ódy*, III, 3), ve starověké Indii, s jejím *skambha*, kosmickým pilířem (*Rgvéd*, I, 105; X, 89, 4 aj.), ale také u obyvatel Kanárských ostrovů a rovněž v tak vzdálených kulturách, jako je kultura Kwakiutlů v Britské Kolumbii nebo kmene Naďa z Flores v Indonésii. Kwakiutlové věří, že třemi kosmickými úrovněmi (Podsvětí, Země, Nebe) prochází měděný kůl: v místě, kde je zabořen do Nebe, se nachází "Brána horního Světa". Viditelným obrazem tohoto kosmického pilíře je na nebi Mléčná dráha. Lidé pak na své úrovni toto dílo bohů, jímž je Universum, přejali a napodobili. *Axis mundi*, kterou je vidět na nebi v podobě Mléčné dráhy, je zpřítomněna v kultovním domě v podobě posvátného kůlu. Je to deseti až dvanáctimetrový cedrový peň, z něhož více než polovina vyčnívá nad střechu kultovního domu. V obřadech hraje tento kůl ústřední roli: propůjčuje kultovnímu domu jeho strukturu. V kultovních písních je dům nazýván "náš svět" a kandidáti iniciace, kteří v něm bydlí, prohlašují: "Jsem ve Středu Světa... Jsem u Pilíře Světa" atd.4) Podobné přirovnání kosmického Pilíře k posvátnému kůlu a kultovního domu k Universu nacházíme u kmene Naďa na Flores, jehož příslušníci nazývají obětní kůl "Kůl Nebe" a soudí, že Nebe je tímto kůlem podepřeno.5)

### **"Střed Světa"**

Zvolání kwakiutlského neofyta "Jsem ve Středu Světa" nám rázem odhaluje jeden z nejhlubších významů posvátného prostoru. Tam, kde hierofanie vytvořila zlom úrovní, vytvořil

---

4) Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, ss. 17-20.

5) P. Arndt, "Die Megalithenkultur" des Naďa", v *Anthropos*, 27, 1932, ss. 61-62.

se zároveň "otvor" vzhůru (do božského světa) nebo dolů (do oblastí podsvětních, do říše mrtvých). Všechny tři kosmické úrovně - Země, Nebe, podsvětní oblasti - jsou propojeny. Jak jsme právě viděli, bývá toto propojení vyjadřováno obrazem universálního sloupu, *Axis mundi*, který spojuje a zároveň podpírá Nebe i Zemi a jehož spodní část je zabořena do světa dole (to, co se nazývá "Podsvětí"). Takový kosmický sloup nemůže být umístěn jinde než v samotném středu Universa, neboť celek obyvatelného světa se rozkládá okolo něj. Máme tedy před sebou celý řetězec náboženských koncepcí a kosmologických obrazů, které spolu navzájem souvisejí a které dohromady vytvářejí "systém", jež bychom mohli nazvat "systém Světa" tradičních společností: *a)* posvátné místo tvoří zlom v homogenním prostoru; *b)* tento zlom je symbolizován "otvorem", jehož prostřednictvím je možné přecházet z jedné oblasti do druhé (z Nebe na Zemi a *vice versa*: ze Země do podsvětních oblastí); *c)* spojení s Nebem je bez rozdílu významu vyjadřováno určitým počtem obrazů, které se všechny vztahují k *Axis mundi*: pilíř (srv. *universalis columna*), žebřík (srv. žebřík Jákobův), hora, strom, liána atd.; *d)* okolo této kosmické osy se rozkládá "Svět" (= "náš svět"), osa se tedy nachází "uprostřed", na "pupku Země", je Středem Světa.

Z tohoto tradičního "systému Světa" vyplývá značné množství věr, mýtů a ritů. Nejde o to, abychom si je zde připomínali. Bude užitečnější, omezíme-li se na několik příkladů, vybraných z různých civilizací a vhodných k tomu, aby nám umožnily pochopit, jakou úlohu hraje posvátný prostor v životě tradičních společností, ať už je podoba, kterou na sebe bere, jakákoli: posvátné místo, kultovní dům, obec, "Svět". Všude se setkáme se symbolikou Středu Světa a právě ona nám ve většině případů učiní srozumitelným tradiční chování k "prostoru, v němž žijeme".

Začneme příkladem, který má tu výhodu, že nám rázem odhalí soudržnost a složitost takové symboliky: kosmická Hora. Řekli jsme si právě, že hora je jedním z obrazů, které

vyjadřují spojení mezi Nebem a Zemí; tradiční společnost proto soudí, že se taková hora nachází ve Středu Světa. V četných kulturách se skutečně hovoří o horách, ať už mytických nebo skutečných, které jsou umístěny ve Středu Světa: Meru v Indii, Haraberezaiti v Íránu, mytická "Hora Zemí" v Mesopotamii, Garizim v Palestině, která byla ostatně nazývána "Pupek Světa".6) Protože posvátná Hora je *Axis mundi*, spojující Zemi s Nebem, dotýká se jaksi Nebe a vyznačuje nejvyšší bod Světa; z toho plyne, že území, které ji obklopuje a které tvoří "naš svět", je považováno za nejvyšší zemi. Tak to prohlašuje izraelská tradice: Palestina nebyla za Potopy zatopena, protože je nejvyšší zemí.7) Podle islámské tradice je nejvyšší místo na Zemi Ka'ba, protože "Polárka zvěstuje, že se nachází naproti středu Nebe" .8) Pro křesťany se na vrcholu kosmické Hory nachází Golgota. Všechny tyto víry vyjadřují týž pocit, hluboce náboženský: "naš svět" je svatá země, *protože je to místo, které je nejbliže Nebi*, protože odsud, od nás, lze dosáhnout Nebe; náš svět je tedy "vyvýšené místo". Kosmologický jazyk toto náboženské pojetí vyjadřuje pomocí průmětu privilegovaného území, "našeho světa", na vrcholek kosmické Hory. Z pozdějších spekulací pak vykryštovaly všemožné závěry, jako např. ten, který jsme právě viděli: že Potopa nezatopila Svatou zemi.

Táž symbolika Středu vysvětluje další řady kosmologických obrazů a náboženských věr, z nichž si připomeneme jen ty nejdůležitější: *a)* posvátná města a svatyně se nalézají ve Středu Světa; *b)* chrámy jsou napodobeniny kosmické Hory a představují tak "spojení" mezi Nebem a Zemí *par excellence*; *c)* základy chrámů jsou zapuštěny hluboko do podsvětních oblastí. Několik příkladů nám postačí; poté se pokusíme všechny tyto rozmanité podoby téže symboliky shrnout v jed

---

6) Viz bibliografické odkazy v *Mýtus o věčném návratu*, ss. 18 n.

7) A.E.Wensinck a E.Burrows, citováni v *Mýtu o věčném návratu*, s. 16.

8) Wensinck, cit. tamt.

no; uvidíme pak přesněji, jak soudržná jsou tato tradiční pojetí světa.

Hlavní město dokonalého čínského Vladaře se nachází ve Středu Světa: v den letního slunovratu v poledne zde nesmí gnómon vrhat stín.<sup>9)</sup> Týž symbolismus byl kupodivu uplatněn i v případě Jeruzalémského chrámu: skála, na které byl vystavěn, byla "pupkem Země". Islandský poutník Mikuláš z Thery, který navštívil Jeruzalém ve 12. století, napsal o Svatém hrobě: "Zde je prostředek Světa; zde padá v den letního slunovratu/sluneční světlo kolmo s Nebe."<sup>10)</sup> Stejně pojetí nacházíme v Iránu: íránská země (*Airjanam Vaedžah*) je Středem a srdcem Světa. Právě tak jako se srdce nachází uprostřed těla, "je íránská země vzácnější než ostatní země, protože leží uprostřed Světa" .<sup>11)</sup> Z téhož důvodu byl Šíráz, íránský "Jeruzalém" (protože se nacházel ve Středu Světa), pokládán za původní místo královské moci a zároveň za rodné město Zarathustrovo.<sup>12)</sup>

Pokud jde o připodobnění chrámů ke kosmickým Horám a o jejich funkci "pojítka" mezi Zemí a Nebem, již sama jména babylónských věží a svatyní jsou výmluvným svědectvím: jmenují se "Hora Domu", "Dům Hory všech Zemí", "Hora Bouří", "Pouto mezi Nebem a Zemí" atd. *Zikkurat* byla přísně vzato kosmická Hora: sedm pater představovalo sedmero vesmírných nebes; když do nich kněz vystupoval, vystupoval na vrchol Universa. Obdobný symbolismus vysvětluje i stavbu chrámu Barabudur na Jávě, který byl vystavěn jako umělá hora. Výstup na ni znamená tolik co extatickou cestu do Středu Světa; poutník, který dosáhne nejvyššího patra, uskuteč-

---

9) Marcel Granet, citován v našem *Traité d'histoire des religions*, Paříž, 1949, s. 322.

10) L.I.Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, s. 255. 11) *Sad-dar*, LXXXIV, 4-5, citováno Ringbomem, s. 327.

12) Viz doklady, které shromáždil a komentoval Ringbom, ss. 294 n. a *passim*.

ňuje zlom úrovní, proniká do "ryzí oblasti", která transcenduje profánní svět.

*Dur-an-ki*, "pouto mezi Nebem a Zemí": tak byly označovány četné babylónské svatyně (v Nippuru, v Larsu, v Sipparu atd.). Babylón měl množství jmen, mezi nimi "Dům základu Nebe a Země", "Pouto mezi Nebem a Zemí". K čemu však docházelo v Babylóně vždycky, bylo spojení mezi Zemí a podsvětními oblastmi, neboť město bylo zbudováno na bábpsú, "Bráně Apsú", přičemž apsú označovalo vody Chaosu z doby před Stvořením. S touž tradicí se setkáváme u Židů: skála jeruzalémského Chrámu byla zapuštěna hluboko do tehóm, což je hebrejský ekvivalent babylónského apsú. Podobně jako měli v Babylónu "Bránu Apsú", zavírala skála jeruzalémského chrámu "ústa *tehóm*" .13)

*Apsú* nebo *tehóm* symbolizují zároveň vodní Chaos, předtvarou modalitu kosmické hmoty, i svět Smrti, všeho, co předchází život a co následuje po něm. "Brána Apsú" a skála, která uzavírá "ústa *tehóm*", označují nejenom průsečík, a tedy pojítko mezi spodním světem a Zemí, nýbrž také změnu ontologického řádu mezi oběma kosmickými úrovněmi. Mezi *tehóm* a chrámovou skálou, která zavírá "ústa", existuje přelom úrovní: přechod z virtuality do ztvárněnosti, ze smrti do života. Vodní Chaos, který předcházel před Stvořením symbolizuje zároveň sestup zpět do beztvárnosti skrze smrt, návrat do zárodečné modalidy existence. Z jistého hlediska lze podsvětní oblast ztotožnit s opuštěnými a neznámými oblastmi, které obklopují obydlená území; spodní svět, na němž je pevně ustaven náš "Kosmos", odpovídá "Chaosu", který sahá k jeho hranicím.

---

13) Srv. odkazy v *Mýtu o věčném návratu*, s. 16 n.

## **"Náš svět" leží vždycky ve Středu**

Ze všeho, co předchází, vyplývá, že "pravý svět" se nachází vždycky ve "Středu", neboť právě zde je přelom mezi úrovněmi, spojení mezi všemi třemi kosmickými zónami. Jde vždy o dokonalý Kosmos, ať už je jeho rozsah jakýkoli. Celá země (Palestina), město (Jeruzalém), svatyně (jeruzalémský chrám) představují bez rozdílu *imago mundi*. Josef Flavius zaznamenal svědectví o symbolismu jeruzalémského chrámu, podle něhož nádvoří znázorňovalo "Moře" (tj. podsvětní oblasti), svatyně Zemi a svatyně svatých Nebe (*Ant.Iud.* III, vii, 7). Zjišťujeme tedy, že *imago mundi* i "Střed" se uvnitř obydlí světa opakují. Palestina, Jeruzalém, jeruzalémský chrám představují, každé zvlášť i všechno zároveň, obraz Universa a Střed Světa. Tato mnohost Středů a toto opakování obrazu Světa na stále skromnějších úrovních představují jeden ze specifických rysů tradičních společností.

Zdá se, že se nám vnucuje závěr: Člověk předmoderních společností chce žít co nejbližší Středu Světa. Ví, že jeho země se skutečně nachází uprostřed Země, že jeho místo tvoří pupek Universa, a především, že Chrám nebo Palác jsou skutečnými Středy Světa; ale chce také, aby jeho vlastní dům ležel ve Středu a byl *imago mundi*. A vidíme, že pro náboženského člověka se jeho obydlí skutečně nalézá ve Středu Světa a reprodukuje na úrovni mikrokosmu Universum. Jinými slovy, člověk tradičních společností mohl žít pouze v prostoru, který byl "otevřen" vzhůru, kde byl symbolicky zaručen přelom mezi úrovněmi a kde bylo rituálně možné spojení s *Jiným světem*, se světem "transcendentním". Přirozeně, svatyně, "Střed" *par excellence*, byla zde, na dosah ruky, v jeho městě, a chtěl-li navázat spojení se světem bohů, stačilo proniknout do Chrámu. Ale *homo religiosus* cítil potřebu žít stále ve Středu, právě tak jako Achilpové, kteří, jak jsme viděli, nosili svůj posvátný kůl, svůj *axis mundi*, stále s sebou, aby se nevzdalovali od Středu a zůstávali ve spojení s nad zemským světem.

Zkrátka, ať už jsou rozměry jeho domovského prostoru jakékoli - jeho zem, jeho město, jeho ves, jeho dům - zakouší člověk tradičních společností potřebu existovat neustále v celistvém a uspořádaném světě, v Kosmu.

Universum se rodí ze Středu, rozrůstá se z jediného středového bodu, který je jakoby jeho "pupkem". Takto se rodí a rozvíjí Universum podle *Rgvédu* (X, 149): z jakéhosi jádra, středového bodu. Ještě výmluvnější je židovská tradice: "Nejsvětější stvořil svět jako zárodek. Tak jako zárodek roste od pupku, začal Bůh tvořit svět od pupku; od něho se svět rozšířil na všechny strany." A protože 'pupek Země', Střed Světa, je Svatá země, *Kóma* tvrdí: Stvoření světa začalo stvořením Siónu.<sup>14)</sup> Rabbi ben Gorion říkalo jeruzalémské skále, že se jmenuje Základní Kámen Země, tj. pupek Země.<sup>15)</sup> A protože stvoření člověka je opět nápodobou kosmogonie, byl první člověk uhněten na "pupku země" (mesopotamská tradice), ve Středu Světa (iránská tradice), v Ráji ležícím na "pupku Země" nebo v Jeruzalémě (židovskokřesťanská tradice). Nemohlo tomu být jinak, neboť Střed je právě to místo, kde dochází ke zlomu úrovní, kde se prostor stává posvátným, *skutečným par excellence*. Stvoření předpokládá nadbytek skutečnosti, jinými slovy průlom posvátného do světa.

Z toho plyne, že každé budování a každé zhotovování má kosmogonii za svůj exemplární model. Stvoření světa se stává pravzorem každého lidského tvůrčího gesta, ať už se týká čehokoli: viděli jsme, že usadit se na nějakém území znamená opakovat kosmogonii. Poté, co jsme zdůraznili kosmogonickou hodnotu Středu, chápeme lépe, proč každé lidské obydlí opakuje Stvoření Světa od Středu ("pupku"). Po vzoru Universa, které se rozvíjí od určitého Středu a rozprostírá se do čtyř světových stran, je od určité křižovatky budována vesni

---

14) Viz odkazy tamt., s. 17.

15) W.H.Roscher, *Neue Omphalosstudien*, v Abh. d. Königl.Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse, XXXI, 1 (1915), s. 16.



ce. Na Bali právě tak jako v jistých asijských oblastech hledají lidé, když chtějí založit novou vesnici, nějakou přirozenou křižovátku, kde se kolmo protínají dvě cesty. Čtverec vytyčený na průsečíku je *imago mundi*. Rozdělení vesnice do čtyř částí, které jde ostatně ruku v ruce s obdobným rozdělením celé komunity, odpovídá rozdělení Universa na čtyři horizonty. Uprostřed vesnice zůstává často prázdné prostranství: zde bude později zbudován kultovní dům, jehož střecha symbolicky znázorňuje Nebe (naznačené někdy vrcholkem stromu nebo obrazem hory). Na téže kolmé ose se na druhém konci nachází říše mrtvých, kterou symbolizují jistá zvířata (had, krokodýl atd.) nebo ideogramy temnot.16)

Kosmická symbolika vesnice se opět opakuje ve struktuře svatyně nebo kultovního domu. Ve Waropen v Guineji stojí "dům lidí" uprostřed vesnice: jeho střecha představuje nebeskou klenbu, čtyři boční stěny odpovídají čtyřem směrům prostoru. Na Seramu symbolizuje ve vsi posvátný kámen Nebe a čtyři kamenné sloupy, které jej podpírají, ztělesňují čtyři pilíře podpírající Nebe. 17) Podobné koncepce nacházíme u Algonkinů a Siouxů: posvátná chýše, v níž se konají iniciace, představuje Universum. Její střecha symbolizuje nebeskou klenbu, podlaha představuje Zemi, čtyři boční stěny značí čtyři směry kosmického prostoru. Rituální struktura prostoru je zvýrazněna trojí symbolikou: čtvero dveří, čtvero oken a čtvero barev znamená čtvero světových stran. Struktura posvátné chýše tedy opakuje kosmogonii.18)

Nepřekvapí nás, že se s podobným pojetím setkáváme i ve starověké Itálii a u starých Germánů. Jde prostě o archaickou a velmi rozšířenou představu: na základě určitého středu se do

---

16) Srv. C.T.Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*. Amsterdam, 1954, ss. 8 n.

17) Viz odkazy v Bertling, op.cit., ss. 4-5.

18) Viz materiál, který shromáždil a interpretoval Werner Miiller, *Die blaue Hiitte*, Wiesbaden, 1954, ss. 60 n.

čtyř hlavních směrů rozvrhují čtyři horizonty. Římský *mundus* byl kruhový příkop, rozdělený do čtyř částí; byl zároveň obrazem Kosmu a modelovým vzorem lidského obydlí. Bylo právem upozorněno na to, že *Roma quadrata* musí být chápána nikoli ve smyslu čtvercového tvaru, nýbrž ve smyslu rozdělení do čtyř částí. 19) *Mundus* byl zjevně připodobněn k *omfalos*, k pupku Země: Město (*Urbs*) leželo uprostřed *orbis terrarum*. Bylo možno ukázat, že podobné představy vysvětlují i strukturu germánských vesnic a měst. 20) V nejrozličnějších kulturních kontextech nacházíme vždy totéž kosmologické schéma a týž rituální scénář: usadit se *na určitém Území znamená totéž co založit svět*.

### ***Obec-Kosmos***

Je-li pravda, že "náš svět" je Kosmos, hrozí jej každý útok z vnějšku proměnit v "Chaos". A protože "náš svět" byl založen napodobením paradigmatického díla bohů, totiž kosmogonie, jsou protivníci, kteří na něj útočí, připodobněni nepřátelům bohů, démonům a především arcidémonu, prvotnímu Draku, kterého bohové přemohli na počátku časů. Útok na "náš svět" je odvetou mýtického Draka, který se bouří proti dílu bohů, proti Kosmu, a usiluje o jeho naprosté zničení. Nepřítel patří mezi mocnosti Chaosu. Každé zničení obce znamená tolik co ústup zpět do Chaosu. Každé vítězství nad nepřátelským útokem opakuje paradigmatické vítězství boha nad Drakem (nad "Chaosem").

Proto je Faraon připodobněn bohu Ré, vítězi nad drakem Apopem, zatímco jeho nepřítelé jsou ztotožňováni s tímto

---

19) F.Althei u Wernera Müllera, *Kreis und Kreuz*, Berlín 1938, ss. 60 n.

20) Tamt., ss. 65 n. Srv. též W.Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart, 1961.

Vrátíme se k tomuto problému v knize, kterou připravujeme: *Cos- mos. temple. maison*.

mýtickým drakem. Dareios v sobě spatřoval nového Thraetaona, Íránského mýtického hrdinu, který usmrtil trojhlavého Draka. V židovské tradici byli pohanští králové líčeni v podobě Draka: tak Nabuchodonozor v líčení Jeremiášově (50, 34) nebo Pompeius v Šalomounových žalmech (9, 29).

Jak ještě budeme mít příležitost ukázat, je Drak paradigmatickou postavou mořské Obludy, prvotního Hada, symbol kosmických Vod, Temnoty, Noci a Smrti, zkrátka beztvorosti a virtuality, všeho, co dosud nemá "tvar". Bůh musel nejdřív porazit a rozsekat Draka, aby se mohl zrodit Kosmos. Marduk učinil svět z těla mořské obludy Tiámat. Hospodin stvořil Universum po svém vítězství nad prvotní obludou Rahab. Toto vítězství boha nad Drakem však, jak uvidíme, musí být každoročně symbolicky opakováno, neboť svět musí být každý rok stvořen znovu. Právě tak se vítězství bohů nad silami Temnot, Smrti a Chaosu opakuje pokaždé, když obec zvítězí nad útočníky.

Je silně pravděpodobné, že obranné soustavy okolo obydlených míst a obcí byly původně obranami magickými; tyto obranné soustavy - příkopy, labyrinty, valy atd. - byly uzpůsobeny spíše k tomu, aby bránily vpádu démonů a duší zemřelých než útoku lidí. Na severu Indie se v dobách epidemie opisoval okolo vesnice kruh, který měl démonům nemoci zakazovat, aby pronikali do opsaného okrsku.<sup>21)</sup> Na Západě byly ve středověku rituálně vysvěcovány hradby, aby chránily před Démonem, Nemocí a Smrtí. Ostatně symbolické myšlení neshledávalo žádnou obtíž v připodobnění nepřítele k Démonu a Smrti. Výsledek jejich útoků je konec konců týž, ať jsou to démoni nebo vojáci: trosky, rozklad a smrt.

Týchž obrazů se užívá ostatně i dnes, jde-li o to, pojmenovat nebezpečí, které ohrožuje určitý typ civilizace: hovoří se zejména o "chaosu", "rozkladu", "temnotách", do nichž se

---

21) M.Eliade, *Traité d' histoire des religions*, s. 318

propadne "náš svět". Všechny tyto výrazy označují zrušení určitého řádu, Kosmu, určité organické struktury a opětovné ponoření do kapalného, amorfního, zkrátka chaotického stavu. To dokazuje, jak se domníváme, že paradigmatické obrazy přežívají ještě i v jazyce a v klišé moderního člověka. Cosi z tradičního pojetí Světa přetrvává dosud i v jeho chování, třebaže si není vždy vědom tohoto dědictví, jehož původ sahá do nepaměti.

### *Vzít na sebe Stvoření Světa*

Podtrhněme prozatím zásadní rozdíl, který existuje mezi oběma způsoby chování - "tradičním" a "moderním" - ve vztahu k lidskému obydlí. Je zbytečné zdůrazňovat, jakou hodnotu a jakou funkci má obydlí v průmyslové společnosti: je to dobře známo. Podle formulace jednoho slavného soudobého architekta je dům "stroj na bydlení". Patří tedy mezi nesčetné jiné stroje, které průmyslová společnost vyrábí sériově. Ideální dům moderního světa musí být především funkční, tj. musí lidem dovolovat, aby mohli chodit do práce a aby si mohli na tuto práci odpočinout. "Stroj na bydlení" můžeme měnit tak často, jako měníme bicykl, ledničku nebo vůz. Můžeme také opustit rodné město nebo kraj bez jakýchkoli jiných obtíží, než jsou ty, které vyplývají ze změny ovzduší.

Není naším tématem psát dějiny postupné desakralizace lidského obydlí. Tento proces je nedílnou součástí gigantické proměny Světa, kterou na sebe vzaly průmyslové společnosti a která byla umožněna desakralizací kosmu pod vlivem vědeckého myšlení, zejména senzačních objevů fyziky a chemie. Ještě se nám naskytne příležitost, abychom se zeptali, zda je tato desakralizace Přírody definitivní, zda pro moderního člověka neexistuje žádná možnost, jak znovu nalézt posvátný rozměr existence na Světě. Jak jsme právě viděli a jak ještě uvidíme, přetrvávají jisté tradiční obrazy, jisté stopy chování

předmoderního člověka v podobě "přežitků" i v těch nejprůmyslovějších společnostech. Nyní nás však zajímá, jak vypadalo tradiční chování k obydlí ve své ryzí podobě a jaký byl "světový názor", který toto chování implikovalo.

Usadit se na nějakém území, vybudovat obydlí, to si žádá, jak jsme viděli, životního rozhodnutí, ať už celého společenství nebo jednotlivce. Neboť jde o to, *vzít na sebe stvoření "světa", který se člověk rozhodl obydlet*. Je tedy třeba napodobit dílo bohů, kosmogonii. To není vždy jednoduché, neboť existují rovněž kosmogonie tragické, krvavé: napodobitel božských činů, člověk, je musí zopakovat. Jestliže bohové museli zabít a rozsekat mořskou Obludu nebo jinou Prabytost, aby z ní mohli udělat svět, člověk je musí napodobit, když buduje svůj vlastní svět, své město nebo své obydlí. Odtud nepostradatelnost krvavých nebo symbolických obětí při stavbách, jak o nich budeme ještě muset promluvit.

Nezávisle na struktuře dané tradiční společnosti - ať už je to společnost loveckopastevecká, zemědělská nebo již městská civilizace - je obydlí vždycky posvěceno faktem, že představuje *imago mundi* a že svět je božským stvořením. Ale existuje více způsobů, jak učinit obydlí obdobou Kosmu, právě proto, že existuje více typů kosmogonie. Pro náš účel postačí, když rozlišíme dva prostředky, jak rituálně proměnit bydliště (území i dům) v Kosmos, jak mu udělit hodnotu *obrazu světa*: a) buďto je lze připodobnit Kosmu tím, že se na základě určitého středového bodu provede průmět čtyř horizontů, jde-li o založení vsi, nebo že je symbolicky ustavena *osa světa*, jde-li o rodinné obydlí; b) anebo tím, že je prostřednictvím stavebního rituálu zopakován paradigmatický čin bohů, díky němuž se zrodil Svět z těla mořské Obludy nebo prvotního Draka. Není zde místo na to, abychom se podrobněji zabývali, zásadním rozdílem ve "světovém názoru", který odlišuje tyto dva prostředky posvěcení bydliště, ani jejich kulturně historickými předpoklady. Řekněme pouze, že první způsob- "kosmizace" prostoru promítnutím horizontů či ustavením světové

osy - je doložen již v nejarchaičtějším kulturních stadiích (srv. kůl *kauwa-auwa* australských Achilpů), kdežto druhý způsob, jak se zdá, zavedly kultury archaických zemědělců. Nás však zajímá, že ve všech tradičních kulturách nese obydlí rysy posvátnosti a že *eo ipso* zrcadlí svět.

Skutečně, v obydlích primitivních arktických, severoamerických a severoasijských národů se setkáváme se středovým kůlem, který je připodobněn Ose Světa, kosmickému Pilíři či Stromu Světa, jež - jak jsme viděli - spojuje Zemi s Nebem. Jinými slovy: *kosmický symbolismus nacházíme v samotné struktuře obydlí*. Nebe je chápáno jako vesmírný stan podepřený středovým pilířem: stanová tyčka či středový kůl domu jsou tomuto světovému Pilíři připodobněny a jsou označovány jeho jménem. Oběti k počtě nejvyšší nebeské Bytosti se konají u paty tohoto středového kůlu; to nám může poskytnout představu o tom, jak důležitá je jeho rituální funkce. Stejná symbolika se dochovala u středoasijských pastevců a chovatelů. Ale protože obydlí s kuželovitou střechou a opěrným kůlem je zde nahrazeno jurtou, přechází mytickorituální funkce pilíře na střešní otvor, jímž vychází kouř. Podobně jako kůl (= *axis mundi*) je také ovětvený strom, jehož vršek vyčnívá z jurty, pojímán jako schodiště vedoucí do Nebe: šamani po něm vystupují při své nebeské pouti. Odlétají právě tímto horním otvorem.<sup>22)</sup> Posvátný Pilíř, vztyčený uprostřed obydlí, nacházíme opět v Africe u hamitských a hamitoidních národů.<sup>23)</sup>

Závěrem: každé obydlí se nachází u *Axis mundi*, neboť náboženský člověk touží po životě ve "Středu Světa", jinými slovy: *ve skutečnosti*.

---

22) M.Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l' extase*. Paříž 1951, s. 238.

23) Wilhelm Schmidt, "Der heilige Mittelpunkt des Hauses", v *Anthropos*, XXXV-XXXVI, 1940-1941, s. 967.

## *Kosmogonie a stavební oběť*

Obdobné pojetí nacházíme i v kultuře tak vyspělé, jako je kultura indická. Zde se však setkáváme i s druhým způsobem homologace (připodobnění) domu a Kosmu, jak jsme se o tom zmínili výše. Dříve než zedníci položí základní kámen, označí jim astrolog základový bod, nacházející se nad Hadem, který podpírá svět. Zednický mistr přitesá kolík a zarazí jej do země přesně na označeném místě, aby upevnil hlavu hada. Základní kámen je pak položen nad tento kolík. *Uhelný kámen se tak nachází přesně ve "Středu Světa".*<sup>24)</sup> Na druhé straně však položení základního kamene opakuje kosmogonický akt: zarazit kolík do hlavy Hada a "upevnit" ho znamená napodobit prvotní čin Sómův či Indrův, který podle Rgvédu "udeřil Hada v jeho doupěti" (VI, xvii, 9) a "ut'al mu hlavu" svým bleskem (I, Lii, 10). Jak bylo již řečeno, *Had symbolizuje Chaos, beztvorost, neprojevenost. Setnout ho se rovná stvořitelskému činu, přechodu z virtuality a beztvorosti k tvaru, k formě.* Vzpomínáme si, že bůh Marduk vytvořil svět z těla mořské obludy Tiámat. Toto vítězství bylo každoročně symbolicky opakováno, neboť Svět byl každoročně obnovován. Ale paradigmatický čin božského vítězství byl opakován rovněž při každé stavbě, neboť každá nová stavba opakovala Stvoření S věta.

Tento druhý typ kosmogonie je daleko složitější a lze ho tu načrtnout jen velmi zjednodušeně. Ale zmínku o něm si nemůžeme odpustit, protože s kosmogonií tohoto typu konec konců souvisejí nesčetné formy stavební oběti, která je vlastně pouze nápodobou, často symbolickou, prvotní oběti, jež dala vzniknout Světu. Počínaje určitým kulturním typem vykládá totiž kosmogonický mýtus Stvoření usmrcením nějakého Obra (Ymir v germánské mytologii, Puruša v indické, P'an-ku v Čí-

---

24) S.Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, Oxford, 1920, s. 354.

ně): jeho orgány dávají vzniknout rozličným kosmickým oblastem. Podle jiných skupin mýtů nevznikl z této Prabytosti a z její podstaty pouze Kosmos, ale také živné plodiny, lidská plemena či rozličné společenské vrstvy. Právě s těmito kosmogonickými mýty souvisejí i stavební oběti. Aby měla trvání, musí být "stavba" (dům, chrám, technický výtvar) oživena, musí přijmout zároveň život a duši. "Přenos" duše není možný jinak než cestou krvavé oběti. Dějiny náboženství, etnologie a folkloristika znají nesčetné formy stavebních obětí, krvavých i symbolických, obětí konaných kvůli stavbě.<sup>25)</sup> V jihovýchodní Evropě daly tyto rity a představy vzniknout podivuhodným lidovým baladám, které vyprávějí o obětování ženy zednického mistra v zájmu dokončení stavby (srv. balady o artsckém mostě v Řecku, o argešském klášteře Rumunsku, o obci Scutari v Jugoslávii atd.).

Řekli jsme toho již dosti o náboženském významu lidského obydlí, aby se nám samy od sebe nevnucovaly určité závěry. Jako obec či svatyně i dům je zčásti nebo v celku posvěcen prostřednictvím kosmogonického symbolismu nebo rituálu. Proto usadit se někde, vybudovat ves nebo i jen dům představuje vážné rozhodnutí, neboť tu jde o samu existenci člověka: běží v podstatě o vytvoření vlastního "světa", o převzetí odpovědnosti za jeho udržování a obnovování. Náboženský člověk nemění své bydliště s lehkým srdcem, protože opustit svůj "svět" není lehké. Obydlí není "stroj na bydlení": *je to Universum, které si člověk buduje, tím že napodobuje paradigmatické dílo bohů - Stvoření Světa, Kosmogonii*. Každá stavba, každá inaugurace nového příbytku se v jistém smyslu rovná *novému začátku, novému životu*. A každý počátek opakuje onen prapočátek, kdy se poprvé objevilo Universum. I v moderních společnostech, tak silně desakralizovaných,

---

25) Srv. Paul Satori, "Über das Bauopfer", v *Zeitschrift für Ethnologie*, XXX, 1898, ss. 1-54; M.Eliade, "Manole et le Monastère d'Argesh", v *Revue des Etudes roumaines*, III-IV, Paříž, 1955-56, ss. 7-28.



uchovávají ještě oslavy a radovánky, které provázejí vstup do nového příbytku, vzpomínku na bouřlivé slavnosti, jež kdysi vyznačovaly každé *incipit vita nova*.

Protože obydlí je *imago mundi*, leží symbolicky ve "Středu Světa".

Početnost, ba nekonečnost Středů Světa není pro náboženské myšlení překážkou. Nejde tu přece o geometrický prostor, ale o prostor existenciální a posvátný, jemuž je vlastní docela jiná struktura, umožňující nekonečné množství zlomů, a tedy nekonečné množství spojení s transcendentem. Viděli jsme kosmologický význam a rituální funkci střešního otvoru v různých formách obydlí. V jiných kulturách jsou tyto kosmologické významy a rituální funkce připisovány komínu (kouřovému otvoru) a části střechy, která leží nad "posvátným úhlem" a která bývá odstraňována nebo prolamována, když obyvatel dlouho bojuje se smrtí. Až budeme hovořit o homologaci Kosmos-Dům-Tělo, budeme moci ukázat, jak hluboký je význam tohoto "prolomení střechy". Pro zatím připomeňme, že nejstarší svatyně byly stavěny bez střechy anebo měly ve střeše otvor: to bylo "oko chrámu", které symbolizovalo přelom úrovní, spojení s transcendentem.

*Sakrální architektura tedy pouze přejímá a rozvíjí kosmologickou symboliku, která je přítomna již ve struktuře primitivních obydlí. A naopak, lidské obydlí následovalo chronologicky po dočasném "posvátném místě", po prostoru dočasně konsakrovaném a kosmizovaném (srv. australské Achilpy). Jinými slovy: všechny symboly a rituály týkající se chrámů, měst či domů se vposledku odvozují z prazkušnosti posvátného prostoru.*

### ***Chrám, basilika, katedrála***

Ve velkých východních civilizacích - od Mesopotamie a Egypta až po Čínu a Indii - došlo k významné proměně náboženské hodnoty Chrámu: Chrám není pouze *imago mundi*, je

zároveň pozemskou nápodobou transcendentního modelu. Židovství zdědilo toto paleorientální pojetí Chrámu jako kopie nebeského pravzoru. Tato myšlenka je patrně jednou z posledních interpretací, kterou dal náboženský člověk prazkušnosti posvátného prostoru v protikladu k prostoru profánnímu. Toto nové náboženské pojetí otevřelo perspektivy, u nichž je nutné se poněkud zastavit.

Připomeňme si podstatu problému: jestliže Chrám představuje *imago mundi*, pak proto, že Svět je jakožto dílo bohů posvátný. A však kosmologická struktura Chrámu přináší nové náboženské zhodnocení: svaté místo *par excellence*, příbytek bohů, Chrám, ustavičně znovu posvěcuje Svět, neboť ho představuje i obsahuje zároveň. Svět je nakonec ve svém celku znovu posvěcován díky Chrámu. Ať je jeho nečistota sebevětší, Svět je ustavičně očišťován svatostí svatyň.

Z tohoto ontologického rozdílu mezi *Kosmem* a jeho zposvátnělým obrazem, z rozdílu, který se prosazuje stále naléhavěji, vyplývá pak další myšlenka: že totiž svatost Chrámu je vzdálena veškeré pozemské pomíjivosti, a to proto, že architektonický plán Chrámu je dílem bohů a že se tudíž nachází u bohů, v Nebi. Transcendentní modely Chrámů se těší duchovní, neporušitelné, nebeské existenci. Božskou milostí dochází člověk oslňujících vidin těchto modelů a snaží se je potom na zemi reprodukovat. Babylónský král Gudea viděl ve snu bohyni Nidaba, která mu ukazovala tabuli, na níž byly zaznamenány příznivé hvězdy, a jeden bůh mu zjevil plán Chrámu. Sinacherib vystavěl Ninive podle "plánu stanoveného od nepaměti v uspořádání Nebe" .26) To neznamená pouze, že "nebeská geometrie" umožnila první stavby, nýbrž především, že architektonické modely, které se nacházejí na Nebi, sdílejí nebeskou posvátnost.

Pro lid Izraele byly modely svatostánku, veškerého posvát-

---

26) M.Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, s. 12.

ného náčiní i Chrámu stvořeny od věčnosti Hospodinem, který je zjevil svým vyvoleným, aby na Zemi vytvořili jejich nápodobu. Hospodin se obrací k Mojžíšovi se slovy: "Uděláte všechno přesně podle toho, co ti ukazují jako vzor svatého příbytku i vzor všeho náčiní" (Ex 25, 8-9). "Hleď, abys všechno udělal podle vzoru, který ti byl ukázán na hoře" (Ex 25, 40). Když David dává svému synu Salomounovi stavební plán Chrámu, stánku a všeho náčiní, ujišťuje, že "to vše bylo zapsáno rukou Hospodinovou, abych mohl prozíravě připravit plán veškerého díla" (1 Pa 28, 19). David tedy viděl nebeský model, který stvořil Hospodin na počátku časů. Šalomoun to prohlašuje: "Řekl jsi, abych zbudoval Chrám na tvé svaté hoře a oltář ve městě, kde přebýváš, podle podoby svatého stánku, který jsi od počátku připravil" (Mdr 9,8).

Nebeský Jeruzalém stvořil Bůh zároveň s Rájem, tedy *in aeternum*. Město Jeruzalém bylo pouze přibližnou napodobeninou transcendentního modelu: Člověk je mohl poskvřnit, avšak jeho nebeský model byl neporušitelný, neboť nebyl zapleten v čase. "Stavba, která se nyní nachází uprostřed vás, není ta, která byla zjevena ve mně, která byla připravena od času, kdy jsem se rozhodl stvořit Ráj, a kterou jsem ukázal Adamovi před jeho hříchem." (*Apokalypsa Bárukova*, II, iv, 3-7).

Křesťanská basilika a později katedrála přejímají veškerou tuto symboliku. Na jedné straně je kostel pojat jako nápodoba nebeského Jeruzaléma, a to již od křesťanského starověku, a na druhé straně tvoří repliku Ráje či nebeského světa. V povědomí křesťanstva však ještě přetrvává kosmogonická struktura posvátné budovy: je zřejmá např. na byzantském kostele. "Čtyři části vnitřku kostela symbolizují čtyři světové strany. Vnitřek chrámu je Universum. Oltář je Ráj, který leží na východě. Císařská brána oltáře se nazývá rovněž 'Brána Ráje'. Během velikonočního týdne zůstává tato brána otevřená po dobu celé bohoslužby; smysl tohoto zvyku je jasně vyloženo ve Velikonočním kánonu: Kristus vstal z hrobu a otevřel nám bránu Ráje. Západ je naopak krajinou temnot, zármutku, smr-

ti, věčných příbytků zemřelých, kteří očekávají vzkříšení těl a poslední soud. Prostředek stavby je Země. Podle koncepcí Kosmase Indikopleusta je země pravoúhlá a je ohraničena čtyřmi stěnami, které překlenuje kupole. Čtyři části vnitřku kostela symbolizují čtyři světové strany."27) Jakožto obraz Kosmu byzantský kostel ztělesňuje a zároveň posvěcuje Svět.

### *Několik závěrů*

Z tisíců příkladů, které má po ruce historik náboženství, jsme citovali jen nepatrný počet. Stačil nicméně k tomu, abychom si ukázali rozmanitost náboženské zkušenosti prostoru. Vybrali jsme tyto příklady z různých kultur a různých dob, abychom mohli představit alespoň ta nejdůležitější mytologická vyjádření a rituální scénáře, jež souvisejí se zkušeností posvátného prostoru. Náboženský člověk tuto základní zkušenost v průběhu dějin různým způsobem zhodnocoval. Stačí porovnat pojetí posvátného prostoru a tím i Kosmu, jak je můžeme zachytit u Austrálců Achilpa, s obdobnými koncepcemi Kwakiutlů, Altajců nebo Mesopotamců, abychom si uvědomili jejich rozdílnost. Nemá valného užitku zdůrazňovat tento truismus: náboženský život lidstva se odehrává v Dějinách, a tak jsou jeho výrazy nevyhnutelně podmíněny mnohostí dějinných chvil a kulturních stylů. Nás zde však nezajímá nekonečná mnohotvárnost náboženských výrazů prostoru, zajímají nás naopak jejich jednotné prvky. Neboť stačí srovnat, jak se chová nenáboženský člověk vůči prostoru, v němž žije, s tím, jak se chová člověk náboženský vůči prostoru posvátnému, abychom bez dalšího pochopili, jaký strukturální rozdíl mezi nimi je.

---

27) Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Curych, 1950, s. 119; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cos mas Indico- pleustes*, Paříž, 1962, s. 131 a passim.

Kdybychom měli shrnout výsledek předcházejících popisů, řekli bychom, že zkušenost posvátného prostoru umožňuje "založit Svět": tam, kde se v prostoru projevuje posvátné, tam *se odhaluje skutečnost*, tam Svět začíná být. Ale průlom posvátného nepromítá doprostřed beztvaré tekutosti profánního prostoru pouze pevný bod, "Střed" do "Chaosu"; vyvolává rovněž zlom úrovní, otevírá spojení mezi kosmickými rovinami (Zemí a Nebem) a umožňuje ontologický přechod z jednoho modu bytí do jiného. Právě tímto zlomem v homogenosti profánního prostoru vzniká "Střed", skrze nějž lze navázat spojení s "transcendentnem"; právě jím je v důsledku toho založen "Svět", neboť díky němu vzniká "Střed" a díky "Středu" je možná *orientatio*. Projev posvátného v prostoru má tedy kosmologickou platnost: každá prostorová hierofanie či každá konsekrace určitého prostoru se rovná "kosmogonii". Náš první závěr by se dal formulovat následovně: *Svět se dá uchopit jakožto svět, jakožto Kosmos, pouze pokud se odhaluje jako svět posvátný.*

Každý svět je dílem bohů, neboť byl buďto přímo stvořen bohy, nebo posvěcen, a tedy "kosmizován" lidmi skrze rituální reaktualizaci paradigmatického aktu Stvoření. Jinými slovy, náboženský člověk může žít jenom v posvátném světě, protože jenom takový svět participuje na bytí, *existuje skutečně*. Tato náboženská potřeba vyjadřuje neuhastitelnou ontologickou žízeň. Náboženský člověk žízni po *bytí*. Hrůza z "Chaosu", který obklopuje jeho obydlí, odpovídá jeho hrůze z nicoty. Neznámý prostor, který se rozestírá za jeho "světem", ne-kosmizovaný, protože neposvěcený prostor, pouhá beztvará rozprostraněnost, do níž zatím nebyla promítnuta žádná *orientatio*, z níž dosud nevystoupila žádná struktura, tento profánní prostor představuje pro náboženského člověka absolutní nebytí. Jestliže sem nešťastným řízením zabloudí, cítí se zbaven své "ontické" podstaty, jako kdyby se rozpouštěl v Chaosu, a nakonec umírá.

Tato ontologická žízeň se projevuje nejrůznějšími způsoby.

Tím nejnápadnějším speciálně ve vztahu k prostoru je vůle náboženského člověka zaujmout místo v srdci skutečnosti, ve Středu Světa: tam, kde Kosmos začal vznikat a rozestírat se do čtyř nebeských horizontů, tam, kde také existuje možnost spojení s bohy; zkrátka tam, kde je *nejblíže bohům*. Viděli jsme, že symbolika Středu Světa "neutváří" pouze území, mosty, chrámy a paláce, ale i to nejskromnější lidské obydlí, stan kočovného lovce, pastýřskou jurtu, domek usedlých zemědělců. Zkrátka každý náboženský člověk hledá své místo ve Středu Světa a zároveň u samého pramene absolutní skutečnosti, hned vedle "otvoru", který mu zajišťuje spojení s bohy.

Ale protože usadit se někde, obýlit určitý prostor znamená zopakovat kosmogonii, a tedy napodobit dílo bohů, představuje každé rozhodnutí "zaujmout místo" v prostoru pro náboženského člověka rozhodnutí "náboženské". Tím že na sebe vzal odpovědnost za "stvoření" Světa, který se rozhodl obývat, náboženský člověk nejenom "zkosmizoval" Chaos, nýbrž také posvětil své malé Universum, učiniv je podobné Světu bohů. Hlubokou nostalgií náboženského člověka je obývat "božský svět", mít dům podobný "příbytku bohů", takový, jak ho později znázornily chrámy a svatyně. Slovem, tato náboženská nostalgie vyjadřuje *touhu po životě v Kosmu čistém a svatém, takovém, jaký byl na počátku, když vycházel z rukou Stvořitele*.

Nalézat Kosmos stále znovu, periodicky takový, jaký byl *in principio*, v mytickém okamžiku Stvoření, to náboženskému člověku dovolí zkušenost posvátného Času.



## POSVÁTNÝ ČAS A MÝTY

### *Profánní trvání a posvátný čas*

Podobně jako prostor ani Čas není pro náboženského člověka stejnorodý a nepřetržitý. Existují intervaly posvátného Času, čas svátků (většinou svátků periodických); a existuje na druhé straně Čas profánní, běžné časové trvání, do něhož spadají činy, které nemají žádný náboženský význam. Mezi těmito dvěma druhy Času existuje samozřejmě předěl; nicméně náboženský člověk může prostřednictvím ritů bez nebezpečí "přecházet" z běžného časového trvání do posvátného Času.

Nápadný je především jeden podstatný rozdíl mezi těmito dvěma kvalitami Času: *posvátný Čas je svou povahou vratný* v tom smyslu, že je to vlastně *zpřítomněný mytický Pračas*. Každý náboženský svátek, každý liturgický Čas záleží v reaktualizaci posvátné události, která se odehrála v mytické minulosti, "na počátku". Náboženská účast na určitém svátku implikuje, že člověk vystoupí z "běžného" časového trvání a spojí se opět s mytickým Pračasem, jehož reaktualizací svátek je. Posvátný Čas je potom znovudosažitelný v nekonečném množství zpřítomnění, je nekonečně opakovatelný. Z jistého hlediska o něm lze říci, že "neplyne", že nevytváří nevratné "trvání". Je to Čas *par excellence* ontologický, "parmenidovský": vždy sám sobě rovný, neproměnný a nevyčerpávající se. V každém opakujícím se svátku nacházíme týž posvátný Čas, týž, který se projevil ve svátek předchozího roku nebo ve svátek před sto lety. Jinými slovy: ve svátek se náboženský člověk setkává vždy znovu s *prvním objevením se posvátného Času*, jak se uskutečnilo *ab origine*, in illo tempore. Neboť tento posvátný Čas, v němž se odehrává svátek, neexistoval před *gesta divum*, jež připomíná. Když bohové tvořili rozmanité skutečnosti, z nichž dnes sestává Svět, *založili zároveň*



*posvátný Čas*, protože čas soudobý se stvořením byl nutně posvěcen božskou přítomností a činností.

Náboženský člověk tak žije ve dvou druzích Času, z nichž ten důležitější, Čas posvátný, má paradoxní povahu Času kruhového, vratného a znovu dosažitelného, jakési věčné mytické přítomnosti, do níž se náboženský člověk periodicky navrácí prostřednictvím ritů. Toto chování ve vztahu k Času dostatečně odlišuje člověka náboženského od nenáboženského: náboženský člověk odmítá žít pouze v tom, čemu moderně říkáme "dějinná přítomnost"; snaží se vejít znovu ve styk s posvátným Časem, který lze v jistých ohledech připodobnit "Věčnosti".

Obtížnější by bylo vystihnout několika málo slovy, čím je Čas pro nenáboženského člověka moderních společností. Nehodláme tu pojednávat o moderních filosofiích Času ani o pojmech, jichž pro své výzkumy užívá moderní věda. Naším cílem není srovnávat systémy nebo filosofie, ale různé způsoby existenciálního chování. Nuže, pokud jde o nenáboženského člověka, lze konstatovat, že i on zná jistou přetržitost a nesourodost Času. I pro něho existuje vedle spíše jednotvárného času práce čas radovánek a podívané, "čas sváteční". On žije podle rozmanitých časových rytmů a zná časy s rozmanitou intenzitou: když poslouchá svoji oblíbenou hudbu nebo když je zamilovaný a čeká na milovanou osobu nebo se s ní setkává, zakouší očividně jiný časový rytmus, než když pracuje nebo když se nudí.

Nicméně ve srovnání s náboženským člověkem tu existuje jeden podstatný rozdíl: náboženský člověk zná "posvátné" intervaly, které se nepodílejí na časovém trvání, jež jim předchází a jež po nich zase následuje, a které mají docela jinou strukturu a jiný "původ": je to Pračas, který je posvěcen bohy a který má schopnost být zpřítomněn prostřednictvím svátku. Pro nenáboženského člověka je tato nadlidská kvalita liturgického času nedostupná. Pro nenáboženského člověka nemůže mít Čas ani žádný zlom, ani žádné "tajemství": tvoří totiž

nejhlubší existenciální dimenzi člověka, je spjat s jeho vlastní existencí, má tedy počátek a konec, jímž je smrt, zánik jeho existence. Ať je bohatství existence sebevětší. Ať je množství časových rytmů, jež zakouší, i jejich rozmanitá intenzita sebevětší, nenáboženský člověk ví, že se jedná vždy o lidskou zkušenost, do níž se žádná božská přítomnost nemůže vklínit.

V očích náboženského člověka může být naopak profánní časové trvání prostřednictvím ritů periodicky "zastavováno"; může se do něj vklínit Čas posvátný, ne-historický (v tom smyslu, že nenáleží k historické přítomnosti). Podobně jako kostel představuje zlom úrovně v profánním prostoru moderního města, znamená bohoslužba, odehrávající se ve svém vymezeném okrsku, zlom v profánním časovém trvání: zde již není přítomen aktuální historický Čas, čas, který je prožíván např. v sousedních ulicích a domech, nýbrž Čas, v němž se odehrával život Ježíše Krista, Čas posvěcený jeho kázáním, jeho utrpením, jeho smrtí a jeho zmrtvýchvstáním. Upřesněme nicméně, že tento příklad neosvětluje celý rozdíl mezi Časem profánním a Časem posvátným; křesťanství totiž ve srovnání s jinými náboženstvími přineslo ve zkušenosti a v pojmu liturgického Času určité novum, a to tím, že trvá na historicitě osoby Krista. Pro věřícího se liturgie odehrává v *historickém Čase posvěceném vtělením Božího Syna*. Posvátný Čas, periodicky reaktualizovaný v přeslkřesťanských náboženstvích (především archaických), je *Čas mytický*, je to pračas, neidentifikovatelný s historickou minulostí, *Čas původní* v tom smyslu, že se objevil "najednou", že ho nepředcházela žádný jiný Čas, protože žádný jiný Čas nemohl existovat *předtím, než se objevila skutečnost, kterou vypráví mýtus*.

Toto archaické pojetí mytického Času nás zajímá především. Uvidíme později, čím se od něho odlišují židovství a křesťanství.

## *Templum-tempus*

Začneme několika fakty, která mají tu výhodu, že nám ihned odhalí chování náboženského člověka ve vztahu k Času. Nejprve předběžnou poznámku, která není bez důležitosti: v řadě jazyků domorodého obyvatelstva Severní Ameriky je termínu "Svět" (= Kosmos) užíváno také ve smyslu "Rok". Lokutové říkají: "minul svět", když chtějí vyjádřit, že "uplynul jeden rok". U luků se "Rok" označuje slovy "Země" nebo "Svět". Říkají, podobně jako lokutové, "minula země", když uplynul rok. Slovník odhaluje náboženskou souvislost mezi Světem a kosmickým Časem. Kosmos je chápán jako živoucí jednota, která se rodí, rozvíjí a umírá posledního dne v Roce, aby se znovu narodila na Nový rok. Uvidíme, že toto *znovuzrození je zrození*, že se Kosmos každoročně rodí znovu, protože každého Nového roku Čas začíná *ab initio*.

Souvislost mezi Kosmem a Časem má náboženskou povahu: Kosmos lze připodobnit kosmickému Času ("Rok"), protože jeden i druhý jsou posvátné skutečnosti, božské výtvořiny. U některých severoamerických domorodců je tato kosmickočasová souvislost patrná na samotné struktuře posvátných budov. Protože Chrám představuje obraz Světa, zahrnuje také časovou symboliku. Vidíme to např. u Algonkinů nebo u Siuxů. Jejich posvátná chýše, která představuje, jak jsme viděli, Universum, symbolizuje zároveň čas Roku. Protože Rok je pojat jako běh čtyřmi hlavními směry, symbolizovanými čtyřmi okny a čtyřmi vchody posvátné chýše. Oakotové říkají: "Rok je kruh okolo Světa", tj. okolo jejich posvátné chýše, která je *imago mundi*.<sup>1)</sup>

V Indii nacházíme ještě názornější příklad. Viděli jsme, že vztyčení oltáře se rovná zopakování kosmogonie. Nuže, příslušné texty dodávají, že "oltář ohně je Rok", a vysvětlují jeho

---

1) Wemer Miiller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, s. 133.

časový symbolismus v tomto smyslu: 360 cihel ohrady odpovídá 360 nocím v roce a 360 cihel *jadžusmatí* odpovídá 360 dnům (*Šatapathabráhmana*, X, 5, iv, 10; a j.). Jinými slovy, při každé stavbě oltáře ohně je nejenom znovu tvořen Svět, ale "budeje" se také Rok; *Čas se rodí znovu, tím že je tvořen znovu*. Na druhé straně je Čas připodobňován Pradžápatímu, kosmickému bohu; to znamená, že s každým novým oltářem je znovuoživován Pradžápatí, a tedy upevňována svatost Světa. Zde se nejedná o profánní Čas, o pouhé časové trvání, nýbrž o posvěcování kosmického Času. Vztyčením oltáře ohně sleduje náboženský člověk posvěcení Světa, tedy jeho začlenění do posvátného Času.

Obdobná časová symbolika tvoří součást symboliky jeruzalémského Chrámu. Podle Josefa Flavia (*Ant.Jud.*, III, vii, 7) označovalo dvanáct chlebů, jež se nacházely na stole, dvanáct měsíců Roku a sedmdesátiramenný svícen představoval dekany (tj. zodiakální rozdělení sedmi planet na desetiny). Chrám byl *imago mundi* : protože se nacházel ve "Středu Světa", v Jeruzalémě, posvěcoval nejenom celý Kosmos, ale také "život" Kosmu, tj. Čas.

Je zásluhou Hermanna Usenera, že jako první vysvětlil etymologickou příbuznost mezi slovy *templum* a *tempus*. Vyložil tyto dva termíny pomocí pojmu protínání (*Schneidung, Kreuzung*).<sup>2)</sup> Pozdější bádání tento objev upřesnilo: "*Templum* označuje prostorový, *tempus* časový aspekt pohybu horizontu v prostoru a v čase." <sup>3)</sup>

Hluboký smysl všech těchto fakt je patrně tento: pro náboženského člověka archaických kultur *se Svět každoročně obnovuje*; jinými slovy, *Svět každoročně znovu nachází svoji Původní "svatost"*, která mu byla vlastní, když vyšel z rukou Stvořitele. Tento symbolismus je zřetelně naznačen v archi-

---

2) H.Usener, *Götternamen*, 2. vyd., Bonn, 1920, s. 191 n.

3) Werner Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlín, 1938, s. 39; srv. též ss. 33 n.

tektonické struktury svatyní. Protože Chrám je zároveň svatým místem *par excellence* a obrazem Světa, posvěcuje celý Kosmos a posvěcuje právě tak i život Kosmu. Nuže, tento život Kosmu měl v očích archaických kultur podobu kruhové dráhy, která byla ztotožňována s Rokem. Rok byl uzavřený kruh: měl počátek a konec, ale měl také tu zvláštnost, že se mohl "rodit znovu" v podobě Nového roku. S každým Novým rokem se rodil "nový", "čistý" a "svatý" - protože ještě neopotřebovaný - Čas.

Ale Čas se rodil znovu, začínal znovu, protože každého Nového roku byl znovu tvořen Svět. V minulé kapitole jsme hovořili o značném významu kosmogonického mýtu jakožto exemplárního modelu veškerého tvoření a stavění. Dodejme, že kosmogonie zahrnuje rovněž stvoření Času. Ba ještě více: jako je kosmogonie archetypem veškerého "tvoření", je kosmický Čas, jemuž dává kosmogonie vzniknout, exemplárním modelem všech ostatních časů, tj. specifických Časů rozmanitých kategorií jsoucen. Abychom to vysvětlili: pro náboženského člověka archaických kultur začíná každé tvoření, každá existence v Čase: *dokud určitá věc neexistovala, nemohl existovat ani její vlastní čas*. Dokud se Kosmos nezrodil, neexistoval kosmický čas. Dokud nebyl stvořen určitý rostlinný druh, neexistoval ani čas, který mu nyní dává růst, nést plody, odumírat. Právě z tohoto důvodu si náboženský člověk představuje, že celé stvoření bylo *na počátku Času, in principio*. Čas vzniká s objevením se určité nové kategorie jsoucen. Proto hraje tak významnou roli mýtus: neboť mýtus, jak ukážeme později, odhaluje, jak ta a ta skutečnost vznikla.

### ***Každoroční opakování kosmogonie***

Kosmický mýtus vypráví, jak vznikl Kosmos. V Babylóně byla v průběhu svátku *akitu*, který se konal v posledních dnech starého a v prvních dnech nového roku, recitována "Báseň

o Stvoření", *enuma eliš*. Prostřednictvím rituální recitace se zpřítomňoval boj mezi Mardukem a mořskou obludou Tiámat, k němuž došlo *ab origine* a který konečným vítězstvím boha učinil přítrž Chaosu. Z rozsekaného těla Tiámat stvořil Marduk svět a z krve boha Kingu, hlavního spojence Tiámat, stvořil člověka. O tom, že tato upomínka na Stvoření byla skutečnou *reaktualizací* kosmogonického aktu, svědčí jak rituály, tak formule pronášené během slavnosti.

Skutečně, souboj mezi Tiámat a Mardukem byl napodobován bojem mezi dvěma skupinami postav. Obdobný ceremoniál, stále v rámci dramatického scénáře Nového Roku, nacházíme rovněž u Chetitů, u Egyptů a v Rás-eš-Šamra. Boj mezi dvěma skupinami postav *opakoval přechod od Chaosu ke Kosmu*, aktualizoval kosmogonii. Mytická událost se stávala opět *přítomnou*. "Kéž stále poráží Tiámat a zkracuje její dny!" volal obřadník. Souboj, vítězství Stvoření nastávaly *právě nyní, hic et nunc*.

Protože Nový Rok je reaktualizací kosmogonie, znamená to, že *Čas je uchopen znovu na svém počátku*, tj. že je znovu nastolen Pračas, "čistý" Čas, ten, který existoval v okamžiku Stvoření. Právě z toho důvodu se přistupuje k "očišťování" a k vyhánění hříchů, zlých duchů nebo prostě obětního kozla. Neboť zde nejde jenom o skutečné zastavení určitého časového intervalu a o začátek intervalu jiného (jak si to představuje např. moderní člověk), ale také o zrušení minulého roku a uplynulého času. To je také smyslem rituálních očíst: *spálení*, anulování hříchů a chyb jednotlivce i společenství v jeho celku, nejenom pouhé "očištění".

Nauróz - perský Nový Rok - zpřítomňuje den, kdy došlo ke stvoření Světa a člověka. Právě v den Naurózu se uskutečňovala "obnova Stvoření", jak se vyjádřil arabský historik Albíruní. Král prohlašoval: "Hle, nový den nového měsíce nového roku: je třeba obnovit, co čas opotřeboval." Čas opotřeboval lidskou bytost, společnost, Kosmos, a tento Čas ničitel byl Čas profánní, trvání ve vlastním smyslu: bylo třeba jej

zrušit a sjednotit se znovu s mytickým okamžikem, v němž se Svět zrodil, zaplaven časem "čistým", "silným" a posvátným. Zrušení profánního Času se dalo prostřednictvím rituů, které znamenaly jakýsi "konec světa". Vyhasnutí ohňů, návrat duší zemřelých, zrušení společenských přehrad typu saturnálií, erotická nevázanost, orgie atd. symbolizovaly návrat Kosmu do Chaosu. Poslední den v roce se Universum rozpouštělo v Pravodách. Mořská obluda Tiámat, symbol temnot, amorfности, ne-vyjeveného, znovu ožívala a stávala se opět hrozbou. Svět, který existoval po celý rok, skutečně mizel. Protože Tiámat byla znovu zde, byl Kosmos anulován a Marduk byl nucen stvořit ho znovu, poté co znovu přemohl Tiámat.<sup>4)</sup>

Význam tohoto periodického návratu světa do chaotického stavu byl následující: všechny "hříchy" roku, všechno, co Čas poskvrnil a opotřeboval, bylo zničeno ve fyzickém smyslu slova. Člověk, který symbolicky participoval na zničení a znovustvoření světa, byl rovněž stvořen znovu; rodil se znovu, protože začínal novou existenci. S každým Novým Rokem se člověk cítil svobodnější a čistší, protože se osvobodil od břemene svých chyb a svých hříchů. Sjednotil se znovu s bájným Časem Stvoření, tedy s Časem posvátným a "silným"; posvátným, protože proměněným přítomností bohů; "silným", protože to byl Čas vlastní nejgigantičtějšímu tvoření, jaké se kdy uskutečnilo: stvoření Světa. Člověk se symbolicky stával současníkem kosmogonie, účastnil se stvoření Světa. Na starověkém Blízkém východě se tohoto stvoření účastnil dokonce aktivně (srv. dvě antagonistické skupiny představující Boha a mořskou Obludu).

Není těžké pochopit, proč náboženského člověka nepřestávala vzpomínka na onen vzácný Čas navštěvovat a proč se periodicky snažil znovu jej dosáhnout: protože tehdy, *in illo tempore*, projevíli bohové maximum své moci.

*Kosmogonie*

---

4) K rituálům Nového Roku srv. M.Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, s. 38 n.

*byla vrcholným božským projevem, exemplárním gestem síly, nadbytku a tvořivosti. Náboženský člověk prahne po skutečnosti. Všemi prostředky se snaží usídlit se u pramene prvotní skutečnosti, kdy svět byl in statu nascendi.*

### ***Regenerace prostřednictvím návratu k původnímu Času***

To vše si zaslouží rozvedení, ale pro tuto chvíli je důležité povšimnout si dvou bodů: 1) prostřednictvím každoročního opakování kosmogonie se Čas regeneroval, začínal znovu jakožto Čas posvátný, neboť spadl v jedno s *illud tempus*, kdy Svět poprvé vznikl; 2) člověk, který rituálně participoval na "konci Světa" a na jeho "znovustvoření", se stával současníkem "onoho času"; to znamená, že se rodil znovu, že začínal svou existenci znovu s *nedotčenou* zásobou životních sil, takovou, jakou měl v okamžiku narození.

Tyto skutečnosti jsou důležité: odhalují nám tajemství chování náboženského člověka ve vztahu k Času. Protože posvátný a silný Čas je *Časem původu*, zázračným okamžikem, kdy byla stvořena skutečnost, kdy se poprvé plně projevila, člověk se bude snažit tohoto původního Času periodicky znovu dosahovat. Tato rituální reaktualizace "onoho času" první epifanie skutečnosti stojí v základu všech posvátných kalendářů: svátek není "připomínkou" určité mytické (a tedy náboženské) události, ale jeho *reaktualizací*.

*Čas Původu par excellence* je Časem kosmogonie, okamžikem, kdy se objevila nejrozsáhlejší skutečnost, Svět. Právě z tohoto důvodu, jak jsme viděli v předchozí kapitole, kosmogonie slouží jako exemplární vzor při každém "tvoření", při každém druhu "dělání". Z téhož důvodu slouží *kosmogonický Čas* jako model všech *posvátných Časů*: neboť je-li posvátný Čas časem, kdy se projevovali a kdy tvořili bohové, je nabíledni, že nejúplnějším božským projevem a nejjigantičtějším božským výtvořem je Stvoření Světa.



Náboženský člověk tedy reaktualizuje kosmogonii nejenom pokaždé, když něco "tvoří" (svůj "vlastní svět" - osídlené území - či obec, dům atd.), ale také, když chce zajistit šťastné panování novému Vládcovi nebo když je třeba zachránit ohroženou úrodu nebo vést s úspěchem válku, podniknout námořní výpravu atd. Ale zvláštní roli hraje rituální recitace kosmogonického mýtu především při léčení, kdy jde o *to* dosáhnout *regenerace* lidské bytosti. Na Fidži se slavnost nastolení nového vladaře jmenuje "Stvoření Světa" a týž ceremoniál je opakován na záchranu ohrožené úrody. Snad s nejširší rituální aplikací kosmogonického mýtu se setkáváme v Polynésii. Slova, která Jo pronesl *in illo tempore*, aby stvořil Svět, se stala rituálními formulami. Lidé je opakují při nejrůznějších příležitostech: aby oplodnili neplodné lůno, aby léčili (jak nemoci těla, tak nemoci ducha), aby se připravili na válku, ale také v hodině smrti nebo na podpoření básnické inspirace.<sup>5)</sup>

Kosmogonický mýtus tak Polynésanům slouží jako archetypický model pro veškeré "tvoření", ať se odehrává na jakékoli rovině: biologické, psychologické či duchovní. Ale protože rituální recitace kosmogonického mýtu implikuje reaktualizaci této prvotní události, plyne z toho, že ten, za koho je kosmogonický mýtus recitován, je magicky promítnut na "počátek Světa", stává se současníkem kosmogonie. Je to pro něho návrat do původního Času; terapeutickým cílem tohoto návratu je, aby takový člověk začal novou existenci, aby se znovu (symbolicky) narodil. Zdá se, že koncepce, na níž tyto léčitelské rity spočívají, je následující: Život nemůže být opraven, může být pouze znovu stvořen symbolickým zopakováním kosmogonie, neboť kosmogonie je exemplárním modelem veškerého tvoření.

Ještě lépe chápeme regenerační funkci návratu k původní-

---

5) Srv. bibliografické odkazy v Eliade, *Traité d'histoire des religions*, ss. 351 n.; týž, *Aspects du Mythe*. Gallimard. 1963. ss. 44 n.

mu Času, když zkoumáme blíže archaickou terapeutiku, jako je např. terapeutiku Na-khiů, tibetsko-barmského obyvatelstva na jihozápadě Číny (provincie Jün-nan). Ozdravný rituál záleží ve slavnostní recitaci mýtu o Stvoření Světa, po němž následují mýty o původu nemocí (vyvolaných hněvem Hadů) a o tom, jak se objevil první šaman-léčitel, který lidem přinesl nezbytné léky. Téměř všechny rituály evokují *počátky*, mytický Čas, kdy S vět ještě neexistoval: "Na počátku, v čase, kdy se nebe, slunce, měsíc, hvězdy, planety a země ještě neobjevily, když se ještě nic neobjevilo... atd." Následuje kosmogonie a objevení se hadů: "V čase, kdy se objevilo nebe, kdy se rozestřely slunce, měsíc, hvězdy, planety a země; když se objevily hory, údolí, stromy a skály, tehdy se objevily Nágové a draci... atd." Pak následuje vyprávění o narození prvního léčitele a objevení se léků. A rituál dodává: "Je třeba vyprávět o původu léku, jinak o něm nelze mluvit."<sup>6)</sup>

V souvislosti s těmito magickými zpěvy určenými k léčení je třeba zdůraznit, že *mýtus o původu léků* je vždycky začleněn do *kosmogonického mýtu*. V primitivních a tradičních terapeutických praktikách se lék stává účinný pouze tehdy, když je před nemocným rituálně připomenut jeho původ. Velké množství zaříkadel z Blízkého východu a z Evropy obsahuje vyprávění o původu nemoci či zlého ducha, který ji vyvolal, a evokuje mytický okamžik, kdy určité božstvo nebo nějaký světec poprvé zkrotil toto zlo<sup>7)</sup> Terapeutická účinnost zaříkání spočívá ve skutečnosti, že její rituální recitace reaktualizuje mytický Čas "počátku", a to jak počátku Světa tak počátku nemoci a jejího léčení.

---

6) J.F.Rock, *The Na-khi Naga Cult and related Ceremonies*, Řím, 1952, sv. I, ss. 108,197,279 n.

7) Srv. Mýtus o věčném návratu, ss. 65 n.; *Aspects du Mythe*, ss. 42-43.

## "Sváteční" Čas a struktura svátků

Čas počátku určité skutečnosti, tj. čas založený její prvotní manifestací, má exemplární hodnotu a funkci; z toho důvodu se jej člověk snaží periodicky reaktualizovat prostřednictvím ritů, jež jsou k tomu uzpůsobeny. "První projevení" dané skutečnosti se však rovná jejímu *stvoření* božskými či polobožskými Bytostmi: nalézt znovu Čas původu proto znamená zopakovat rituálně tvůrčí čin bohů. Periodická reaktualizace tvůrčích činů, vykonaných božskými Bytostmi *in illo tempore*, vytváří posvátný kalendář, soubor svátků. Svátek se odehrává vždy v původním a posvátném Čase, který odlišuje lidské chování během slavnosti od chování před a po ní. V mnoha případech se člověk *během* svátku věnuje tímž činností jako v údobích nesvátečních, ale náboženský člověk věří, že tehdy žije v *jiném čase*, že se mu podařilo znovu nalézt mytické *illud tempus*.

Během každoročních totemických slavností typu *intišiuma* opakují Australci Arunta pouť, kterou vykonal mytický Předek jejich kmene v době *alčeringa* (dosl. "Čas snu"). Zastavují se na nesčetných místech, na nichž se zastavil Předek, a opakují táž gesta, která on učinil *in illo tempore*. Během celé této ceremonie se postí, nenosí zbraně a zdržují se veškerého styku se ženami nebo se členy jiných kmenů. Jsou naprosto ponořeni do "Času snu" .8)

Svátky slavené každoročně na ostrově Tikopia v Polynésii opakují "díla bohů", činy, jimiž v mytických Dobách bohové zformovali Svět do podoby, již má dnes.9) "Sváteční" Čas, v němž domorodci žijí během slavností, se vyznačuje jistými zákazy (*tabu*): dosti hluku, her, tance. Přechod z profánního Času do Času posvátného je naznačen rituálním rozlomením

---

8) F.J.Gillen, *The native Tribues of Central Australia*, 2. vyd. Londýn, 1938, s. 170 n.

9) Srv. Raymond Firth, *The Work of Gods in Tikopia*, I, Londýn, 1940.

kousku dřeva vedví. Četné ceremonie, z nichž se sestávají periodické svátky a které, opakujeme, nejsou ničím jiným než reiterací exemplárních božských činů, se *zdánlivě* neodlišují od normálních činností: jde o rituální opravy loděk, o rity týkající se pěstování výživných rostlin (yam, taro atd.), o opravu svatyň. Ale ve skutečnosti se tyto činnosti liší od těchž prací vykonávaných v běžném čase tím, že se týkají pouze *několika předmětů*, jež představují jakési archetypy svých příslušných tříd, a ovšem také tím, že ceremonie se odehrávají v atmosféře prosycené posvátnem. Skutečně, domorodci je vykonávají s vědomím, že do nejjemnějších podrobností znovu provádějí exemplární činy bohů, jak byly vykonány *in illo tempore*.

Tak se náboženský člověk stává periodicky současníkem bohů, nakolik reaktualizuje Pračas, v němž se uskutečnily božské činy. Na úrovni primitivních civilizací má vše, co člověk dělá, svůj nadlidský model; i mimo "sváteční" Čas napodobují jeho gesta exemplární modely stanovené bohy a mytickými Předky. Ale tomuto napodobování hrozí, že bude stále méně přesné; hrozí, že model bude znetvořen nebo dokonce zapomenut. Periodické reaktualizace božských činů, náboženské svátky, jsou zde proto, aby si při nich lidé znovu osvojili posvátnost modelů. Rituální spravování lodí či rituální pěstění yamu se již nepodobají obdobným úkonům, provozovaným mimo posvátná údobí. Jsou přesnější, bližší božským modelům, a na druhé straně jsou *rituální*: jejich intence je náboženská. Domorodci se nevěnují ceremoniální opravě loďky proto, že by bylo třeba ji opravit, ale proto, že v mytické době bohové lidem ukázali, jak se opravují loďky. Zde se již nejedná o empirický čin, nýbrž o náboženský úkon, o *imitatio dei*. Předmět správký již není jedním z mnoha předmětů, jež tvoří třídu "loděk"; je to mytický archetyp: *sama loďka, s níž pracovali bohové "in illo tempore"*. Čas, v němž se rituální oprava lodí uskutečňuje, se tudíž stýká s Pračasem: je to též Čas, v němž konali bohové.

Jistě, všechny typy periodických svátků nelze převést na příklad, který jsme právě zkoumali. Nás tu však nezajímá morfologie svátku, ale struktura posvátného Času, aktualizovaného svátku. Nuže, o posvátném Čase můžeme říci, že je stále týž, že je "sledem věčnosti" (Hubert a Mauss). Ať je náboženský svátek sebekomplexnější, jde vždycky o posvátnou událost, ke které došlo *ab origine* a která je rituálně zpřítomněna. Účastníci se stávají současníky mytické události. Jinými slovy: vystupují ze svého historického času - tj. z Času, konstituovaného souhrnem profánních, osobních a mezilidských okamžiků - a vstupují do Pračasu, který je stále týž, který náleží Věčnosti. Náboženský člověk dosahuje periodicky mytického a posvátného Času, nalézá znovu *Čas Původu*, Čas, který "neplyne", protože neparticipuje na profánním časovém trvání, Čas, který je konstituován vždy znovu a znovu dosažitelnou *věčnou přítomností*.

Náboženský člověk cítí potřebu vnořit se periodicky do tohoto posvátného a nezničitelného Času. Pro něho je to právě posvátný Čas, jímž je umožněn onen druhý, běžný čas, profánní trvání, v němž se odehrává celá lidská existence. *Věčná přítomnost* mytické události umožňuje profánní *trvání* událostí historických. Abychom uvedli jen jediný příklad: božská hierogamie, která se uskutečnila *in illo tempore*, umožnila lidské sexuální spojení. Spojení mezi bohem a bohyní se odehrává v nečasovém okamžiku, ve věčné přítomnosti; sexuální spojení mezi lidmi, nejsou-li rituální, se odehrávají uprostřed trvání, profánního času. Posvátný, mytický Čas zakládá rovněž Čas existenciální, historický, neboť je jeho exemplárním modelem. Zkrátka, všechno vzniklo díky božským nebo polobožským bytostem. "Původ" skutečností i Života samého je náboženský. Yam lze "běžně" pěstovat a požívat proto, že je periodicky - pěstován a požíván rituálně. A tyto rituály lze vykonávat proto, že je *in illo tempore* zjevili bohové, když stvořili člověka a yam a když lidem ukázali, jak je třeba pěstovat a jak je třeba požívat tuto jedlou rostlinu.

Ve svátek náboženský člověk v plnosti znovunalézá posvátný rozměr Života, zakouší svatost lidské existence jakožto božského stvoření. Po zbytek času je stále vystaven nebezpečí, že zapomene na to nejpodstatnější: že existence není "dána" tím, co moderní lidé nazývají "Příroda", nýbrž že je tvorem *Jiných*, bohů či polobožských bytostí. Naopak svátky obnovují posvátný rozměr existence, ukazující vždy znovu, jak bohové či mytičtí Předkové stvořili člověka a jak ho naučili rozličnému společenskému chování a praktickým pracím.

Toto periodické "vystupování" z historického Času a zejména jeho důsledky pro existenci náboženského člověka v jejím celku se mohou z jistého hlediska jevit jako odmítnutí tvůrčí svobody. Jde, stručně řečeno, o věčný návrat *in illo tempore*, do minulosti, která je "mytická" a na níž není nic historického. Bylo by možné vyvodit z toho závěr, že toto věčné opakování exemplárních gest zjevených bohy *ab origine* stojí v protikladu k jakémukoli lidskému pokroku a paralyzuje jakoukoli tvůrčí spontaneitu. Tento závěr je částečně oprávněný. Ale pouze částečně, protože náboženský člověk, ani ten "nejprimitivnější", principiálně neodmítá "pokrok": přijímá ho, ale tak, že mu připisuje božský původ a božské rozměry. Všechno to, o čem se nám z moderního hlediska zdá, že zaznamenalo "pokroky" (ať už jakékoli povahy: společenské, kulturní, technické) ve srovnání s předchozí situací, bylo v rozmanitých primitivních společnostech v průběhu jejich dějin přijímáno jako nová božská zjevení. Ponechme však pro zatím stranou tento aspekt problému. Důležité pro nás v tomto okamžiku je, abychom porozuměli náboženskému významu tohoto opakování božských gest. Zdá se zjevné, že cítí-li náboženský člověk potřebu opakovat donekonečna táž exemplární gesta, *pak proto, že touží a že se snaží žít v bezprostřední blízkosti bohů.*

## *Stávat se periodicky současníkem bohů*

Když jsme v minulé kapitole zkoumali kosmologický symbolismus měst, chrámů a domů, ukázali jsme, že souvisí s myšlenkou "Středu Světa". Zdá se, že náboženská zkušenost, kterou symbolismus Středu implikuje, je následující: člověk touží zaujmout místo v prostoru, který je "otevřen směrem vzhůru, který je ve spojení s božským světem". Stručně řečeno, žít poblíž "Středu Světa" znamená žít co nejbližší bohů.

Touž touhu přiblížit se bohům objevujeme, když analyzujeme význam náboženských svátků. Spojit se opět s posvátným Časem původu znamená stát se "současníkem bohů", tedy žít v jejich přítomnosti, třebaže je tato přítomnost tajuplná v tom smyslu, že není vždy patrná. Intencionalita, kterou lze dešifrovat ve zkušenosti posvátného Prostoru a posvátného Času, odhaluje touhu sjednotit se s prvotní situací, kdy bohové a mytičtí Předkové byli *přítomní*, kdy tvořili Svět anebo ho pořádali či odhalovali lidem základy civilizace. Tato "prvotní situace" není historického řádu, není chronologicky vypočitatelná; jde o mytickou předchůdnost, o Čas "původu", o to, co se stalo "na počátku", *in principio*.

Nuže, "na počátku" se stalo toto: božské či polobožské Bytosti vyvíjely svoji aktivitu na Zemi. Nostalgie po "původu" je tedy náboženská nostalgie. Člověk touží znovu nalézt činnou přítomnost bohů, touží žít také v čerstvém, čistém a "silném" Světě, takovém, jaký vyšel z rukou Stvořitele. Tato nostalgie po *dokonalosti počátků* vysvětluje z velké části periodický návrat *in illo tempore*. Křesťanským slovníkem vyjádřeno, jde o "nostalgiu po Ráji", třebaže náboženský a ideologický kontext je na úrovni primitivních kultur docela jiný než v židovskokřesťanské tradici. Ale mytický Čas, jež se náboženský člověk snaží periodicky reaktualizovat, je Čas posvěcený božskou přítomností a lze říci, že touha žít v *božské přítomnosti* a v *dokonalém* (protože právě narozeném) *světě* odpovídá nostalgii po rajske situaci.

Jak jsme poznamenali výše, tato touha náboženského člověka vracet se periodicky *nazpět*, jeho snaha začlenit se zpět do mytické situace, té, která byla *na počátku*, se může modernímu člověku jevit nesnesitelná a ponižující. Taková nostalgie vede s osudovou nutností k ustavičnému opakování omezeného počtu gest a způsobů chování. Do jisté míry lze dokonce říci, že náboženský člověk, zejména člověk "primitivních" společností, je *par excellence* paralyzován mýtem věčného návratu. Moderní psycholog by byl v pokušení odhalit v takovém chování úzkost před rizikem novosti, odmítnutí převzít odpovědnost za autentickou a dějinnou existenci, nostalgii po situaci "rajské", právě protože zárodečné, nedostatečně vydělené z Přírody.

Tento problém je příliš složitý, než abychom jej zde mohli řešit. Přesahuje ostatně náš záměr, neboť zahrnuje problém protikladu mezi člověkem moderním a předmoderním. Poznamenejme nicméně, že by byl omyl domnívat se, že náboženský člověk primitivních společností odmítá přijmout odpovědnost za autentickou existenci. Naopak, viděli jsme a ještě se k tomu vrátíme, že na sebe odvážně bere nesmírně velké odpovědnosti: např. spolupracovat při stvoření Kosmu, vytvořit svůj vlastní svět, zajistit život rostlin a zvířat atd. Jedná se však o jiný druh odpovědností, než jaké se nám zdají jedině autentické a platné. Jde o *odpovědnost na kosmické rovině*, narozdíl od odpovědností mravního, společenského či dějinného řádu, jež jedině jsou známy v moderních civilizacích. V perspektivě profánní existence člověk neuznává jiné odpovědnosti než vůči sobě samému a vůči společnosti. Universeum pro něho netvoří ve vlastním slova smyslu Kosmos, živoucí a členitou jednotu; je to čistě a pouze souhrn materiálních zásob a fyzických energií planety a je velikou starostí moderního člověka, aby neobratným způsobem nevyčerpal ekonomické zdroje zeměkoule. Ale "primitiv" se existenciálně staví vždycky do kosmického kontextu. Jeho osobní zkušenost nepostrádá ani autenticity, ani hloubky, ale protože se



vyjadřuje jazykem, kterému dobře nerozumíme, zdá se modernímu člověku neautentická a dětinská.

Ale abychom se vrátili k našemu bezprostřednímu tématu: nejsme oprávněni interpretovat periodický návrat do posvátného Času původu jako odmítnutí skutečného světa a únik do světa snů a fantasmie. Naopak, i zde se projevuje *ontologická obsese*, tato bytostná charakteristika člověka primitivních a archaických společností. Neboť, stručně řečeno, toužit po znovu začlenění do *původního Času* znamená toužit právě tak po znovunalezení *přítomnosti bohů*, jako po opětovném dosažení *silného, čerstvého a čistého Světa*, jaký byl *in illo tempore*. Je to zároveň žízeň po *posvátném* a nostalgie po *Bytí*. Na existenciální rovině je tato zkušenost vyjádřena jistotou, že život lze periodicky začínat znovu s maximem "šancí". Jde tu totiž nejenom o optimistickou vizi existence, ale také o naprosté přilnutí k *Bytí*. Náboženský člověk prohlašuje veškerým svým chováním, že věří pouze v *Bytí* a že jeho participace na *Bytí* je garantována prvotním zjevením, jehož je správcem. Souhrn prvotních zjevení je tvořen jeho mýty.

### *Mýtus = exemplární Model*

Mýtus vypráví posvátnou historii, tj. prvotní událost, která se odehrála na počátku Času, *ab initio*.<sup>(10)</sup> Ale vyprávět posvátnou historii znamená totéž jako zjevovat tajemství, neboť osoby mýtu nejsou lidské bytosti: jsou to bohové nebo civilizační Hrdinové, a jejich *gesta* proto představují tajemství: člověk by je nemohl poznat, kdyby mu bývala nebyla zjevena. Mýtus je tedy historie toho, co se stalo *in illo tempore*, vyprávění o tom, co bohové nebo božské bytosti udělali na počátku Času. "Vy-

---

10) Na následujících stránkách přejímáme delší pasáže z našich knih *Mýtus o věčném návratu* a *Aspekty mýtu*.

povědět" mýtus znamená prohlásit, co se stalo *ab origine*. Jakmile je mýtus jednou "vysloven", tj. zjeven, stává se apodiktickou pravdou: zakládá absolutní pravdu. "Je tomu tak, protože je řečeno, že je tomu tak," prohlašují Eskymáci Necilikové, aby ukázali, že jejich posvátná historie a jejich náboženské tradice mají náležitý základ. Mýtus vyhlašuje, že se objevila nová kosmická "situace" nebo prvotní událost. Je to tedy vždycky vyprávění o nějakém "stvoření": vypráví se, jak bylo cosi vykonáno, jak cosi začalo být. Tak mýtus souvisí s ontologií: mluví pouze o *skutečnostech*, o tom, co se *skutečně* stalo, co se plně projevilo.

Jde zjevně o skutečnosti posvátné, protože *posvátné* je *skutečné par excellence*. Nic z toho, co patří do oblasti profánního, neparticipuje na Bytí, protože profánní nebylo ontologicky založeno mýtem, nemá exemplární model. Jak uvidíme níže, zemědělská práce je ritus zjevený bohy nebo civilizačními Hrdiny. Představuje proto činnost, která je zároveň *skutečná* a *významná*. Srovnejme ji se zemědělskou prací v desakralizované společnosti: zde se stala profánní činností, kterou ospravedlňuje pouze hospodářský výnos. Člověk orá půdu, aby z ní těžil, jde mu o potravu a o zisk. Vyprázdněna od svého náboženského symbolismu stává se zemědělská práce zároveň "neprůhledná" a úmorná: nevykazuje žádný význam, neposkytuje žádnou "otevřenost" směrem k obecnému, ke světu ducha.

Žádný bůh, žádný civilizační Hrdina nezjevil nikdy žádný profánní akt. Všechno, co bohové nebo Předkové dělali, tedy všechno, co o jejich tvůrčí aktivitě vyprávějí mýty, náleží do sféry posvátného a participuje tedy na *Bytí*. Naproti tomu to, co dělají lidé ze své vlastní iniciativy, co činí bez mytického modelu, náleží do oblasti profánního: proto je to též činnost marná a iluzorní, konec konců neskutečná. Čím více je člověk náboženský, tím spíše disponuje exemplárními modely pro své chování a své činnosti. Anebo také: čím více je náboženský, tím více se včleňuje do *skutečnosti* a tím méně se

vystavuje nebezpečí, že se ztratí v činnostech bez exemplárních vzorů, v činnostech "subjektivních" a - konec konců bludných.

Jeden z aspektů mýtu si zaslouží, abychom jej zvláště zdůraznili: mýtu S zjevuje absolutní posvátnost, protože vypráví o tvůrčí aktivitě bohů, odhaluje posvátnost jejich díla. Jinými slovy, mýtus popisuje rozličné a často dramatické průlomové posvátné do světa. Z tohoto důvodu nemohou být mýty u mnoha primitivů recitovány lhostejno kde a lhostejno kdy, nýbrž pouze v rituálně bohatších obdobích (podzim, zima) nebo v období náboženských ceremonií, slovem, v *prodlevě posvátného Času*. Právě průlom posvátného do světa, o němž vypráví mýtus, skutečně *zakládá* svět. Každý mýtus vypráví, jak určitá skutečnost začala být, ať už jde o skutečnost v celku, o Kosmos, nebo pouze o její zlomek: o určitý ostrov, o rostlinný druh, o lidskou instituci. Tím, že mýtus vypráví, jak věci vznikly, podává jejich vysvětlení a nepřímo odpovídá na jinou otázku: *proč* vznikly? Otázka "jak" vždycky zastřešuje otázku "proč". A to z toho prostého důvodu, že vyprávíme-li, *jak* se zrodila určitá věc, zjevujeme průlom posvátna do Světa, zjevujeme poslední příčinu veškeré jeho skutečné existence.

Na druhé straně protože každé tvoření je božské dílo, a tedy průlom posvátného, představuje každé tvoření rovněž průlom tvůrčí energie do Světa. Každé stvoření překypuje plností. Bohové tvoří z přebytku moci, ze záplavy energie. Stvoření se děje z nadbytku ontologické substance. Právě z tohoto důvodu se mýtus, který vypráví tuto posvátnou ontofanii, tuto vítěznou manifestaci plnosti bytí, stává exemplárním modelem všech lidských činností: pouze on zjevuje *skutečnost*, nadbytek, účinnost. "Máme činit to, co činili bohové na počátku," říká jeden indický text (*Šatapathabráhmana*, VII, 2, i, 4). "Tak konali bohové, tak konají i lidé," dodává *Taittirijabráhmana* (1,5, ix, 4). Hlavní funkcí mýtu tedy je "fixovat" exemplární modely všech ritů a všech významuplných lidských aktivit: stravování, sexuality, práce, výchovy atd. Náboženský člověk,

který se chová jako plně odpovědná lidská bytost, napodobuje exemplární gesta bohů, opakuje jejich činy, ať se jedná o pouhou fyziologickou funkci, jako je stravování, nebo o určitou společenskou, hospodářskou, kulturní či vojenskou aktivitu.

Na Nové Guineji hovoří četné mýty o dlouhých cestách po moři a poskytují tak "vzory současným mořeplavcům", ale také vzory všech ostatních činností, "ať se jedná o lásku, o válku, o lov, o vyvolání deště či o cokoli jiného... Vyprávění nabízí precedenty pro rozličné fáze stavby lodi, pro sexuální tabu, která zahrnuje, atd.". Kapitán, který vyplouvá na moře, zosobňuje mytického Hrdinu Aori. "Má na sobě oděv, který si podle mýtu oblékl Aori; má jako on potmělou postavu a ve vlasech *love* podobný tomu, jež Aori vyňal z hlavy Iviri. Tančí na palubě a rozpřahuje paže, jako Aori roztahoval svá křídla... Jeden rybář mi říkal, že když odchází střílet ryby (lukem), vydává se za samotného Kivaviu. Neprosil tohoto mytického hrdinu o přízeň ani o pomoc: ztotožňoval se s ním." 11)

S tímto symbolismem mytických precedentů se setkáváme i v jiných primitivních kulturách. O Karucích z Kalifornie píše J.P.Harrington: "Vše, co Karuk činil, konal pouze proto, že Ixarejavové, jak věřil, jim v mytických dobách podali příklad. Tito Ixarejavové byli lidé, kteří obývali Ameriku před příchodem Indiánů. Moderní Karukové, kteří nevědí jak toto slovo přeložit, navrhují překlady jako 'knížata', 'vůdci', , andělé' ... Nezůstali s nimi déle, než kolik bylo nutné, aby jim ukázali a aby u nich zavedli všechny zvyky. Říkali Karukům pokaždé: 'Hle, jak mají lidé konat.' Magické formule Karuků ještě dnes vyprávějí o jejich činech a citují jejich slova." 12)

Toto věrné opakování božských modelů má dvojí výsledek: 1) na jedné straně se člověk, tím že napodobuje bohy, udržuje v posvátnu, a tedy ve skutečnosti; 2) na druhé straně je díky

---

11) F.E.Williams, citován Lucienem Lévy-Bruhlem, *La mythologie primitive*, Paříž, 1935, ss. 162-164.

12) J.P.Harrington, citován Lévy-Bruhlem, *ibid.*, s. 165.

nepřetržité reaktualizaci exemplárních božských činů posvěcován svět. Náboženské chování lidí přispívá k udržování svatosti světa.

### *Reaktualizovat mýty*

Není bez zajímavosti, povšimneme-li si, že náboženský člověk na sebe bere lidství, jež má nadlidský, transcendentní model. Cítí se *doopravdy člověkem* pouze natolik, nakolik napodobuje bohy, civilizační Hrdiny nebo mytické Předky. Zkrátka, náboženský člověk chce být *jiný*, než jakým sám sebe shledává na úrovni své profánní zkušenosti. Náboženský člověk není *dán*: sám *se vytváří*, a to tím že se přibližuje božským vzorům. Tyto vzory, jak jsme řekli, jsou uchovávané v mýtech, v dějinách božských činů. To znamená, že i náboženský člověk hledí sám na sebe jako na *výtvor* Dějin, docela jako člověk profánní; ale jediné Dějiny, které ho zajímají, jsou *posvátné Dějiny*, zjevené v mýtech, Dějiny bohů; naproti tomu profánní člověk chce být utvářen pouze lidskými Dějinami, tedy právě tím souhrnem činů, který pro náboženského člověka nemá pražádný význam, protože postrádá božské vzory. Tuto skutečnost je třeba zdůraznit: náboženský člověk od počátku umísťuje svůj model, jehož chce dosáhnout, na nadlidskou úroveň, kterou zjevují mýty. *Stává se opravdovým člověkem pouze natolik, nakolik se přizpůsobuje učení mýtů. nakolik napodobuje bohy.*

Dodejme, že takováto *imitatio dei* nese s sebou pro primitiva často velmi závažnou odpovědnost. Viděli jsme, že jisté krvavé oběti mají své ospravedlnění v určitém prvotním božském skutku: *in illo tempore* zabil bůh mořskou obludu a rozsekal její tělo, aby z něho stvořil Kosmos. Člověk opakuje tuto krvavou, někdy dokonce lidskou oběť, když má postavit vesnici, chrám nebo i jen dům. Jaké mohou být důsledky této *imitatio dei*, vyplývá dostatečně jasně z mytologií a rituálů

četných primitivních národů. Abychom uvedli jen jediný příklad: podle paleopěstiteckých mýtů se člověk stal tím, kým dnes je - smrtelný, sexualizovaný a odsouzený k práci - v důsledku prvotní vraždy: před mytickou dobou se jistá božská Bytost, dosti často žena nebo mladá dívka, občas také dítě nebo muž, dala obětovat, aby z jejího těla mohly vyrazit hlízy nebo ovocné stromy. Tato první vražda změnila radikálně způsob bytí člověka. Obětování božské Bytosti přivedlo jak nezbytnost výživy, tak osudovost smrti, a v důsledku toho také sexualitu, jediný prostředek, jak zajistit kontinuitu života. Tělo obětovaného božstva se proměnilo v potravu; jeho duše sestoupila pod zem, kde založila Říši Mrtvých. Ad.E.Jensen, který zasvětil tomuto typu božstev, jež nazývá božstva *dema*, významnou studii, velmi pěkně ukázal, jak člověk, který se stravuje nebo který umírá, participuje na existenci božstva *dema*. 13)

Pro všechny tyto paleopěstitecké národy je podstatné, aby prvotní událost, která se stala základem přítomné lidské situace, byla periodicky připomínána. Veškerý jejich náboženský život je připomínání, rozpomínání. Vzpomínka reaktualizovaná prostřednictvím ritů (reiterací prvotní vraždy) hraje rozhodující roli: je třeba dávat dobrý pozor, aby člověk nezapomněl, co se stalo *in illo tempore*. Skutečný hřích je zapomnění: mladá dívka, která během své první menstruace zůstává po tři dny v temné chýši a nesmí s nikým promluvit, se tak chová proto, že zavražděná mytická dívka, která se proměnila v Lunu, zůstala po tři dny v temnotě; jestliže menstruantka poruší tabu mlčení a promluví, proviňuje se zapomenutím prvotní události. Osobní paměť zde nehraje roli: záleží tu jen na tom, připomínat mytickou událost, která jediná je hodna pozornosti, protože jediná je tvůrčí. Prvotní mýtus uchovává

---

13) Ad.E.Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948. Termín *dema* si Jansen vypůjčil od Marind-animů z Nové Guineje. Srv. též *Aspects du Mythe*, ss. 129 n.

pravé dějiny, dějiny lidské *conditio*: v něm je třeba hledat a znovu nacházet principy a paradigmaty veškerého lidského chování.

Právě na této úrovni kultury se setkáváme s rituálním kanibalismem. Zdá se, že základní starost kanibala má metafyzickou povahu: kanibal nesmí zapomenout, co se stalo *in illo tempore*. Volhardt a Jensen to ukázali velmi jasně: když se o slavnostech zabíjejí a požírají prasnice, když se jedí prvotiny ze sklizně hlíz, *pojídá se božské tělo v témže smyslu jako při kanibalských hostinách*. Oběti prasnic, lov na lebky, kanibalismus symbolicky souvisejí se sběrem hlíz či ořechů koko. Je zásluhou Volhardtovou, že současně s náboženským významem lidojedství odhalil také lidskou odpovědnost, kterou na sebe kanibal bere. Výživná rostlina není dána od Přírody: je plodem vraždy, neboť tak byla na úsvitu věků stvořena. Lov na lebky, lidské oběti, kanibalismus, to vše člověk přijal, aby zajistil život rostlin. Volhardt právem kladl důraz na tuto skutečnost: kanibal na sebe bere odpovědnost ve světě, kanibalismus není "přirozeným" chováním "primitivního" člověka (nesetkáváme se s ním ostatně na nejarchaičtějších úrovních kultury), kanibalismus je kulturní chování, založené na určité náboženské vizi života. Aby svět vegetace mohl přežít, musí člověk zabíjet a dávat se zabíjet; musí, kromě toho, přijmout sexualitu až po její krajní hranice: orgii. Jedna habešská píseň prohlašuje: "Ta, která nikdy nerodila, ať rodí; ten, který nikdy nezabíjel, ať zabíjí!" Jde jen o jiný způsob, jak vyjádřit, že obě pohlaví jsou odsouzená vzít na sebe svůj osud.

Nesmíme nikdy zapomínat, dříve než nad ním vyneseme soud, že kanibalismus byl založen nadpřirozenými Bytostmi. Ty ho však založily, aby lidem dovolily přijmout uprostřed Kosmu odpovědnost, aby je uschopnily bdít nad kontinuitou vegetativního života. Jde tedy o odpovědnost náboženského řádu. Kanibalové Uitoto tvrdí: "Naše tradice jsou mezi námi stále živé, i když netančíme; ale my pracujeme jen proto, abychom mohli tančit." Tyto tance spočívají v reiteraci všech

mytických událostí, tedy i první vraždy, po níž následovalo lidojedství.

Připomněli jsme tento příklad, abychom ukázali, že u primitivů i v paleoockcidentálních civilizacích není *imitatio dei* chápána nikterak idylicky, že implikuje hroznou lidskou odpovědnost. Když posuzujeme určitou "divošskou" společnost, nesmíme ztrácet ze zřetele, že i ty nejbarbaršnější činy a to nejabnormálnější chování má své nadlidské, božské vzory. Je úplně jiný problém, jehož se zde nebudeme dotýkat, proč, v důsledku jakých procesů úpadku a neporozumění určitá náboženská chování poklesla a zvrhla se. Zde je důležité zdůraznit, že náboženský člověk chtěl napodobovat své bohy a věřil, že je napodobuje i tehdy, když se nechával strhnout k činům, jež hraničily s šílenstvím, zvrhlostí a zločinem.

### ***Posvátné Dějiny, Dějiny, historicismus***

Rekapitulujme: Náboženský člověk zná dva druhy Času: profánní a posvátný. Prchavé trvání a "sled věčností", periodicky znovudosažitelných během slavností, jež tvoří posvátný kalendář. Liturgický Čas kalendáře se odvíjí v uzavřeném kruhu: je to kosmický Čas Roku, posvěcený "božskými díly". A protože nejvelkolepějším božským dílem bylo Stvoření Světa, hraje připomínání kosmogonie v mnoha náboženstvích důležitou roli. Nový rok spadá v jedno s prvním dnem Stvoření. Rok je časový rozměr Kosmu. Říká se "Minul Svět", když uplynul jeden rok.

Každého Nového roku se opakuje kosmogonie, Svět je tvořen znovu a spolu s ním je "tvořen" také Čas, který se regeneruje, neboť "začíná znovu". Kosmogonický mýtus proto slouží jako exemplární model každého "tvoření" či "budování" a je dokonce užíván jako rituální prostředek léčení. Tím, že se člověk stává současníkem Stvoření, začleňuje se znovu do prvotní plnosti. Nemocný se uzdravuje, protože začíná svůj život znovu s nedotčeným množstvím energie.



Náboženský svátek je reaktualizací prvotní události, "posvátné historie", jejímiž aktéry jsou bohové nebo polobožské Bytosti. "Posvátnou historií" vyprávějí mýty. Účastníci svátku se tak stávají současníky bohů a polobožských Bytostí. Žijí v prvotním čase, posvěceném přítomností a aktivitou bohů. Čas je periodicky obnovován posvátným kalendářem, protože kalendář jej nechává periodicky spadat v jedno s *Časem původu*, "silným" a "čistým" Časem. Náboženská zkušenost svátku, tj. účasti na posvátném, dovoluje lidem žít periodicky v přítomnosti bohů. Proto mají mýty ve všech předmojžíšovských náboženstvích tak ústřední význam, neboť vyprávějí *gesta* bohů a tato *gesta* vytvářejí exemplární modely všech lidských aktivit. V míře, v níž napodobuje své bohy, žije náboženský člověk v *Čase původu*, v mytickém Čase. "Vystupuje" z profánního trvání, aby se znovu spojil s "nehybným" Časem, s "věčností".

Protože mýty tvoří jeho "posvátné dějiny", musí se náboženský člověk primitivních společností vystříhat toho, aby je zapomněl: tím, že reaktualizuje mýty, přibližuje se bohům a participuje na svatosti. Ale existují také "tragické božské dějiny", a člověk přijímá sám vůči sobě i vůči Přírodě nesmírnou odpovědnost, když je reaktualizuje. Např. rituální kanibalismus je důsledkem takové tragické náboženské koncepce.

Úhrnem: náboženský člověk se prostřednictvím reaktualizace svých mýtů snaží přiblížit bohům a participovat na *Bytí*; napodobování exemplárních božských modelů vyjadřuje zároveň jeho touhu po svatosti a jeho ontologickou nostalgii.

Věčné opakování božských činů má v primitivních a archaických náboženstvích své ospravedlnění jakožto *imitatio dei*. Posvátný kalendář obsahuje každoročně tytéž svátky, připomínku těchž mytických událostí. Posvátný kalendář tak vlastně představuje jakýsi "věčný návrat" určitého omezeného počtu božských činů, což platí nejenom o primitivních, ale také o všech ostatních náboženstvích. Kalendář svátků vytváří

všude periodický návrat týchž prvotních situací, a tedy také reaktualizaci téhož posvátného Času. Pro náboženského člověka představuje reaktualizace týchž mytických událostí jeho největší nadějí: při každé reaktualizaci nalézá znovu příležitost proměnit svou existenci, připodobnit ji božskému vzoru. Zkrátka, pro náboženského člověka primitivních a archaických společností neimplikuje věčné opakování exemplárních gest a věčné setkávání s týmž mytickým Časem původu nikterak pesimistickou vizi světa; docela naopak, zdá se mu, že právě díky tomuto "věčnému návratu" k pramenům toho, co je posvátné a skutečné, je lidský život vysvobozen z nicoty a ze smrti.

Tato perspektiva se naprosto mění, když *smysl kosmické religiozity přestává být zřejmý*. Dochází k tomu v jistých vyspělejších společnostech, když se intelektuální elity postupně vyvazují z rámců tradičního náboženství. Periodické posvěcování Času se pak jeví neužitečné a bezvýznamné. Bohové již nejsou dostupní prostřednictvím kosmických rytmů. Náboženský význam opakování exemplárních gest je ztracen. Tu pak *opakování zbavené svého náboženského obsahu vede nezbytně k pesimistické vizi existence*. Když už cyklický Čas není prostředkem ke znovunastolení prvotní situace a ke znovunalezení tajuplné přítomnosti bohů, *když je desakralizován*, stává se drtivý: vyjevuje se jako kruh, který se otáčí donekonečna sám v sobě a který se bez ustání opakuje.

Přesně to se přihodilo v Indii, kde bylo učení o kosmických cyklech (*juga*) vypracováno do spekulativní podoby. Jeden úplný cyklus, *mahájuga*, čítá 12 000 let. Končí se "rozkladem", *pralaja*, který se opakuje v radikálnější podobě (*mahápralaja*, "Velký Rozklad") na konci tisícího cyklu. Neboť exemplární schéma "stvoření-zánik-stvoření atd." se opakuje do nekonečna. Dvanáct tisíc let *mahájuga* je pokládáno za "božské roky", z nichž každý trvá 360 let, což dává celkem 4 320 000 let jednoho jediného kosmického cyklu. Tisíc podobných *mahájuga* tvoří jeden *kalpa* ("forma"); čtrnáct *kalpa*

tvoří jedno *manvantara* (nazývá se tak, protože se předpokládá, že každé *manvantara* je spravováno jedním Manuem, mytickým Předkem-Králem). Jeden *kalpa* odpovídá jednomu dni života Brahmy, druhý *kalpa* jedné noci. Sto těchto Brahmových "let", tj. 311 000 miliard lidských let, tvoří život Boha. Ale ani tato značná délka Brahmova života ještě nevyčerpává Čas, protože bohové nejsou věční a kosmická stvoření i zkázy pokračují *ad infinitum*.<sup>14)</sup>

To je opravdový "věčný návrat", věčné opakování základního rytmu Kosmu: jeho periodický zánik a jeho znovu-stvoření. Stručně řečeno, jde o prvotní koncepci "Roku-Kosmu", která je však zbavena svého náboženského obsahu. Je třeba říci, že nauka o "jugách" byla vypracována intelektuálními elitami a že, stala-li se celoindickou naukou, nemusíme si ještě představovat, že odhalovala svoji drtivou tvář veškerému obyvatelstvu Indie. Byly to především náboženské a filosofické elity, jež pociťovaly beznadějnou tvář v tvář koncepci cyklického, donekonečna se opakujícího Času. Neboť tento věčný návrat implikoval pro indické myšlení věčný návrat k existenci v důsledku *karma*, zákona všeobecné kauzality. Na druhé straně byl Čas ztotožněn s kosmickou iluzí (*májá*) a věčný návrat k existenci znamenal nekonečné prodlužování utrpení a otroctví. Jedinou nadějí pro tyto náboženské a filosofické elity bylo nevrácení se k existenci, zrušení *karmy*; jinými slovy, definitivní vysvobození (*mókša*), předpokládající transcendenci Kosmu.<sup>15)</sup>

Rovněž Řecko znalo mýtus věčného návratu a filosofové pozdní antiky dovedli koncepci cyklického Času až do krajních důsledků. Ocitujme pěkné shrnutí H.Ch. Pueche: "Podle

---

14) M.Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, ss. 75 n. Viz též *Images et Symboles*, Paříž 1952, ss. 80 n.

15) Této transcendence lze ostatně dojít díky "příznivému okamžiku" (*kšana*), což předpokládá určitý druh posvátného Času, který do- voluje "vystoupit z Času "; viz *Images et Symboles*, ss. 105 n.

slavné platonské definice je čas, který je určován a měřen oběhy nebeských sfér pohyblivým obrazem nehybné věčnosti, kterou napodobuje tím, že se otáčí v kruhu. V důsledku toho se celé kosmické dění a právě tak i trvání tohoto našeho světa vznikání a zanikání budou odvíjet v cyklech, během nichž se táž skutečnost tvoří, zaniká a znovu tvoří, v souladu s neměnným zákonem a neměnnými alternativami. Nejenom že v něm zůstává zachováno stejné množství bytí, aniž se co ztrácí a aniž se co vytváří, ale někteří myslitelé pozdní antiky - pythagorejci, stoikové, platonici - dokonce docházeli k závěru, že uvnitř každého z těchto cyklů trvání, těchto *aiónes*, těchto *aeva*, se opakují tytéž situace, které se již odehrály v cyklech předchozích a které se budou znovu opakovat v cyklech následujících - až donekonečna. Žádná událost není jedinečná, neodehrává se jedinkrát (např. odsouzení a smrt Sókrata), ale odehrávala se a bude se odehrávat neustále; táž individua se objevovala, objevují a budou objevovat při každém obratu kruhu v sobě samém. Kosmické trvání je opakování a *anakyklésis*, věčný návrat." 16)

Ve srovnání s archaickými a paleoorientálními náboženstvími i ve srovnání s mytickofilosofickými koncepcemi Věčného Návratu, jak byly vypracovány v Indii a v Řecku, představuje židovství zásadní inovaci. *Pro židovství má Čas začátek a bude mít konec*. Myšlenka cyklického času je překonána. Hospodin už se neprojevuje v *kosmickém Čase* (jako bohové jiných náboženství), ale v *Čase dějinném*, který je nevratný. Každá nová manifestace Hospodina v Dějinách je nepřevoditelná na manifestaci předcházející. Pád Jeruzaléma vyjadřuje hněv Hospodinův na jeho lid, ale není to týž hněv, který Hospodin vyjádřil pádem Samaří. Jeho činy jsou *osobní zásahy* do dějin a svůj hluboký smysl odhalují *pouze jeho lidu, lidu,*

---

16) Henri-Cherels Puech, "La Gnose et le Temps", *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, ss. 60-61.

který si Hospodin *vyvolil*. Historická, dějinná událost zde získává novou dimenzi: stává se *theofanií*.<sup>17)</sup>

Křesťanství jde ještě dále ve zhodnocení *historického Času*. Protože Bůh se *vtělil*, protože přijal *lidskou historicky podmíněnou existenci*, mohou být Dějiny samy posvěceny. *Illud tempus*, o němž hovoří Evangelia, je přesně určený historický Čas - Čas, kdy byl Pontius Pilatus správcem Judeje -, nicméně Čas, který byl *posvěcen přítomností Krista*. Současný křesťan, který se účastní liturgického Času, vchází ve spojení s *illud tempus*, v němž žil, trpěl a byl vzkříšen Ježíš; nejedná se však o Čas mytický, nýbrž o Čas, kdy Pontius Pilatus vládl Judeji. I pro křesťana opakuje posvátný kalendář donekonečna tytéž události Kristovy existence, ale tyto události se odehrály v Dějinách; nejsou to již skutečnosti, které se staly na *počátku Času, ab origine* (s tím rozdílem, že pro křesťana Čas začíná znovu narozením Krista, neboť Vtělení zakládá novou situaci člověka v Kosmu). Krátce, Dějiny se zjevují jako nová dimenze přítomnosti Boha ve světě. *Historie* se stává znovu *posvátnou historií*, takovou, jak byla pojmána, avšak v mytické perspektivě, v primitivních a archaických náboženstvích.<sup>18)</sup>

Křesťanství neúští ve *filosofii*, nýbrž v *theologii* Dějin. Neboť zásahy Boha do Dějin, a zejména vtělení v historické osobě Ježíše Krista, mají nad-dějinný cíl: *spásu* člověka.

Hegel přejímá židovskokřesťanskou ideologii a aplikuje ji na universální Dějiny v jejich úplnosti: universální Duch se projevuje *neustále* v historických událostech a projevuje se *pouze* v těchto událostech. Dějiny se tudíž stávají ve *své Úplnosti* theofanií: vše, co se v Dějinách stalo, *se tak muselo stát*,

---

17) Srv. *Mýtus o věčném návratu*, ss. 69 n., o zhodnocení Dějin v židovství, zejména u proroků.

18) Srv. M.Eliade, *Images et Symboles*, ss. 222 n.; *Aspect du Mythe*, ss. 199 n.

protože universální Duch tomu tak chtěl. To je otevřená cesta pro rozmanité formy filosofie dějinnosti, které přineslo 20. století. Zde se naše zkoumání zastavuje, neboť všechna tato nová zhodnocení Času a Dějin patří do dějin filosofie. Je nicméně třeba dodat, že historicismus se ustavuje jako plod rozkladu křesťanství: přiznává rozhodující význam historické události (což je myšlenka židovskokřesťanského původu), ale *historické události jakožto takové*, tj. upírá jí jakoukoli možnost vyjít soteriologickou, nad-dějinnou intencí.<sup>19)</sup>

Co se týče koncepcí Času, u nichž se zastavily jisté historicistické a existencialistické filosofie, není nezajímavé učinit jednu poznámku: třebaže není pojímán jako "kruh", Čas na sebe v těchto moderních filosofích bere opět onu drtivou podobu, kterou měl v indické a v řecké filosofii Věčného Návratu. V okamžiku, kdy je definitivně desakralizován, jeví se Čas jako chatrné a prchavé trvání, které nenapravitelně ústí ve smrt.

---

19) O problémech historicismu viz *Mýtus o věčném návratu*, ss. 94 n.



## POSVÁTNOST PŘÍRODY A KOSMICKÉ NÁBOŽENSTVÍ

Příroda není pro náboženského člověka nikdy výlučně "přirozená": je vždy obdařena určitou náboženskou hodnotou. Je tomu tak proto, že Kosmos je božským stvořením: protože vyšel z rukou bohů, je Svět prostoupen posvátností. Nejde pouze o posvátnost zprostředkovanou bohy, např. o posvátnost určitého místa nebo určitého předmětu posvěceného božskou přítomností. Bohové učinili více: *zjevili v samotné struktuře Světa a kosmických fenoménů různé modalitty posvátného.*

Svět se ukazuje takovým způsobem, že náboženský člověk při pohledu na něj odkrývá početné modalitty posvátného, a tedy Bytí. Svět především *existuje, je zde*. Má také určitou strukturu: není to Chaos, nýbrž Kosmos. Představuje se tedy jakožto stvoření, jakožto výtvar bohů. Toto božské dílo si stále uchovává jakousi transparentci; odhaluje samo od sebe početné aspekty posvátnosti. Nebe zjevuje přímo, "přirozeně", nekonečný odstup, transcendenci boha. I Země je "transparentní": zpřítomňuje se jako universální matka a živitelka. Kosmické rytmy zjevují řád, harmonii, trvalost, plodnost. Kosmos je ve svém celku zároveň *skutečný, živoucí a posvátný* organismus: odkrývá současně modalitty Bytí a posvátnosti. Ontofanie a hierofanie spadají v jedno.

V této kapitole se pokusíme pochopit, jak se svět ukazuje náboženskému člověku; přesněji *jak se skrze samy struktury Světa vyjevuje posvátnost*. Nesmíme zapomínat, že pro náboženského člověka je "nadpřirozené" neoddělitelně spjato s "přirozeným", že Příroda vždycky vyjadřuje něco, co ji přesahuje. Jak jsme řekli: uctívá-li náboženský člověk *posvátný* kámen, pak proto, že je posvátný, a nikoli proto, že je to *kámen*; jeho pravou podstatu odhaluje posvátnost, která *se*



*zjevuje skrze způsob bytí kamene. Proto nelze hovořit o "naturismu" či o "přírodním náboženství" ve smyslu, jež těmto termínům dávalo .19. století; neboť skrze "přirozené" stránky Světa postihuje náboženský člověk "nadpřirozenost".*

### ***Posvátnost nebes a nebeských míst***

Pouhý pohled na nebeskou klenbu stačí, aby vyvolal náboženskou zkušenost. Nebe se jeví nekonečné, transcendentní. Nebe je povýtce *ganz andere* ve vztahu k oné nicotnosti, již představují člověk a jeho okolí. Transcendence se zjevuje při pouhém uvědomění nekonečné výšky. "Nejvyšší" se samo od sebe stává atributem božství. Horní oblasti nedostupné člověku, hvězdné prostory získávají vážnost transcendentna, absolutní skutečnosti, věčnosti. Tam je sídlo bohů; tam dospívají někteří privilegovaní zasvěcenci pomocí rituálních výstupů; tam podle představ určitých náboženství odlétají duše mrtvých. "Nejvyšší" označuje rozměr nedostupný člověku tak, jak je; tento atribut náleží právem nadlidským silám a Bytostem. Ten, kdo vystupuje vzhůru, kráčeje po schodišti svatyně či šplhaje po rituálním žebříku vedoucím do Nebe, přestává být člověkem: tak či onak participuje na nadpřirozeném stavu.

Nejde o logickou, racionální operaci. Transcendentální kategorie "výšky", nadzemského, nekonečna se zjevuje celému člověku, jak jeho chápání, tak jeho duši. Je to uvědomění, které se týká celého člověka: tváří v tvář Nebi odhaluje zároveň božskou nesouměřitelnost i své vlastní postavení v Kosmu. Nebe *vlastním způsobem bytí* zjevuje transcenci, sílu, věčnost. *Existuje absolutním způsobem, protože je vyvýšené, nekonečné, věčné, mocné.*

V tomto smyslu je třeba rozumět tomu, co jsme řekli shora, že bohové zjevili rozmanité modality posvátna v samotné struktuře Světa: Kosmos - exemplární dílo bohů - je "vybudován" takovým způsobem, že sama existence Nebe podněcuje,

vyvolává náboženský cit pro transcendenci. A protože Nebe *existuje* absolutním způsobem, je množství nejvyšších bohů primitivních národů nazýváno jmény označujícími výšku, nebeskou klenbu, meteorologické jevy: anebo jsou nazýváni prostě "Vlastníci Nebe" či "Obyvatelé Nebe".

Nejvyšší božstvo Maorů se jmenuje Iho; *iho* znamená "vyvýšený, nahoře". Uwowulu, nejvyšší Bůh černochů Akposo, označuje "to, co je nahoře, horní oblasti". U Selk'namů z Ohňové země se Bůh nazývá "Obyvatel Nebe" nebo "Ten, který je v Nebi". Puluga, nejvyšší Bytost Andamanců, obývá Nebe; jeho hlasem je hrom, vítr jeho dechem, uragán znamením jeho hněvu, neboť trestá bleskem ty, kdo přestupují jeho příkázání. Bůh Nebe Jorubů z Pobřeží otroků se jmenuje Olorun, doslova "Majitel Nebe". Samojedi vzývají Numu, Boha, který bydlí v nejvyšším Nebi a jehož jméno znamená "Nebe". U Korjaků se nejvyšší božstvo jmenuje "Jeden z těch nahoře", "Pán nahoře", "Ten, který je". Ainouové jej znají jako "božského Náčelníka Nebe", "nebeského Boha", "nebeského Stvořitele světů", ale také jako *Kamui*, tj. "Nebe". A nebylo by těžké pokračovat dále v tomto výčtu. I)

Dodejme, že s touž situací se setkáváme v náboženstvích civilizovanějších národů, těch, které hrály významnou úlohu v Dějinách. Mongolské jméno nejvyšší Bytosti je *tengri*, což znamená "Nebe". Čínské T'ien znamená zároveň "Nebe" i "Boha Nebe". Sumerský výraz pro božstvo, *dingir*, znamenal původně nebeskou epifanii: "jas, záře". Babylónský Anu znamená také pojem "Nebe". Nejvyšší indoevropský Bůh Diéus označuje zároveň nebeskou epifanii a posvátno (srv. sanskrtské *div-*, "zářit", "den"; *djáus*, "nebe", "den" - Djaus, indický bůh Nebe). Zeus i Iupiter uchovávají ještě ve svých jménech vzpomínku na nebeskou posvátnost. Keltský Taranis (z *taran*,

---

1) Viz příklady a bibliografii v našem *Traité d'histoire des religions*, ss. 47-64.

"hřmět"), baltický Perkúnas ("blesk") a praslovanský Perun (srv. polské *piorun*: "blesk") ukazují především pozdější transformace bohů Nebe v bohy Bouře.Z)

Ale střežme se vyvozovat odsud závěry o nějakém "naturismu". Nebeský Bůh není identifikován s Nebem, protože je to sám Bůh, který jakožto stvořitel celého Kosmu stvořil také Nebe, a z toho důvodu je nazýván "Stvořitel", "Všemocný", "Pán", "Náčelník", "Otec" atd. Nebeský Bůh je osoba a nikoli nebeská epifanie. Ale bydlí na Nebi a projevuje se skrze meteorologické jevy: hrom, blesk, bouři, meteory atd. To znamená, že určité privilegované struktury Kosmu, jako Nebe či atmosféra, představují přednostní epifanie nejvyšší Bytosti; nejvyšší Bytost zjevuje svoji přítomnost prostřednictvím toho, co je pro ni specifické: *majestas* nebeské nesmírnosti, *tremendum* bouře.

### Vzdálený Bůh

Dějiny nejvyšších Bytostí nebeské povahy mají naprosto zásadní význam pro každého, kdo chce porozumět náboženským dějinám lidstva v jejich celku. Nemáme nikterak v úmyslu líčit zde tyto dějiny na několika stránkách.<sup>3)</sup> Ale musíme připomenout alespoň jeden fakt, který se nám zdá podstatný: nejvyšší Bytosti nebeské povahy mají sklon vytrácet se z kultu; "vzdalují" se od lidí, stahují se na Nebe a stávají se *dii otiosi*. Tito bohové, když stvořili Kosmos, život a člověka, pocítují, řekli bychom, jakousi "únavu", jako kdyby nesmírný podnik Stvoření byl vyčerpal jejich možnosti. Stahují se na Nebe, zanechávajíce na Zemi svého syna nebo nějakého de-

---

2) Viz o tom všem *Traité d'histoire des religions*, ss. 65 n., 79 n.

3) Čtenář nalezne jejich prvky v našem výše citovaném díle, ss. 47-116.

Ale především necht' se obrátí na díla: R. Pettazzoni, *Dio*, Řím, 1921; týž, *L'onniscienza di Dio*, Turin, 1955; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*. I-XII, Münster, 1926-1955.

miurga, aby završil či dokončil Stvoření. Jejich místo postupně zaujímají jiné božské postavy: mytičtí Předkové, Bohyně-Matky, Bohové oplodňovatelé atd. Bůh Bouře si dosud uchovává nebeskou povahu, ale není to již nejvyšší stvořitelská Bytost: je to už pouze Oplodňovatel Země, občas pouhý pomocník své družky, Země-Matky. Nejvyšší Bytost nebeské povahy si uchovává svůj převažující význam pouze u pasteveckých národů a získává jedinečné postavení v náboženstvích se sklonem k monotheismu (Ahura-Mazda) nebo v náboženstvích vysloveně monotheistických (Hospodin, Alláh).

Fenomén "vzdálení se" nejvyššího Boha je dosvědčen již na nejarchaičtějších úrovních kultury. U australských Kulinů stvořila nejvyšší Bytost Bundžil Universum, zvířata, stromy a člověka samého; když však Bundžil svěřil svému synu moc nad Zemí a své dceři moc nad Nebem, stáhl se ze světa. Zdržuje se nad mraky jako "pán", s obrovskou šavlí v ruce. Puluga, nejvyšší bytost Andamanců se stáhl, poté co stvořil svět a prvního člověka. Mysteriu "vzdálení" odpovídá téměř naprostá absence v kultu: žádná oběť, žádná modlitba, žádné díkůvzdání. Existuje sotva několik náboženských zvyků, v nichž ještě přežívá vzpomínka na Pulugu: např. "posvátné mlčení" lovců, kteří se vrací do vsi po šťastném lovu.

U Selk'namů je "Obyvatel Nebe" či "Ten, který je v Nebi" věčný, vševědoucí, všemocný, stvořitel, ale Stvoření dokončili mytičtí Předkové, jež stvořil rovněž nejvyšší Bůh, než se stáhl nad hvězdy. V současnosti se tento Bůh odřízl od lidí a k záležitostem světa je lhostejný. Neexistují ani jeho obrazy ani jeho kněží. Lidé se na něj neobracejí s modlitbou, vyjma případu nemoci: "Ty, který jsi nahoře, neber mi mé dítě; je ještě příliš malé!"<sup>4)</sup> Nepřinášejí mu téměř žádné obětiny, vyjma v čas nepohody.

---

4) Martin Gusinde, "Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland", *Festschrift W. Schmidt*, Vídeň, 1928, s. 269-274.

Stejně je tomu u většiny obyvatel Afriky: velký nebeský Bůh, nejvyšší Bytost, stvořitel a všemohoucí bůh hraje v náboženském životě kmene jen nevýznamnou roli. Je příliš daleko anebo příliš dobrý, než aby měl zapotřebí nějakého kultu v pravém slova smyslu; lidé ho vzývají jen v naprosto krajním případě. Např. Olorun ("Vlastník Nebe") u Jorubů, který započal stvoření Světa a svěřil starost o jeho završení a o jeho správu jistému nižšímu bohu, Obatalovi, a pak se definitivně stáhl z pozemských a lidských záležitostí. Neexistují ani chrámy, ani sochy, ani kněží tohoto nejvyššího Boha. *Bývá nicméně vzýván jako poslední pomoc v čase pohromy.*

Ndjambi, nejvyšší Bůh Hereroů, přenechal lidstvo nižším božstvům a stáhl se na Nebe. "Proč bychom mu přinášeli oběti?" vysvětluje jeden domorodec: "Nemusíme se ho bát, neboť nám na rozdíl od našich mrtvých nepůsobí žádné zlo" .5) Nejvyšší Bytost Tumbuků je příliš veliká, "než aby se zajímala o běžné záležitosti lidí".6) Táž situace s Nžankuponem u obyvatel jazyka "či" v západní Africe: nemá kult a je mu 'vzdávána úcta jen ve velmi vzácných situacích, v případě velkého nedostatku nebo epidemií anebo po prudkém uragánu; lidé se ho pak ptají, čím ho urazili. Dzingbe ("Otec všeho, nejvyšší Bytost Eweů je vzýván jedině v případě sucha: "O Nebe, jemuž jsme zavázáni svými díky, velké je sucho; učiň, ať prší, ať se Země občerství a ať prospívají pole!"7) Vzdání se a nečinnost nejvyšší bytosti jsou obdivuhodně vyjádřeny v pořekadle Gyriamů z východní Afriky, kteří líčí svého Boha mimo jiné slovy: "Mulugu (Bůh) je nahoře, mánové jsou dole!"8) Bantuové říkají: "Bůh, poté co stvořil člověka, se o něho už vůbec nezajímá." A Negrijové tvrdí: "Bůh se od

---

5) Srv. Frazer, *The Worship of Nature*, I, Londýn, 1926, s. 150 n.

6) Ibid., s. 185.

7) J. Spieth, *Die Religioll der Ewe'r*, Gottingen-Lipsko, 1911, ss. 46 n.

8) Mgr Le Roy. *La religioll des primilifs*, 7. vyd., Paříž 1925, s. 184.

nás vzdálil!"<sup>9)</sup> Obyvatelstvo Fang z africké rovníkové prémie shrnuje svoji náboženskou filosofii v následujícím zpěvu:

*Bůh (Nzam) je nahoře, člověk dole.*

*Bůh je Bůh, člověk je člověk.*

*Každý u sebe, každý ve svém domě.* 10)

Netřeba snášet další příklady. Zdá se, že všude v těchto primitivních náboženstvích ztratila nejvyšší nebeská bytost *náboženskou aktuálnost*. Vytratila se z kultu a mýty nám ukazují, jak se stahuje dál a dále od lidí, až se z ní stává *deus otiosus*. Lidé se na ni nicméně rozpomínají a vzývají ji na posledním místě, *když už ztroskotaly všechny kroky, podniknuté u jiných bohů a bohyň, předků a duchů*. Jak říkají Oraoni: "Vyzkoušeli jsme všechno, ale máme ještě Tebe, abys nám přispěl na pomoc!" A obětují mu bílého kohouta se zvoláním: "O Bože, tys náš stvořitel! Smiluj se nad námi!"<sup>11)</sup>

### *Náboženská zkušenost Života*

"Vzdálení Boha" ve skutečnosti vyjadřuje rostoucí zájem člověka o jeho vlastní náboženské, kulturní a hospodářské objevy. Pod vlivem zájmu o hierofanie Života, objevu posvátnosti zemské plodnosti a výzvy "konkrétnějších" náboženských zkušeností (tělesnějších, ba orgiastických) se "primitivní" náboženský člověk vzdaluje od nebeského a transcendentního Boha. Objev zemědělství proměňuje od základů nejenom hospodářství primitivního člověka, ale především *ekonomii posvátného*. Do hry vstupují jiné náboženské síly: sexualita, plodnost, mytologie ženy a Země atd. Náboženská zkušenost

---

9) H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paříž, 1932, s. 74.

10) Ibid., s. 77.

11) Frazer, op.cit., s. 631.

se stává konkrétnější, těsněji spjatá s Životem. Velké Bohyně-Matky a silní Bohové či géniové plodnosti jsou "dynamičtější" a přístupnější lidem, než byl Bůh stvořitel.

Nicméně, jak jsme právě viděli, v případě krajní pohromy, když bylo bez výsledku vyzkoušeno vše, zvláště pak v případě katastrofy přicházející s Nebe - sucha, bouře, epidemie -, se člověk znovu obrací k nejvyšší Bytosti a vzývá ji. Tento postoj není vlastní pouze primitivním národům. Pokaždé, když Hebrejci prožívali období relativního míru a hospodářské prosperity, vzdalovali se od Hospodina a přibližovali se Baalům a Aštartám svých sousedů. Pouze dějinné pohromy je nutily, aby se obrátili k Hospodinu. "Tu úpěli k Hospodinu a říkali: 'Zhřešili jsme, neboť jsme opustili Hospodina a sloužili jsme Baalům a Aštartám, ale nyní nás vysvobod' z rukou našich nepřátel a budeme sloužit tobě'" (1 S 12, 10).

Hebrejci se obraceli k Hospodinu v důsledku dějinných katastrof a v očekávání zkázy chystané Dějinami. Primitivové se rozpomínali na své nejvyšší Bytosti v případě katastrof kosmických. Ale smysl tohoto návratu k nebeskému Bohu je týž tu i onde: v situaci krajního ohrožení, kdy je v sázce sama existence pospolitosti, opouští člověk božstva, která zajišťují a povznášejí Život v čase normálním, aby opět našel nejvyššího Boha. Jde tu zdánlivě o veliký paradox: božstva, která u primitivů nastoupila na místo bohů nebeské povahy, byla, jako Baalové a Ašarty u Hebrejců, božstva plodnosti, bohatství, životní plnosti; zkrátka, božstva, která pozvedala a rozhojňovala Život, jak kosmický - vegetace, zemědělství, stáda -, tak lidský. Tato božstva byla zdánlivě silná, *mocná*. Jejich náboženská aktualita je vysvětlitelná právě jejich silou, jejich neomezenými zásobami vitality, jejich plodností.

A přece jejich ctitelé, jak primitivové tak Hebrejci, cítili, že všechny tyto Velké Bohyně a všichni tito agrární bohové nejsou schopni *zachránit* je, zajistit jim existenci v okamžicích skutečně kritických. Tito bohové a bohyně byli schopni toliko *reprodukovat* Život a *zmnožovat* jej; a navíc mohli tuto funkci

plnit pouze během "normální" doby; božstva, která obdivuhodným způsobem řídila kosmické rytmy, se ukazovala neschopná *zachránit* Kosmos nebo lidskou společnost v okamžiku krize (u Hebrejců krize "historické").

Rozmanitá božstva, která nastoupila na místo nejvyšších Bytostí, nashromáždila *nejkonkrétnější* a nejohromnější síly, síly Života. Tím se však *eo ipso* "specializovala" *na prokreaci* a ztratila jemnější, "ušlechtilejší", "duchovnější" moc *Bohů stvořitelů*. Jak člověk odkrýval posvátnost Života, dával se postupně strhávat svým vlastním objevem: oddal se vitálním hierofaniím a vzdálil se od posvátnosti, která transcendovala jeho bezprostřední a každodenní potřeby.

### *Věčnost nebeských symbolů*

Poznamenejme nicméně, že zatímco náboženský život již není opanován nebeskými bohy, hvězdné prostory, symbolismus nebe, ascendenční mýty a rity atd. *si v ekonomii posvátného uchovávají svůj převažující význam*. Co je "nahore", "vyvýšené", zjevuje nadále transcendenci v kterémkoli náboženském oboru. Vzdáleno kultu a vytěsněno z mytologií zůstává Nebe v náboženském životě přítomno prostřednictvím symbolismu. A tento nebeský symbolismus opět napájí a podpírá četné rity (výstupu, zlézání, iniciace, království atd.), mýty (o kosmickém Stromu, kosmické Hoře, řetězu šípů, který spojuje Zemi s Nebem atd.), legend (magický let atd.). Symbolismus "Středu Světa", jehož nesmírné rozšíření jsme viděli, ilustruje rovněž význam tohoto nebeského symbolismu: právě ve "Středu" dochází ke spojení s Nebem, které představuje exemplární obraz transcendence.

Mohli bychom říci, že sama struktura Kosmu uchovává živoucí vzpomínku na nejvyšší nebeskou Bytost. Jako kdyby bohové byli stvořili Svět takovým způsobem, *aby nemohl neodrážet jejich existenci; neboť žádný svět není možný bez*



vertikálnosti, a tento rozměr již sám sebou evokuje transcendenci.

Vypuzeno z náboženského života ve vlastním slova smyslu, zůstává *nebeské posvátno* činné skrze symbolismus. Náboženský symbol předává své poselství, i když už není *vědomě* uchopován ve své totalitě, neboť symbol se obrací na lidskou bytost v její celistvosti, a nejenom pouze na její chápání.

### ***Struktura vodního symbolismu***

Dříve než promluvíme o Zemi, je zapotřebí představit náboženské hodnoty Vod, 12) a to ze dvou důvodů: 1) protože Vody existovaly dříve než Země (jak se vyjadřuje kniha Genesis: "nad propastnou tůň byla tma, ale nad vodami se vznášel duch Boží"); 2) protože při analýze náboženského zhodnocení Vod pochopíme lépe strukturu a funkci symbolu. Symbolismus totiž hraje v náboženském životě lidstva značnou roli; díky symbolům se Svět stává "průhledný", schopný "ukazovat" transcendenci.

Vody symbolizují všeobsáhlý souhrn virtualit; jsou *fons et origo*, zásobárnou veškerých možností bytí; předcházejí každý tvar a *podpírají* veškeré stvoření. Jeden z exemplárních obrazů Stvoření je Ostrov, který se náhle "objeví" uprostřed vln. Naopak potopení symbolizuje opětovný návrat do předtvarosti, opětovné včlenění do nerozlišeného modu preexistence. Vynoření opakuje kosmologické gesto projevu formy; potopení se rovná rozpuštění forem. Z tohoto důvodu implikuje symbolismus Vod jak smrt, tak znovuzrození. Kontakt s vodou s sebou vždy nese obnovu: jak proto, že po rozpuštění následuje vždycky "nové zrození", tak proto, že potopení

---

12) K následujícímu viz *Traité d'histoire des religions* ss. 168 n.; *Images et Symboles*, ss. 199 n.

oplodňuje a rozmnožuje životní potenciál. Akvatické kosmogonii odpovídají na antropologické úrovni hylogenie: víry, podle nichž lidský rod pochází z Vod. Potopě nebo periodickému zaplavování kontinentů (mýty typu "Atlantidy") odpovídá na lidské úrovni "druhá smrt" člověka ("vlhkost" a *leimón* Podsvětí atd.) nebo iniciační smrt prostřednictvím křtu. Ale jak na úrovni kosmologické, tak na úrovni antropologické neodpovídá potopení do Vody definitivnímu zhasnutí, nýbrž přechodnému znovu začlenění do nerozlišenosti, po němž následuje nové stvoření, nový život či "nový člověk" podle toho, jde-li o kosmický, biologický či soteriologický moment. Z hlediska struktury je "potopa" srovnatelná s "křtem" a pohřební úlitba s lustracemi novorozeňat či s jarními rituálními lázněmi, které přinášejí zdraví a plodnost.

Ať tvoří součást jakéhokoli náboženského celku, všude si Vody uchovávají touž neměnnou funkci: desintegrují, rozpouštějí formy, "smývají hříchy", jsou zároveň očistné a obnovné. Jejich osudem je předcházet Stvoření a opět je resorbovat, neboť nejsou schopny překročit svůj vlastní způsob bytí, tj. projevit se v *tvarech*. Vody nemohou překročit stav virtuality, zárodečnosti a latentnosti. Všechno, co se *utváří*, se projevuje nad Vodami, odpoutávajíc se od nich.

Jeden rys je zde podstatný: posvátnost Vod a struktura kosmogonií a vodních apokalyps *mohou být odhaleny toliko prostřednictvím vodního symbolismu*, jenž představuje jediný "systém" schopný artikulovat všechna zvláštní zjevení nesčetných hierofanií.<sup>13)</sup> Tento zákon je ostatně zákonem veškerého symbolismu: rozmanité významy hierofanií čerpají svou hodnotu ze symbolického celku. Např. "Vody Smrti" vyjevují svůj hluboký smysl pouze potud, pokud známe strukturu vodního symbolismu.

---

13) K symbolismu srv. *Traité d'histoire des religions*, ss. 373 n., zvl. s. 382 n.; *Méhistophéles et l'Androgyne*, ss. 238-268.

## *Přítada historie křtu*

Otcové církve čerpali bohatě z jistých předkřesťanských a universálních hodnot vodního symbolismu, třebaže jej obohacovali o nové významy, vztahující se k historické existenci Krista. Pro Tertulliana (*De baptismo*, III-V) byla voda jakožto první "sídlem božského Ducha, který jí tehdy dával přednost před ostatními živly... Tato první voda zrodila živou bytost, abychom se nic nedivili, jestliže ve křtu voda plodí život... Všechny druhy vody se tedy na základě pradávnej výsady, již byly vyznamenány na počátku, účastní tajemství naší spásy, jakmile nad nimi vzýváme Boha. V okamžiku, kdy je vzývání vykonáno, snáš se s nebe Duch Svätý a zastavuje se nad vodami, jež posvěcuje svou přítomností, a vody tímto způsobem posvěcené získávají moc samy posvěcovat... Ony, jež přinášely lék nemocím těla, léčí nyní duši; ony, jež působily časnou spásu, obnovují nyní život věčný..."

"Starý člověk" umírá ponořením do vody a dává život nové, znovuzrozené bytosti. Obdivuhodným způsobem vyjádřil tento symbolismus Jan Zlatoústý (*Homil. in. loh XXV*, 2), když napsal, pojednáváje o symbolické víceznačnosti křtu: "Křest představuje smrt a pohřbení, život a zmrtvýchvstání... Když potápíme svou hlavu do vody jakoby do hrobu, potápí se a je pohřben celý starý člověk; když vycházíme z vody, objevuje se zároveň nový člověk."

Jak vidíme, souznějící interpretace podané Tertullianem a Janem Zlatoústým dokonale se strukturou vodního symbolismu. *Do křesťanského zhodnocení Vod nicméně zasahují určité nové prvky, spjaté s určitým "dějem", v tomto případě Dějinami spásy.* Jde především o zhodnocení křtu jako sestupu do propasti Vod, kde má být sveden zápas s mořskou obludou. Tento sestup má svůj model: sestoupení Krista do Jordánu, jež bylo zároveň sestoupením do Vod Smrti. Jak píše Cyril Jeruzalémský, "drak Behemot byl podle Joba ve Vodách a svou tlamou pohlcoval Jordán. Protože bylo třeba rozdrtit

dračí hlavy, sestoupil Ježíš do Vody a spoutal siláka, abychom my získali moc chodit po škorpiónech a hadech". 14)

Následuje zhodnocení křtu jako opakování Potopy. Podle Justina se Kristus, nový Noe, když vítězně vystoupil z Vod, stal vůdcem nového pokolení. Potopa znázorňuje jak sestoupení do mořských hlubin, tak křest. "Potopa byla tedy obrazem, jež dovršil křest... Jako Noe čelil Moři Smrti, v němž bylo zahubeno hříšné lidstvo, a vynořil se z něj, tak také nový křtěnec sestupuje do křestní lázně, aby ve vrcholném souboji čelil mořskému Draku a aby z tohoto souboje vyšel jako vítěz."15)

Ale kdykoli jde o křestní rítus, bývá vedena rovněž paralela mezi Kristem a Adamem. Paralela Adam-Kristus zaujímá významné místo již v teologii svatého Pavla. "Křtem," tvrdí Tertullian "získává člověk nazpět podobnost Bohu" (*De bapt.*, V). Pro Cyrila "není křest pouze smytím hříchů a milostí adopce, ale také *antitypos* Kristova utrpení". I křestní nahota s sebou nese určitý zároveň rituální a metafysický význam: je to odložení "starého šatu porušení a hříchu, jež křtěnec svléká, protože následuje Krista, téhož šatu, který kdysi po svém hříchu oblékl Adam",16) ale také návrat k původní nevinnosti, ke stavu Adama před pádem. "Jaká podivuhodná věc!" píše Cyril. "Byli jste nazí před očima všech a nezakoušeli jste stud. To proto, že v sobě nosíte obraz prvního Adama, který byl v Ráji nahý a nezakoušel stud."17)

Na těchto několika textech si uvědomujeme smysl křesťanských inovací: Otcové na jedné straně hledali korespondence mezi starým a novým Zákonem; na druhé straně ukazovali, že Kristus skutečně naplnil přísliby, které Bůh učinil lidu Izraele. Je však důležité si všimnout, že *tato nová zhodnocení křestní-*

---

14) Viz komentář k tomuto textu v Jean Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paříž, 1951, ss. 59 n.

15) J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paříž, 1950, s. 65.

16) J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, ss. 61 n.

17) Viz také další texty v J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, ss. 56 n.

*ho symbolismu neodporují všeobecně rozšířenému vodnímu symbolismu.*

Nalézáme v něm vše: Noe a Potopa mají v nesčetných tradicích za svůj protějšek kataklyzma, jež znamenalo konec "lidstva" ("společnosti") s výjimkou jediného člověka, který se stane mytickým Předkem lidstva nového. "Vody Smrti" jsou leitmotivem paleoorientálních, asijských a oceánských mytologií. Voda "zabíjí" povytce: rozpouští, ruší veškerý tvar. Právě proto je bohatá na "zárodky", je tvůrčí. Ani symbolismus křestní nahoty není privilegiem židovskokřesťanské tradice. Rituální nahota odpovídá celistvosti a plnosti; "Ráj" implikuje absenci "oděvu", tj. absenci "opotřebování" (archetypický obraz Času). Každá rituální nahota implikuje nečasový model, rajský obraz.

S obludami v propasti se setkáváme v početných tradicích: hrdinové, zasvěcenci sestupují na dno propasti, aby čelili mořským obludám; jde o typicky iniciační zkoušku. Jistě, v dějinách náboženství existuje nepřeborné množství variant: draci občas drží stráž u "pokladů", jež jsou smyslovým obrazem posvátna, absolutní skutečnosti; rituální (iniciační) vítězství nad obludou-strážcem se rovná dosažení nesmrtelnosti. 18) Křest je pro křesťana svátostí proto, že ho ustanovil Kristus. Nenavazuje však proto o nic méně na iniciační rituál zkoušky (souboj s obludou), symbolické smrti a zmrtvýchvstání (zrození nového člověka). Neříkáme, že židovství nebo křesťanství "převzaly" takové mýty či symboly z náboženství sousedních národů; nebylo to nutné: židovství bylo dědicem určité prehistorie a dlouhé náboženské historie, v nichž všechny tyto věci již existovaly. Nebylo dokonce ani nutné, aby židovství uchovávalo ten či onen symbol v jeho celistvosti "bdělý". Stačilo, aby z předmožjišských dob přežila, byť jen v nejasných konturách, určitá skupina obrazů. Takové obrazy

---

18) O těchto mytickorituálních motivech viz *Traité d'histoire des religions*, ss. 182 n., 247 n.

a takové symboly byly schopny nabýt kdykoli znovu mocné náboženské aktuálnosti.

### *Universálnost symbolů*

Někteří Otcové prvotní církve si byli vědomi významu souvislosti mezi symboly, jež předkládalo křesťanství a symboly, jež patří ke společnému majetku lidstva. Theofil z Antiochie, obraceje se k těm, kteří popírají vzkříšení mrtvých, dovolává se znamení (*tekméria*), jež jim Bůh poskytl ve velkých kosmických rytmech: "Cožpak neexistuje zmrtvýchvstání setby a plodů?" Podle Klementa Římského "nám den a noc ukazují zmrtvýchvstání; noc se ukládá, den vstává; den odchází, noc přichází" .19)

Pro křesťanské apologety byly symboly obdařeny poselstvím: *ukazovaly* posvátno prostřednictvím kosmických rytmů. Zjevení víry neničilo předkřesťanské významy symbolů: přidávalo k nim pouze novou hodnotu. Jistě, pro věřícího tento nový význam zastíňoval všechny ostatní: pouze on propůjčoval symbolu hodnotu, proměňoval jej ve zjevení. Důležité bylo zmrtvýchvstání Krista, nikoli "znamení", která bylo možné vyčíst z kosmického života. Přesto však zůstává faktem, že *nové zhodnocení bylo svým způsobem podmíněno samotnou strukturou symbolismu*; mohli bychom dokonce říci, že vodní symbol čekal na dovršení svého hlubokého smyslu novými hodnotami, jež přineslo křesťanství.

Křesťanská víra odvisí od *dějinného* zjevení: pouze vtělení Boha v historickém čase zajišťuje v očích křesťana platnost symbolů. Ale historické (židovskokřesťanské) interpretace křesťanského symbolismu nezrušily, ani nerozložily universální vodní symbolismus. Jinými slovy: Dějinám se nepodařilo

---

19) Srv. L. Neirnaert, "La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien", *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, s. 275.

změnit radikálně strukturu archaického symbolismu. Dějiny přidávají ustavičně nové významy, ale tyto významy neničí strukturu symbolu.

Právě popsaná situace se stává pochopitelnou, jakmile si uvědomíme, že Svět představuje pro náboženského člověka vždy určitou nadpřirozenou hodnotu, že zjevuje určitou modalitu posvátna. Každý zlomek Kosmu je "průhledný": jeho vlastní modus existence ukazuje zvláštní strukturu Bytí, a tedy posvátna. Nesmíme nikdy zapomínat, že posvátnost je pro náboženského člověka plnou manifestací bytí. Zjevení kosmické posvátnosti jsou svým způsobem prvotními zjeveními: došlo k nim v nejvzdálenější náboženské minulosti lidstva a inovace, jež s sebou později přinesly Dějiny, je nemohly zrušit.

### *Terra Mater*

Jeden indiánský Prorok, Smohalla, náčelník kmene Wanapumů, odmítal obdělávat zemi. Soudil, že je to hřích, zraňovat a řezat, rvát a drásat zemědělskými pracemi "naši společnou matku". A dodával: "Chcete po mně, abych oral zemi? Půjdu snad a chopím se nože, abych jej zabořil do lůna své matky? Vždyť mne pak, až budu mrtev, nepřijme do svého lůna zpět. Chcete po mně, abych ryl a vybíral kamení? Půjdu snad mrzačit její tělo, abych se dostal k jejím kostem? Vždyť pak nebudu moci do jejího těla vstoupit, abych se mohl znovu narodit. Chcete po mně, abych sekal trávu a prodával seno a obohacoval se jako běloši? Ale jak bych se mohl odvážit uříznout kšticí své matky?"<sup>20)</sup>

Tato slova bylo pronesena před necelým stoletím, ale doléhají k nám z nesmírné dálky. Pohnutí, které pocítujeme, když

---

20) James Mooney, "The Ghost-Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890", *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIV, 2, Washington, 1896, s. 641-1136, s. 721,724.

je čteme, tkví především v tom, že nám s bezpříkladnou svěžestí a spontánností zjevují prvotní obraz Země-Matky. S tímto obrazem se setkáváme všude, v nesčetných formách a variantách. Je to *Terra Mater* či *Tellus Mater*, dobře známá ze středomořských náboženství, jež dává život veškerým bytostem. "Zemi základů pevných, tu pramatku všeho, chci slavit," čteme v homérském hymnu *Na Zemi* (1 n.), "věkem nejctihodnější, jež všecko na světě živí... V tvé moci je smrtelným tvorům život dávat i brát..." A v *Obětnících* (127-128) oslavuje Aischylos zemi, která "rodí vše, vše živí a všechna semena zase přijímá".

Prorok Smohalla nám neříká, jakým způsobem se lidé narodili z tellurické Matky. Ale jisté americké mýty nám odhalují, jak se věci na počátku, *in illo tempore*, sběhly: první lidé žili po jistou dobu v lůně své Matky, tj. na dně Země, v jejích útrobách. Tam, v tellurických hlubinách, vedli pololidský život: byly to jakési dosud nedokonale zformované zárodky. Tak to alespoň tvrdí indiáni Lenni Lenape či Delaware, kteří kdysi obývali Pennsylvanii. Jejich mýty vyprávějí, že Stvořitel, který sice již na povrchu Země připravil pro lidi všechny věci, jimž se nyní těší, se přesto rozhodl, že lidé ještě nějaký čas zůstanou v břiše své tellurické Matky, aby se lépe vyvinuli, aby dozráli. Jiné indiánské mýty hovoří o dávné době, kdy Země-Matka rodila lidi stejným způsobem, jímž za našich dnů rodí keře a rákosí.<sup>21)</sup>

Že Země rodí lidi, je všeobecně rozšířená víra.<sup>22)</sup> V četných jazycích se člověk nazývá "zrozený ze Země". Věří se, že děti "přicházejí" z nitra Země, z jeskyní, ze slují, z rozsedlin, ale také z moří, z pramenů, z řek. V podobě legendy, pověry nebo pouhé metafory přežívají podobné víry i v Evropě. Každý kraj a téměř každé město nebo vesnice zná nějakou skálu nebo

---

21) Srv. *Mythes. rêves et mystères*, Gallimard, 1957, ss. 210 n.

22) Viz A.Dietrich, *Mutter Erde*, Helsinky, 1931; srv. M.Eliade, *Traité d'histoire des religions*, ss. 211 n.



nějaký pramen, které "přinášejí" děti: to jsou všechny ony *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen* atd. Ještě u Evropanů našich dnů přežívá nejasný pocit jakési mystické spřízněnosti s rodnou Zemí. Je to náboženská zkušenost autochtonie: lidé se cítí být *místními lidmi*, a tento pocit má kosmickou strukturu, která daleko přesahuje spřízněnost rodinnou a rodovou.

Když člověk umírá, chce znovu nalézt Zemi-Matku, být pohřben v rodné půdě. "Připlaz se k Zemi, své matce!" říká *Rgvéd* (X, xviii, 10). "Ty, který jsi země, tebe ukládám do Země," je psáno v *Atharvavédu* (XVIII, iv, 48). "Ať se tělo i kosti vrátí znovu do Země," praví čínský pohřební rituál. A římské pohřební nápisy prozrazují strach, že by vlastní popel mohl být uložen do země jinde, a naopak radost z toho, že se znovu spojí se svou vlastí: *hic natus hic situs est* (CXLIX, v, 5595: "Zde se narodil, zde je uložen"); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (v, 1703: "Sem, kde se narodil, sem se toužil vrátit").

### ***Humi positio: položení dítěte na zem***

Tato základní zkušenost - že lidská matka je pouhou představitelkou tellurické Velké Matky - dala vzniknout nesčetným zvykům. Připomeňme například porod na zemi (*humi positio*), rituál, s nímž se setkáváme téměř všude na světě, od Austrálie po Čínu, od Afriky po Severní Ameriku. U Řeků a Římanů tento zvyk v historické době vymizel, ale není pochyb o tom, že tu ve vzdálenější minulosti existoval: některé sochy porodních bohyň (Eileithya, Damia, Auxeia) je představují na kolenou, přesně v poloze ženy, která rodí přímo na zemi. V egyptských démotických textech znamenal výraz "posadit se na zemi" tolik co "porodit" nebo "porod".<sup>23)</sup>

---

23) Viz odkazy v *Mythes reves et mystères*, ss. 221 n.

Není těžké pochopit náboženský smysl tohoto zvyku: *plození a rození jsou mikrokosmické podoby exemplárního aktu, který vykonává Země*; lidská matka pouze napodobuje a opakuje tento prvotní akt objevení se Života v lůně Země. Z toho plyne, že se musí nacházet v přímém kontaktu s Velkou Rodičkou, aby se od ní dávala vést při naplňování tohoto tajemství, jímž je zrození života, aby od ní přijala její blahodárné energie a našla u ní mateřskou ochranu.

Ještě rozšířenější je zvyk pokládat novorozeně na zem. V některých evropských zemích existuje tento obyčej dodnes: sotva je dítě umyto a zavinuto, je položeno přímo na zem. Pak ho zvedne otec (*de terra tollere*) na znamení toho, že je uznává za své. Ve staré Číně "je umírající stejně jako novorozeně, pokládán na zem... Pro narození nebo smrt, pro vstup do života nebo do rodiny předků (nebo pro vystoupení z jednoho či z druhého) existuje jediný společný práh, rodná Země... Když lidé kladou novorozeně nebo umírajícího na Zem, činí tak proto, že je na ní, aby řekla, zda narození či smrt jsou platné, zda je máme považovat za jisté a regulérní skutečnosti... Ritus pokládání na Zem implikuje představu substanciální jednoty mezi Pokolením a Zemí. Tato představa se vyjadřuje pocitem autochtonie, který je nejživějším z těch, s nimiž se setkáváme v počátcích čínských dějin; myšlenka úzkého sepětí mezi zemí a jejími obyvateli je víra tak hluboká, že zůstala v srdci náboženských institucí a veřejného práva."24)

Stejným způsobem, jakým je na zem bezprostředně po porodu kladeno dítě, aby je jeho pravá matka uznala a zajistila mu božskou ochranu, jsou na zem pokládání - nejsou-li ukládání do země - i děti a zralí muži v případě nemoci. *Tento ritus odpovídá novému zrození*. Symbolické uložení do země, ať už částečné nebo úplné, má stejnou magickónáboženskou hodno-

---

24) Marcel Granet, "Le dépôt de l'enfant sur le sol", *Revue Archéologique*, 1922; *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paříž, 1953, ss. 159-202.

tu jako ponoření do vody, křest. Nemocný je jím obnoven: rodí se znovu. To už účinnost má tato procedura i tehdy, jde-li o smazání nějaké závažné viny či o uzdravení duševně nemocného (duševní choroba představuje pro společenství stejné nebezpečí jako zločin nebo somatická choroba). Hříšník je vložen do sudu nebo do výkopu vyhloubeného v zemi, a když, z něj vystupuje, říká se, že "se narodil podruhé, z lůna své matky". Odtud též skandinávská víra, podle níž čarodějnice může být zachráněna před věčným zatracením, bude-li pohřbena zaživa, bude-li nad ní zaseto zrno a sklizena setba, která takto vzejde.<sup>25)</sup>

Iniciace zahrnuje rituální smrt a znovuzrození. Proto bývá u četných primitivních národů neofyt symbolicky "zabíjen", ukládán do vykopaného hrobu a přikrýváán listovím. Když vstane z hrobu, je pokládán za *nového člověka*, neboť byl znovu zrozen, a to *přímo kosmickou Matkou*.

### ***Žena, Země a plodnost***

Žena je tedy mysticky spřízněna se Zemí; rození je na lidské úrovni variantou tellurické plodnosti. Všechny náboženské zkušenosti, které souvisejí s plodností a rozením mají *kosmickou strukturu*. Posvátnost ženy závisí na posvátnosti Země. Ženská plodnost má kosmický model: plodnost Matky Země (*Terra Mater*), universální Rodičky (*Genitrix*).

Některým náboženstvím je vlastní představa, že Země-Matka je schopna počít sama, bez pomoci partnera. Se stopami takových archaických představ se setkáváme ještě v mýtech o parthenogenesi středomořských bohyň. Podle Hésioda porodila Gaia (Země) Urana "rovného sobě..., kol dokola aby ji halil" (*Theogonie*, 126 n.). Jiné řecké bohyně také rodily bez

---

25) A.Dieterich, *Mutter Erde*, ss. 28 n.; B. Nyberg, *Kind und Erde*, s. 150.

pomoci bohů. Jde o mytický výraz soběstačnosti a plodnosti Země-Matky. Takovými mytickými koncepcím odpovídají víry týkající se spontánní plodnosti ženy a jejích okultních magicko-náboženských schopností, jež mají rozhodující vliv na život rostlin. Sociální a kulturní fenomén známý pod jménem "matriarchátu" souvisí s objevem pěstování výživných plodin, který učinila žena. Neboť právě žena jako první pěstovala výživné plodiny. Právě ona se stává přirozeným vlastníkem půdy a sklizně. Magicko-náboženská vážnost, a v důsledku toho i sociální nadřazenost ženy mají kosmický model: postavu Země-Matky.

V jiných náboženstvích je stvoření Kosmu, anebo alespoň jeho završení, výsledkem hierogamie mezi Bohem-Nebem a Zemí-Matkou. Tento kosmogonický mýtus je velmi rozšířený. Setkáváme se s ním především v Oceánii, od Indonésie po Mikronésii, ale také v Asii, v Africe i v *obou* Amerikách.<sup>26)</sup> Nuže, viděli jsme, že kosmogonický mýtus je exemplárním mýtem *par excellence*: slouží za vzor lidskému chování. *Proto* je lidský sňatek pokládán za nápodobu kosmické hierogamie. "Já jsem Nebe," prohlašuje manžel v *Brhadáranjakópanišadě* (VI, iv, 20), "ty jsi Země!" Již v *Atharvavédu* (XIV, II, 71)

jsou manžel a manželka připodobněni Nebi a Zemi. Dido slaví svoji svatbu s Aeneem uprostřed prudké bouře (*Aeneis*, IV, 165 n.); jejich spojení spadá v jedno se spojením živlů; Nebe tiskne svou ženu a rozsévá oplodňující déšť. V Řecku napodobují svatební rity příklad Dia, který se tajně spojuje s Hérrou (Pausanias, II,xxxvi,2). Jak jsme mohli předpokládat, je božský mýtus exemplárním modelem lidského spojení. Existuje však jeden aspekt, který je třeba podtrhnout: jde o kosmickou strukturu manželského rituálu a sexuálního chování lidí. Pro

---

26) Srv. *Traité d'histoire des religions*, ss. 212 n. Upřesněme nicméně, že mýtus o kosmické hierogamii, třebaže je velmi rozšířený, není universální, není doložen u nejarchaičtějších kultur (australské, v Ohňové zemi, u arktických národů atd.).

nenáboženského člověka moderních společností je tento kosmický a zároveň posvátný rozměr manželského spojení těžko uchopitelný. Ale nesmíme zapomínat, že pro náboženského člověka archaických společností je Svět obdařen poselstvími. Tato poselství jsou občas zašifrovaná, ale mýty je pomáhají člověku rozluštit. Jak ještě budeme mít příležitost pozorovat, lidská zkušenost ve své celistvosti může být připodobněna kosmickému Životu, a tedy posvěcena, neboť Kosmos je svrchovaným stvořením bohů.

Rituální orgie konaná ve prospěch sklizně má rovněž božský model: hierogamii boha oplodňovatele se Zemí-Matkou.<sup>27)</sup> Plodnost polí je podněcována bezmeznou plodností frenesí. Z jistého hlediska odpovídá orgie nerozlišenosti z doby před Stvořením. Proto jisté novoroční slavnosti odpovídají orgiastickým ritům; prolomení společenských hradeb, uvolněnost a saturnálie symbolizují návrat do amorfního stavu, který předcházel Stvoření Světa. Je-li to "stvoření" na úrovni rostlinného života, tento kosmologickorituální scénář se opakuje, neboť nová sklizeň se rovná novému "Stvoření". Představu *obnovy* - s níž jsme se setkali v rituálech Nového roku, kde se jednalo zároveň o obnovu Času a o regeneraci Světa - nacházíme znovu v agrárních orgiastických scénářích. I zde je orgie návratem do kosmické Noci, do předtvarosti, do "Vod", který má zajistit celistvou regeneraci Života, a v důsledku toho i plodnost Země a bohatství úrody.

### ***Symbolismus kosmického Stromu a kultury vegetace***

Jak jsme právě viděli, vyjadřují mýty a rity Země-Matky především představy plodnosti a hojnosti. Jde o náboženské představy, neboť rozmanité aspekty universální plodnosti vyjevují

---

<sup>27)</sup> Srv. *Traité d'histoire des religions*, s. 306 n.

konec konců tajemství plození, stvoření Života. A objevení se Života je pro náboženského člověka ústředním tajemstvím Světa. Život "přichází" odkudsi, kde není tento náš svět a nakonec se z našeho světa opět stahuje a "odchází" do onoho světa, pokračuje tajemným způsobem na neznámém místě, jež zůstává většině žijících nepřístupné. Lidský život není pocíťován jako krátký záblesk uprostřed Času, mezi dvěma nicotami; předchází mu preexistence a následuje po něm postexistence. O těchto dvou mimozemských podlažích lidského života víme jen málo, ale víme přinejmenším, že existují. Pro náboženského člověka tedy smrt neznamena definitivní konec života: smrt je jen jiná modalita lidské existence.

To vše je ostatně "zašifrováno" v kosmických rytmech: stačí rozluštit, co Kosmos svými četnými způsoby bytí "říká", abychom pochopili tajemství Života. Nuže, jedno se zdá zřejmé: že Kosmos je živoucí organismus, který *Je* periodicky obnovuje. Tajemství nevyčerpatelného zjevu Života souvisí s rytmickým sebeobnovováním Kosmu. To je důvod, proč byl Kosmos zobrazován v podobě obřího stromu: způsob bytí Kosmu, a na prvním místě jeho schopnost nekonečně se obnovovat, je symbolicky vyjádřen životem stromu.

Musíme však poznamenat, že nejde o pouhé přenesení určitých obrazů z mikrokosmické úrovně na makrokosmickou. Strom jakožto "přirozený předmět" nemohl vnukat představu *veškerosti kosmického Života*: na úrovni profánní zkušenosti se jeho způsob bytí nekryje se způsobem bytí Kosmu v celé jeho složitosti. Na úrovni profánní existence vyjevuje vegetativní život toliko sled jednotlivých "zrození" a "smrtí". Pouze náboženský pohled na Život dovoluje "rozluštit" v rytmu vegetace jiné významy, zejména představy regenerace, věčného mládí, zdraví, nesmrtelnosti; náboženská představa *absolutní skutečnosti* má kromě jiných obrazů svůj symbolický výraz v podobě "zázračného plodu", který předává zároveň nesmrtelnost, vševědoucnost a všemohoucnost, plodu, který je schopen proměnit lidi v bohy.

Obraz stromu nebyl vybrán pouze k tomu, aby symbolizoval Kosmos, ale také k tomu, aby vyjadřoval život, mládí, nesmrtelnost a moudrost. Dějiny náboženství znají vedle kosmických Stromů, jako je Yggdrasil z germánské mytologie, Stromy Života (např. v Mesopotamii), Nesmrtelnosti (v Asii, ve Starém zákoně), Moudrosti (ve Starém zákoně), Mládí (v Mesopotamii, Indii, Íránu) atd.<sup>28)</sup> Jinými slovy, strom začal označovat všechno, co náboženský člověk pokládá za *skutečné* a *posvátné par excellence*, vše, o čem ví, že to na základě své vlastní přirozenosti mají bohové, a co je jen ve vzácných případech přístupné některým privilegovaným jedincům, hrdinům nebo polobohům. Proto mýty o hledání nesmrtelnosti nebo mládí staví do popředí strom se zlatými plody nebo se zázračným listovím, strom, který se nachází "v daleké zemi" (ve skutečnosti na onom světě) a jež hlídají rozmanité obludy (nohové, draci, hadi). Chcete-li z něho natrhat plody, musíte podstoupit souboj s obludou-strážcem a zabít ji; tedy podstoupit *iniciační zkoušku hrdinského typu*: vítěz dosahuje "násilím" nadlidského, téměř božského stavu věčného mládí, nepřemožitelnosti a všemohoucnosti.

Právě v takových symbolech kosmického Stromu nebo Stromu Nesmrtelnosti či Vědění přicházejí s maximální silou a jasností ke slovu náboženské valence rostlinstva. Jinými slovy, posvátný strom nebo posvátné rostliny zjevují strukturu, která v rozmanitých konkrétních druzích vegetace není zřejmá. Jak jsme již poznamenali, právě posvátnost odhaluje nejhlubší struktury Světa. Kosmos se ukazuje jako "šifra" pouze v náboženské perspektivě. Právě náboženskému člověku zjevují vegetativní rytmy zároveň tajemství Života a Stvoření, tajemství obnovování, mladistvosti a nesmrtelnosti. Mohli bychom říci, že všechny stromy a rostliny, jež jsou považovány za posvátné (např. keř *ašvattha* v Indii,) vděčí za své

---

28) Srv. *Traité d'histoire des religions*, ss. 239 n.

privilegované postavení skutečnosti, že ztělesňují archetyp, exemplární obraz vegetace. Na druhé straně právě náboženská hodnota určité rostliny způsobuje, že je jí věnována péče a že je pěstována. Podle některých autorů byly všechny dnes pěstované rostliny původně pokládány za posvátné.<sup>29)</sup>

To, čemu se říká "kulty vegetace", nezávisí na nějaké profánní, "naturalistické" zkušenosti týkající se např. jara a probouzení jarní vegetace. Naopak, náboženská zkušenost obnovy (nového počátku, nového stvoření) Světa předchází a ospravedlňuje zhodnocení jara jakožto zmrtvýchvstání Přírody. Náboženský význam jara se zakládá právě na Tajemství periodického obrozování Kosmu. V kultech vegetace ostatně není vždy důležitý přirozený jev jara a objevení se rostlin, ale *znamení*, jímž je dopředu ohlašováno kosmické tajemství. Skupiny mladých lidí konají slavnostní návštěvy po domech ve vsi a *ukazují* zelenou ratolest, kyticí květů, ptáčka.<sup>30)</sup> Je to *znamení nadcházejícího* *vzkříšení vegetativního života*, svědectví o tom, že se uskutečnilo tajemství, že brzy přijde jaro. Většina těchto rituů se koná *před* příchodem "přirozeného fenoménu" jara.

### ***Desakralizace Přírody***

Jak jsme již řekli: pro náboženského člověka není Příroda nikdy výlučně "přirozená". Zkušenost radikálně desakralizované Přírody je nedávný objev; je dokonce přístupná pouze menšině moderních společností, zejména lidem vědy. Pro zbytek lidstva si Příroda nadále uchovává své "kouzlo", své "tajemství", svoji "vznešenost", v nichž můžeme rozluštit stopy jejích někdejších náboženských hodnot. A není moderního

---

29) A.G.Haudricourt a L.Hédin, *L' Homme et les plantes cultivées*, Paříž, 1946, s. 90.

30) Srv. *Traité d' histoire des religions*, ss. 272 n.



člověka, ať je jakkoli nenáboženský, který by byl naprosto netečný vůči "kouzlům" Přírody. Nejde pouze o estetické, sportovní či hygienické hodnoty, jež jsou Přírodě přičítány, ale také o neurčitý a těžko definovatelný pocit, v němž dosud postihujeme vzpomínku na degradovanou náboženskou zkušenost.

Nebude bez zajímavosti, ukážeme-li na konkrétním příkladě, jak se modifikovaly a jak upadaly náboženské hodnoty Přírody. Našli jsme si takový příklad v Číně, a to ze dvou důvodů; 1. v Číně, tak jako na Západě, je desakralizace Přírody dílem menšiny, totiž vzdělavců; 2. přesto není v Číně, jako nikde na Dálném východě, proces desakralizace doveden až do krajnosti. "Estetická kontemplace" Přírody si dosud uchovává, a to i pro nejsofistikovanější vzdělance, jistou náboženskou vážnost.

Je známo, že od 17. století se mezi čínskými vzdělanci stalo módou pořizování jezírkových zahrad.<sup>31)</sup> Šlo o vodní jezírka, uprostřed nichž se tyčila skaliska s trpasličími stromky, s květinami a často i s miniaturními modely domů, pagod, mostů a lidských postav; těmto skalkám se v annámštině říkalo "miniaturní Hora" a v číno-annámštině "umělá Hora". Poznamenejme, že již tato slova sama prozrazují určitý náboženský význam: Hora, jak jsme viděli, je symbolem Universa.

Avšak tyto miniaturní zahrady, jež se staly zálibou estétů, měly dlouhou historii, ba dokonce prehistorii, která ukazuje hluboce náboženský vztah ke světu. Předchůdci těchto miniaturních zahrad byla jezírka, jejichž vonná voda představovala Moře a jejichž vyvýšený příkrov představoval Horu. *Kosmická struktura těchto objektů je evidentní.* Mystický prvek tu byl rovněž přítomen, neboť Hora uprostřed Moře symbolizovala Ostrovy blažených, jakýsi Ráj, kde žijí taoističtí Nesmrtelní. Šlo tedy o jakýsi zvláštní svět, o svět v malém, který si člověk

---

31) K následujícímu srv. Rolf Stein, "Jardins en' miniature d'Extreme-Orient", *Bulletin de l' Ecole francaise d' Extreme-Orient*, 42, 1943, ss. 26 n. a *passim*.

instaloval doma, aby tak mohl participovat na jeho koncentrovaných kosmických silách, *aby prostřednictvím meditace mohl obnovovat harmonii se Světem*. Hora byla ozdobena slujemi a slujový folklór hrál při stavbě miniaturních zahrad významnou roli. Sluje jsou tajným útočištěm, sídlem taoistických Nesmrtelných, místem iniciací. Představují rajský svět, a vstup do nich je proto obtížný (symbolismus "úzké brány", k němuž se vrátíme v následující kapitole).

Ale celý tento komplex: voda, strom, hora, sluj, který hrál tak významnou roli v taoismu, byl pouhým rozvinutím ještě starší náboženské představy: představy sídla, které je dokonalé, tj. *Úplné* - zahrnující horu a kus vody - a *vzdálené* od profánního světa; které je *dokonalé*, protože představuje zároveň miniaturní svět a zároveň Ráj, zdroj blaženosti a místo Nesmrtelnosti. Nuže, dokonalá krajina - hora a kus vody nebyla ničím jiným než pradávným "svatým místem", kde se v Číně každého jara setkávali chlapci a dívky, aby tu zpívali rituální střídavé písně a aby se tu oddávali milostným hrám. Tušíme, jak vypadalo postupné zhodnocování tohoto "svatého místa". V nejstarších dobách to byl výsadní prostor, uzavřený posvátný svět, v němž se periodicky shromažďovali chlapci a dívky, aby tu participovali na tajemstvích Života a kosmické plodnosti. Taoisté přejali toto archaické kosmologické schéma - hora a kus vody - a rozvinuli je v bohatší komplex (hora, kousek vody, sluj, strom), nicméně redukovaný na nejmenší úroveň: na miniaturní rajské universum, které je nadáno mystickými silami, protože je vzdálené od profánního světa, a v jehož blízkosti se taoisté usebírají a rozjímají.

Svatost uzavřeného světa je patrná ještě na jezírkách s vonnou vodou a s příkrovem symbolizujícím Moře a Ostrovy blažených. I tento komplex ještě sloužil k rozjímání, právě tak, jako tomu bylo na počátku s miniaturními zahradami, než se jich v 17. století zmocnila vzdělanecká móda, která je přetvořila v "artefakty".

Poznamenejme nicméně, že nás tento příklad nestaví nikdy

před naprostou desakralizaci světa, neboť na Dálném východě si to, co nazýváme "estetickým dojmem", dosud i mezi vzdělanci uchovává jistý náboženský rozměr. Ale příklad miniaturních zahrad nám ukazuje, v jakém směru a jakými prostředky dochází k desakralizaci světa. Stačí si představit, čím se estetický dojem tohoto řádu mohl stát v moderní společnosti, abychom pochopili, jak se zkušenost kosmické svatosti mohla stát tak vzácnou a jak se mohla proměňovat, až se stala jen lidským dojmem: např. dojmem umění pro umění.

### *Jiné kosmické hierofanie*

Protože jsme se museli omezit, hovořili jsme pouze o některých aspektech posvátnosti Přírody. Značný počet kosmických hierofanií jsme museli přejít mlčením. Nemohli jsme např. pojednat o solárních a lunárních symbolech a kultech, ani o náboženském významu kamenů, ani o náboženské úloze zvířat atd. Každá z těchto skupin kosmických hierofanií zjevuje určitou zvláštní strukturu posvátnosti Přírody; či přesněji určitou modalitu posvátna, vyjádřenou prostřednictvím určitého specifického modu existence uvnitř Kosmu. Stačí na příklad analyzovat rozmanité náboženské hodnoty přičítané kamenům, abychom pochopili, co jsou kameny *jakožto hierofanie* schopny lidem *ukázat*: zjevují jim moc, tvrdost, trvalost. Hierofanie kamene je ontofanií *par excellence*: kámen především je, je stále týž, nemění se; *ohromuje* člověka tím, co je na něm nepřevoditelného a absolutního; tímto způsobem mu analogicky odhaluje nepřevoditelnost a absolutnost Bytí. Náboženská zkušenost dovoluje uchopit kámen tak, že jeho specifický modus existence člověku zjevuje, co je to *absolutní existence* - mimočasová, nezranitelná děním.<sup>32)</sup>

---

32) K posvátnosti kamenu srv. *Traité d'histoire des religions*, ss. 191-210.

Podobně nás zběžná analýza četných náboženských hodnot Měsíce poučuje o všem, co lidé četli v lunárních rytmech. Díky měsíčním fázím, tj. díky "narození", "smrti" a "zmrtnýchvstání" Měsíce si lidé uvědomovali zároveň svůj vlastní způsob bytí v Kosmu i své vyhlídky na přežití či znovuzrození. Díky lunárnímu symbolismu přišel náboženský člověk na myšlenku uvést v souvislost rozlehlé soubory zdánlivě nesouvisejících fakt a shrnout je v jeden jediný "systém". Je pravděpodobné, že náboženské zhodnocení lunárních rytmů umožnilo první velké antropokosmické syntézy primitivů. Díky lunárnímu symbolismu bylo možné uvést do souvislosti a vzájemné spřízněnosti fakta tak různorodá jako: narození, dění, smrt, zmrtnýchvstání; Vody, rostliny, ženu, plodnost, nesmrtelnost; kosmické temnoty, prenatalní život a zásvětní existenci, po níž následuje znovuzrození lunárního typu ("světlo vycházející z temnot"); tkaní, symbol "nitě Života", osud, časovost, smrt atd. Obecně většina představ cyklu, dualismu, polarity, protikladnosti, konfliktu, ale také smíření protikladů, *coincidentia oppositorum*, byla buď objevena nebo upřesněna díky lunárnímu symbolismu. Mohli bychom hovořit o "metafysice Měsíce", ve smyslu soudržného systému "pravd", týkajících se specifického modu bytí živých bytostí, všeho, co v rámci Kosmu participuje na Životě, tj. na dění, na růstu a odumírání, na "smrti" a "vzkříšení". Nesmíme zapomenout: Měsíc nezjevuje náboženskému člověku pouze to, že Smrt je nerozlučně spjata se Životem, ale také, a především, že *Smrt není definitivní, že po ní vždy následuje nové zrození.*<sup>33)</sup>

Měsíc nábožensky zhodnocuje kosmické dění a smiřuje člověka se Smrtí. Slunce naopak zjevuje jiný modus existence: neparticipuje na dění; ačkoli je stále v pohybu, zůstává neměnné, jeho tvar je stále týž. Solární hierofanie tlumočí náboženské hodnoty autonomie a síly, svrchovanosti, inte-

---

33) Viz *Traité d'histoire des religions*, ss. 142-167.

ligence. To je důvod, proč se v jistých kulturách setkáváme s procesem solarizace nejvyšších Bytostí. Jak jsme viděli, nebeští bohové mají sklon vytrácet se z náboženské přítomnosti, ale v jistých případech přežívá jejich struktura a jejich vážnost v solárních božstvech, zejména ve vysoce vyvinutých civilizacích, jež sehrály významnou úlohu v dějinách (Egypt, helenistický Orient, Mexiko).

Početné hrdinské mytologie mají solární strukturu. Hrdina je připodobněn Slunci, i on bojuje jako Slunce proti temnotám, sestupuje do říše Smrti a vítězně z ní opět vychází. Temnota zde již není, jako v případě Měsíce, jedním z modů bytí božstva, nýbrž symbolizuje vše, co bůh *není*, tedy Protivníka *par excellence*. Temnoty již nemají hodnotu nezbytné fáze kosmického Života; perspektivě solárního náboženství tvoří temnoty protiklad k Životu, k tvarům, k inteligenci. Světelné epifanie solárních bohů se v jistých kulturách stávají znamením inteligence. Tento proces ústí ve spodobu *Slunce a inteligence*, a to do té míry, že se solární a synkretistické theologie konce Starověku proměňují v racionalistické filosofie: Slunce je prohlášeno za intelekt Světa a Macrobius v něm identifikuje veškeré bohy řeckoorientálního světa, od Apollóna a Jupitera po Osirida, Hora a Adónida (*Saturnalia*, I, kap. xvii-xxiii). V pojednání *O Slunci králi* císaře Juliana, právě tak jako v Proklově *Hymnu na Slunce* postupují solární hierofanie své místo idejím; religiozita v důsledku tohoto dlouhého procesu racionalizace téměř úplně mizí.<sup>34)</sup>

Tato desakralizace solárních hierofanií se řadí mezi nesčetné další analogické procesy, díky nimž je nakonec celý Kosmos zbaven svých náboženských hodnot. Ale jak jsme řekli, k definitivní sekularizaci Přírody dospěl jen omezený počet moderních lidí: ti, kdo jsou prosti jakéhokoli náboženského citu. Křesťanství s sebou jistě přineslo hluboké a radi-

---

34) Viz o tom všem *Traité d'histoire des religions*, ss. 117-141.

kální modifikace v náboženském zhodnocení Kosmu a Života, ale neodvrhlo je. O tom, že kosmický život ve své celistvosti může být pocíťován jako šifra božství, svědčí např. křesťanský spisovatel, jakým je Léon Bloy, když píše: "Ať už je život v lidech, ve zvířatech nebo v rostlinách, je to vždycky Život, a když nadejde ona chvíle, onen neuchopitelný bod, který nazýváme smrtí, je to vždycky Ježíš, kdo odchází, ať už ze stromu nebo z lidské bytosti."<sup>35)</sup>

---

<sup>35)</sup> *De Mendikant ingrat*, **II**, s. 196.



## LIDSKÁ EXISTENCE A POSVĚCENÝ ŽIVOT

### *Existence "otevřená" světu*

Nejvyšším cílem historika náboženství je porozumět chování náboženského člověka a jeho duševnímu universu a učinit je srozumitelnými ostatním lidem. Není to vždycky jednoduchý úkol. V moderním světě splývá náboženství jako forma života a jako *Weltanschauung* s křesťanstvím. V nejlepším případě má západní intelektuál, vynaloží-li na to určité úsilí, jistou šanci obeznámit se lépe s náboženskou vizí klasického starověku nebo dokonce s některými velkými náboženstvími východu, jako je hinduismus, konfucianismus nebo buddhismus. Ale takové úsilí o rozšíření náboženského obzoru, jakkoli je chvályhodné, nevede dostatečně daleko; s Řeckem, Indií, Čínou nepřekračuje západní intelektuál oblast složitých a vypracovaných náboženství, disponujících rozsáhlou psanou posvátnou literaturou. Poznat část těchto posvátných literatur, seznámit se důvěrněji s některými orientálními nebo antickými mytologiemi a theologiemi, to vše ještě nestačí k tomu, aby se nám podařilo proniknout do duševního universa náboženského člověka. Tyto mytologie a theologie jsou již příliš poznamenány prací vzdělavců; i tam, kde nevytvářejí ve vlastním slova smyslu "náboženství Knihy" jako v židovství, zoroastrismu, křesťanství, islámu), mají své posvátné texty jako v Indii a v Číně) anebo jsou přinejmenším ovlivněny jistými význačnými autory (např. Homér v Řecku).

Máme-li rozšířit svůj náboženský obzor, bude užitečnější seznámit se lépe s folklórem evropských národů; v jejich vírách, zvycích, v chování tváří v tvář životu a smrti lze dosud rozpoznat řadu archaických "náboženských situací". Studium evropských rurálních společností nám poskytne příležitost



k porozumění náboženskému světu neolitických zemědělců. Zvyky a víry evropských zemědělců představují v mnoha případech archaičtější kulturní stav, než je ten, o němž svědčí mytologie klasického Řecka.<sup>1)</sup> Je sice pravda, že většina těchto rurálních evropských populací je již více než tisíc let pokřesťanštěna. Ale těmto populacím se podařilo integrovat do svého křesťanství značnou část svého předkřesťanského dědictví, jehož minulost sahá do nepaměti. Bylo by nepřesné domnívat se, že evropští zemědělci proto nejsou křesťané. Ale je třeba uznat, že jejich náboženská se nevyčerpává historickými formami křesťanství, že uchovává kosmickou strukturu, která téměř úplně chybí v náboženské zkušenosti křesťanů z měst. Lze tu hovořit o jakémsi primordiálním, ahistorickém křesťanství; když se pokřesťanštili, integrovali evropští zemědělci do své nové víry kosmické náboženství, jež si uchovávali od prehistorie.

Ale pro historika náboženství, který má touhu pochopit a učinit pochopitelnou celistvost existenciálních situací náboženského člověka, je problém složitější. Za hranicemi zemědělských kultur se rozestírá celý svět: opravdu "primitivní" svět pasteveckých nomádů, lovců, populací žijících dosud na úrovni drobného lovu a sběru. Abychom porozuměli duševnímu universu náboženského člověka, musíme vzít v úvahu především lidi těchto primitivních společností. Nuže, jejich náboženské chování se nám dnes jeví výstřední, ne-li přímo abnormální, v každém případě velmi těžko pochopitelné. Neexistuje však jiný prostředek, jak porozumět cizímu duševnímu universu, než vstoupit *do něho*, přímo do jeho středu, abychom odtud získali přístup ke všem hodnotám, jichž si žádá.

Co zjistíme hned, jakmile se přeneseme do světa nábo-

---

1) Vyplývá to např. ze zkoumání Leopolda Schmidta, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*, Vídeň, 1952.

ženského člověka náležejícího k archaickým společnostem, je skutečnost, že *Svět existuje, protože ho stvořili bohové*, a že sama existence Světa něco "znamená", že Svět není němý ani neprůhledný, že není mrtvou věcí, bez cíle a bez významu. Pro náboženského člověka kosmos "žije" a "mluví". Sám život Kosmu je důkazem jeho svatosti, neboť Svět stvořili bohové a bohové se lidem ukazují skrze kosmický život.

Z tohoto důvodu se člověk, počínaje určitým kulturním stadiem, chápe jako mikrokosmos. Je součástí božského Stvoření; jinými slovy, "svatost", kterou rozpoznává v Kosmu, shledává i sám v sobě. Důsledkem toho je, že svůj život připodobňuje kosmickému životu: ten se jakožto božské dílo stává exemplárním obrazem lidské existence. Uveďme několik příkladů. Viděli jsme, že sňatek je zhodnocován jako hierogamie mezi Nebem a Zemí. U zemědělců je však připodobnění Země-Žena ještě komplexnější. Žena je připodobněna ornici, setba mužskému semeni a zemědělská práce manželskému spojení. "Tato žena přišla jako živoucí půda: zasejte do ní setbu, mužové!" je psáno v *Atharvavédu* (XIV, ii, 14). "Vaše ženy jsou pro vás poli" (Korán, II, 225). Neplodná královna běduje: "Podobám se poli, na němž nic nevzchází!" Naopak Panna Maria je v jednom hymnu z XII. století oslavována jako *terra non arabilis quae fructum parturiit*.

Pokusme se pochopit existenciální situaci člověka, pro něhož jsou všechna tato připodobnění *žitými* zkušenostmi, nejenom pouhými *představami*. Je očividné, že jeho život obsahuje rozměr navíc: není to život pouze lidský, je zároveň "kosmický", protože má "nad-lidskou" strukturu. Mohli bychom jej nazvat "otevřenou existencí", protože se neomezuje striktně na způsob bytí člověka. (Víme ostatně, že primitiv situuje svůj vzor, jehož má dosahovat, na nadlidskou úroveň, kterou zjevují mýty.) Existence příznačná pro náboženského člověka, zvláště primitiva, je "otevřená" do světa; *homo religiosus* nežije nikdy sám, žije v něm část Světa. Nelze však spolu s Hegelem říci, že primitivní člověk je "pohřížen v Pří-

rodu", že se ještě nenalezl jakožto odlišný od Přírody, jakožto on sám. Hind, který objímá svoji manželku a prohlašuje, že ona je Země a on je Nebe, je si zároveň plně vědom svého lidství i lidství své manželky. Východoasijský zemědělec, který označuje týmž slovem, *lak*, falus i rýč a tak jako množství jiných zemědělců připodobňuje zrní mužskému semeni, ví velmi dobře, že rýč je nástroj, jež si vyrobil, a že při obdělávání země koná zemědělskou práci, která předpokládá jisté množství technických znalostí. Jinými slovy, kosmický symbolismus *dodává* určitému předmětu nebo určité činnosti novou hodnotu, aniž proto ruší jejich hodnotu vlastní a bezprostřední. Existence "otevřená" do světa není existence nevědomá, pohřížená v Přírodu. "Otevřenost" do světa činí náboženského člověka schopným skrze poznávání Světa poznávat sebe, a toto poznání je mu drahé, protože je "náboženské", protože se vztahuje k Bytí.

### ***Posvěcování Života***

Příklad, který jsme právě citovali, nám pomáhá porozumět perspektivě, do níž se staví člověk archaických společností: život ve své celistvosti je v jeho očích schopen posvěcení. Prostředky, jimiž lze k posvěcení dospět, jsou rozmanité, ale výsledek je téměř vždycky týž: život je žit na dvojí rovině: odvíjí se jakožto lidská existence a zároveň participuje na životě nad-lidském, na životě Kosmu či bohů. Můžeme odůvodněně předpokládat, že ve velmi vzdálené minulosti měly všechny fyziologické orgány a zkušenosti člověka, všechna jeho gesta náboženský význam. Je to samozřejmé, neboť každé lidské chování bylo *in illo tempore* nastoleno bohy nebo civilizačními Hrdiny: oni založili nejenom rozmanité práce a rozmanité způsoby stravování, sexuálního styku, vyjadřování atd., ale i zdánlivě bezvýznamná gesta. V mýtech Austrálců Karadžeri zaujali oba civilizační Hrdinové zvláštní postoj při

močení a Karadžerové napodobují toto exemplární gesto dodnes.<sup>2)</sup> Netřeba připomínat, že na úrovni profánní zkušenosti Života nenalezneme nic obdobného. Pro nenáboženského člověka byly všechny životní zkušenosti, sexualita i stravování, práce i hra, desakralizovány. Jinými slovy, všechny tyto fyziologické akty byly zbaveny duchovního významu, a tedy opravdu lidského rozměru.

Avšak kromě tohoto náboženského zhodnocení, jehož se fyziologickým aktům dostalo jakožto nápodobě božských modelů, byly orgány a funkce nábožensky zhodnoceny prostřednictvím připodobnění k rozličným kosmickým oblastem a fenoménům. Již jsme se setkali s jedním klasickým příkladem; žena připodobněná orné půdě a Matce-Zemi, sexuální akt připodobněný hierogamii Nebe-Země a setí. Ale počet takových připodobnění mezi člověkem a Universem je značný. Některá z nich se zdají být jaksi samozřejmá, např. připodobnění oka Slunci nebo obou očí Slunci a Měsíci nebo temena lebky měsíčnímu úplňku; anebo ještě připodobnění dechu větru, kostí kamenům, vlasů trávě atd.

Ale historik náboženství se setkává s dalšími připodobněními, která implikují vypracovanější symbolismus, ba celý systém mikromakrokosmických souvztažností. Tak např. připodobnění břicha nebo dělohy sluji, střev labyrintům, dýchání tkaní, žil a tepen Slunci a Měsíci, páteře Ose světa. Jistě, tato připodobnění lidského těla a makrokosmu nejsou doložena u primitivů. Jisté systémy souvztažností člověk-Universum došly svého úplného rozpracování pouze ve velkých kulturách (Indie, Čína, starověký Blízký Východ, Střední Amerika). Nicméně jejich počáteční stadium je přítomno již v archaických kulturách. U primitivů se setkáváme s neobyčejně složitými systémy antropokosmického připodobňování, jež svědčí

---

2) Srv. Ralph Piddington, "Karadžeri Iniciation", *Oceania*, III, 1932-1933, ss. 46-87.

o nevyčerpatelné schopnosti spekulace. Je tomu tak např. u Dogonů z bývalé francouzské Západní Afriky.<sup>3)</sup>

Nuže, tyto antropokosmické homologace nás zajímají především natolik, nakolik jsou "šiframi" rozličných existenciálních situací. Řekli jsme, že náboženský člověk žije v "otevřeném" světě a že jeho existence je naopak "otevřená" Světu. To znamená, že náboženský člověk je přístupen nekonečné řadě zkušeností, jež lze nazvat "kosmickými". Takové zkušenosti jsou vždycky náboženské, neboť Svět je posvátný. Abychom dospěli k jejich pochopení, je třeba si připomenout, že základní fyziologické funkce jsou schopny stát se svátostmi. Náboženský člověk jí rituálně a potrava je rozmanitým způsobem zhodnocována, podle různých náboženství a kultur: živiny jsou pokládány buďto za posvátné, nebo za dar božstva, nebo za obětinu bohům (jako je tomu např. v Indii). Podobně, jak jsme viděli, je ritualizován sexuální život a připodobněn jak kosmickým fenoménům (déšť, zasévání), tak božským aktům (hierogamie Nebe-Země). Někdy je sňatek zhodnocen na trojí úrovni: individuální, sociální a kosmické. Např. u Omahů je osada rozdělena na dvě poloviny, nazývané Nebe a Země. Ke sňatkům může docházet pouze mezi dvěma exogamními polovinami a každý nový sňatek opakuje prvopočáteční *hieros gamos*: spojení mezi Zemí a Nebem.<sup>4)</sup>

Takové antropokosmické homologace, a zejména následné zesvátostnění fyziologického života, si uchovaly veškerou svou vitalitu i ve vysoce vyvinutých náboženstvích. Abychom se omezili na jediný příklad, sexuální spojení jakožto rituál, připomeňme, že došlo značné cti v indickém tantrismu. Indie nám nádherně ukazuje, jak může být fyziologický akt proměněn v rituál a jak může být týž akt po překonání ritualistické

---

3) Viz Marcel Griaule, *Dieu d' Eau. Entretiens avec Ogotemmelé*. Paříž, 1948.

4) Viz Wemer Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1953, ss. 115 n.

epochy zhodnocen jako "mystická technika". Zvolání manžela v *Brhadáranjakópanišadu* "Já jsem Nebe, ty jsi Země!" je pokračováním předchozí proměny manželky v oltář védské oběti (VI, iv, 3). Ale v tantrismu ztělesňuje žena nakonec *Prakrti* (Přírodu) a kosmickou Bohyni, Šaktí, zatímco muž se identifikuje se Sivou, čistým, nehybným a jasným Duchem. Sexuální spojení (*maithuna*) je především integrací těchto dvou principů, kosmické Přírody-Energie a Ducha. Jak se vyjadřuje jeden tantrický text: "Opravdové sexuální spojení je spojení nejvyšší Šaktí s Duchem (*átman*); ostatní spojení představují pouze tělesné styky s ženami" (*Kúlárnavatantra*, V, 111-112). Nejde již o fyziologický akt, nýbrž o mystický ritus; partneři již nejsou lidskými bytostmi, nýbrž jsou "vyvázáni" a svobodní jako bohové. Tantrické texty zdůrazňují neúnavně, že se jedná o proměnu tělesné zkušenosti. "Prostřednictvím týchž aktů, kvůli nimž se jistí lidé po milióny let smaží v pekle, získává jogín věčnou spásu."<sup>5</sup> Již *Brhadáranjakópanišad* (V, xvi, 8) tvrdil: "Ten, kdo takto ví, ať se dopustí jakéhokoli hříchu, je čistý, nestárnoucí, nesmrtelný." Jinými slovy, "ten, kdo ví" disponuje docela jinou zkušeností než profánní člověk. To znamená, že každá lidská zkušenost může být proměněna, žita na jiné, nadlidské úrovni.

Indický příklad nám ukazuje, jakého "mystického" zjemnění může dosáhnout zesvátostnění orgánů fyziologického života, zesvátostnění, jež je široce doloženo již na archaických úrovních kultury. Dodejme, že zhodnocení sexuality jako prostředku, jak participovat na posvátném (v případě Indie jak dosíci nadlidského stavu absolutní svobody), není prosto nebezpečí. V samotné Indii zavedl tantrismus příležitost k abnormálním a hanebným ceremoniím. Jinde v primitivním světě byla rituální sexualita provázena nejednou orgiastickou

---

5) Viz texty v mé knize *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paříž, 1954, ss. 264-395.

formou. Tento příklad si nicméně uchovává jistou sugestivní hodnotu, neboť nám odhaluje zkušenost, která v desakralizované společnosti již není přístupná: zkušenost posvěceného sexuálního života.

### ***Tělo-dům-Kosmos***

Viděli jsme, že náboženský člověk žije v "otevřeném" Kosmu a že je "otevřen" Světu. Rozumějte tím: *a)* že je ve styku s bohy; *b)* že participuje na svatosti Světa. Když jsme analyzovali strukturu posvátného prostoru, měli jsme příležitost konstatovat, že náboženský člověk může žít pouze v "otevřeném" světě: člověk touží zaujmout místo ve "středu", kde existuje možnost komunikovat s bohy. Jeho obydlí je mikrokosmem; jeho tělo je jím ostatně také. Homologace dům-tělo Kosmos se vnucuje velmi záhy. Zastavme se poněkud u tohoto příkladu, neboť nám ukazuje, v jakém smyslu mohou být hodnoty archaického náboženství reinterpretovány pozdějšími náboženstvími, ba dokonce i filosofiemi.

Indické náboženské myšlení bohatě využilo této tradiční homologace dům-Kosmos-tělo, a chápeme proč: lidské tělo, tak jako Kosmos, je konec konců určitá "situace", určitý systém podmíněností, jež přijímáme za své. Páteř je připodobněna kosmickému Piliři (*skambha*) nebo Hoře Meru, dech větru, pupek nebo srdce "středu Světa" atd. Ale homologace se ustavuje i mezi lidským tělem a rituálem v jeho celku: obětní místo, náčiní i gesta jsou připodobňovány rozmanitým fyziologickým orgánům a funkcím. Lidské tělo, připodobněné rituálně ke Kosmu nebo k védskému oltáři (který je *imago mundi*), je připodobňováno rovněž k domu. Jeden hatajogický text hovoří o těle jako o "domu se sloupem a devíti branami" (*Górakša Šhataka*, 14).

Slovem, člověk se "kosmizuje" tím, že se vědomě staví do exemplární situace, k níž je svým způsobem předurčen; repro-

dukuje na lidské úrovni systém vzájemných podmíněností a rytmů, jímž je charakterizován a konstituován "svět", zkrátka, jímž je definováno celé universum. Homologace platí rovněž v opačném směru: chrám nebo dům jsou naopak pojímány jako lidské tělo. Chránové "oko" je termín běžný v řadě architektonických tradic.6) Je však důležité podtrhnout jeden fakt: každý z těchto ekvivalentních obrazů - Kosmos, dům, lidské tělo - je vybaven nebo je schopen být vybaven vrchním "otvorem", umožňujícím přechod do jiného světa. S vrchní otvor indické věže nese mimo jiné jméno *brahmarandha*. Nuže, toto jméno označuje "otvor", který se nachází na temeni lebky a který hraje stěžejní roli v jogínskotantrických technikách; tímto otvorem též odlétá duše v okamžiku smrti. Připomeňme v této souvislosti zvyk rozrážet lebky mrtvých jogínů, aby byl usnadněn odchod duše.7)

Tento obyčej má svůj protějšek ve víře, hojně rozšířené v Evropě a v Asii, že duše mrtvého odchází komínem (kouřovým otvorem) nebo střechou, zejména pak *tou* částí střechy, která se nachází nad "posvátným koutem".8) V případě dlouho trvající agónie se ze střechy odstraní jedno i více prken nebo se střecha dokonce prorazí. Význam tohoto obyčeje je zřejmý: *duše se snáze odloučí od těla, bude-li tento další obraz těla-Kosmu, jímž je dům, ve své hoření části prorazen*. Je zřejmé, že všechny tyto zkušenosti jsou pro nenáboženského člověka nedostupné, nejenom proto, že v jeho očích pozbyla své posvátnosti smrt, ale také proto, že již nežije ve vlastním slova

---

6) Srv. Ananda K. Coomaraswamy, "Symbolism of the Dome", *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, ss. 1-56, zejm. ss. 36 n.

7) M.Eliade, *Le Yoga*, s. 400; viz též A.S.Coomaraswamy, *Symbolism of Dome*, s. 53, pozn. 60.

8) Posvěcená část prostoru, která v jistých typech euroasijských obydlí odpovídá centrálnímu pilíři a hraje proto úlohu "Středu Světa". Viz C.Rank, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, Helsinky, 1949.



smyslu v Kosmu a že si již neuvědomuje, že mít "tělo" a zaujmout místo v domě znamená totéž jako vzít na sebe existenciální situaci uprostřed Kosmu (viz dále).

Je pozoruhodné, že indický mystický slovník uchoval homologaci člověk-dům a zejména připodobnění lebky ke střeše či kupoli. Základní mystická zkušenost, tj. překročení lidské situace, je vyjadřována dvojím obrazem: prolomením střechy a letem do vzduchu. Buddhistické texty hovoří o Arhatech, kteří "létají ve vzduchu a prorážejí palácovou střechu", kteří "létají ze své vlastní vůle prorážejí domovní střechu, prostupují ji a chodí vzduchem" atd.<sup>9)</sup> Tyto obrazné výroky lze interpretovat ve dvojím smyslu: na úrovni mystické zkušenosti jde o "extasi", tedy o odlet duše skrze brahmarandha; na úrovni metafysické jde o zrušení podmíněného světa. Ale oba významy "letu" Arhatů vyjadřují zlom ontologické úrovně a přechod z jednoho modu bytí do jiného, přesněji přechod od podmíněné existence k nepodmíněnému způsobu bytí, tj. k dokonalé svobodě.

Ve většině archaických náboženství znamená "let" přístup k nadlidskému modu bytí (Bůh, kouzelník, "duch"), vposledku svobodu volně se pohybovat, tedy osvojení stavu "ducha". Arhat, který "prolamuje domovní střechu" a odlétá do vzduchu, znázorňuje pro indické myšlení obrazným způsobem, že transcendoval Kosmos a dosáhl paradoxního, ba nemyslitelného modu bytí, totiž absolutní svobody (ať už se jí říká jakkoli: *nirvána*, *asamskrta*, *samádhi*, *sahadža* atd.). Na úrovni mytologické znázorňuje exemplární gesto transcendence vůči Světu Buddha, prohlašující, že "rozbil" kosmické Vejce, "skořáčku nevědomosti", a že získal "blaženou, universální důstojnost Buddhy".<sup>10)</sup>

Tento příklad nám ukazuje důležitost trvalosti archaických

---

9) Srv. M.Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, ss. 133 n.

10) *Suttavibhanga, Párádžika*, I, i, 4, s komentářem Paula Muse, *La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Melun, 1939, s.13.

symbolismů, vztahujících se k lidskému bydlení. Tyto symboly vyjadřují prvotní náboženské situace, ale jsou schopny modifikovat své hodnoty, jsouce obohacovány o nové významy a včleňující se do stále artikulovanějších myšlenkových soustav. Člověk "obývá" tělo stejným způsobem, jako obývá dům či Kosmos, jež si sám stvořil (srv. kap. *Posvátný prostor a sakralizace Světa*). Každá legální a permanentní situace implikuje začlenění do Kosmu, do dokonale učeněného Universa, napodobujícího exemplární model, Stvoření. Obydlené území, Chrám, dům, tělo jsou, jak jsme viděli, Kosmy. Nicméně každý z těchto Kosmů má podle svého vlastního způsobu bytí určitý "otvor", ať už jsou výrazy, jež si jednotlivé kultury pro jeho označení zvolily, jakékoli (chrámové "oko", komín, kouřový otvor, *brahmarandha* atd.). Ať tak či onak, je každý Kosmos, jež člověk obývá - tělo, dům, kmenové území, tento svět ve svém celku - nahoře spojen s jinou úrovní, která je vůči němu transcendentní.

Stává se pak, že v akosmickém náboženství, jakým je náboženství Indie po buddhismu, již otevřenost směrem k vyšší úrovni nevyjadřuje přechod z lidského stavu do stavu nadlidského, nýbrž transcendenci, zrušení Kosmu, absolutní svobodu. Rozdíl mezi filosofickým významem buddhovského "rozbitého vejce" či "střechy", kterou prorazili Arhatové, a archaickým symbolismem přechodu ze Země do Nebe podél *Axis mundi* či skrze kouřový otvor je nezměrný. Ale faktem zůstává, že indická filosofie i mystika si mezi symboly, jež mohly označovat ontologický zlom a transcendenci, vybraly právě tento prvotní obraz proražené střechy. Překročení lidské situace je tlumočeno obrazem zničení "domu", tj. osobního Kosmu, jež si člověk zvolil za obydlí. Každý "stálý příbytek", v němž se člověk usazuje, znamená na filosofické rovině existenciální situaci, již člověk přijal za svou. Obraz prolomení střechy znamená, že byla zrušena *každá "situace"*, že si člověk zvolil nikoliv *zaujetí místa* ve světě, nýbrž absolutní svobodu, která v indickém myšlení implikuje zničení každého podmíněného světa.

Netřeba dlouze analyzovat, jaké hodnoty přičítá náš nenáboženský současník *svému* tělu, *svému* domu a *svému* universu, abychom mohli změřit obrovskou vzdálenost, která jej odděluje od lidí náležejících k primitivním a orientálním kulturám, o nichž jsme právě hovořili. Podobně jako obydlí moderního člověka ztratilo své kosmologické hodnoty, je i jeho tělo zbaveno jakéhokoli náboženského či duchovního významu. Zkrátka, mohli bychom říci, že pro moderního člověka, zbaveného religiozity, se kosmos stal neprůhledný, mrtvý, němý: netlumočí žádné poselství, není nositelem žádné "šifry". Pocit, že Příroda je svatá, přežívá dnes v Evropě zejména u venkovského obyvatelstva, protože právě zde dosud přetrvává křesťanství žité jako kosmická liturgie.

Pokud jde o křesťanství industriálních společností, především o křesťanství intelektuálů, ztratilo již dávno své kosmické hodnoty, které mělo ještě ve středověku. Ne že by městské křesťanství bylo nutně "upadlé" či "méněcenné", ale náboženská citlivost městského obyvatelstva byla tímto způsobem vážně ochuzena. Kosmická liturgie, mysterium participace Přírody na christologickém dramatu se křesťanům žijícím v moderním městě staly nepřístupné. Jejich náboženská zkušenost již není "otevřená" vůči Kosmu. Je to zkušenost přísně soukromá; spása je záležitostí mezi člověkem a Bohem; v nejlepším případě se člověk cítí odpovědný nejenom před Bohem, ale také před Dějinami. Ale pro Kosmos v těchto vztazích člověk-Bůh-Dějiny není místo. To by však znamenalo, že ani autentický křesťan již nepocítuje Svět jako Boží dílo.

### ***Průchod úzkou Branou***

Co bylo právě řečeno o symbolismu tělo-dům a o antropokosmických homologacích, jež s tímto symbolismem souvisejí, zdaleka nevyčerpává neobyčejné bohatství našeho předmětu: museli jsme se omezit pouze na několik z četných

aspektů. 'Dům' - zároveň *imago mundi* a replika lidského těla - má značný význam v rituálech a mytologiích. V jistých kulturách (v protohistorické Číně, v Etrurii atd.) jsou pohřební urny tvarovány do podoby domu: nahoře mají otvor, který dovoluje duši mrtvého vcházet a vycházet.<sup>11</sup>) Uma-dům se stává jakýmsi novým "tělem" zemřelého. Z domku ve tvaru kápě vystupuje rovněž mytický Předek a také Slunce se v noci skrývá v takovém domě-umě-kápi, aby z něho ráno zase vycházelo.<sup>12</sup> Existuje tedy strukturální souvztažnost mezi rozmanitými modalitami *přechodu*: od temnot ke světlu (Slunce), od preexistence určitého lidského kmene k jeho manifestaci (mytický Předek), od Života ke Smrti a k nové existenci *post mortem*.

Zdůraznili jsme vícekrát, že každá podoba "Kosmu" - Universum, Chrám, dům, lidské tělo - je nahoře opatřena "otvorem". Nyní chápeme lépe význam tohoto symbolismu: otvor umožňuje *přechod* z jednoho modu bytí do jiného, z jedné existenciální situace do jiné. Každá kosmická existence je předurčena k "přechodu": člověk přechází z před-života do života a nakonec do smrti, tak jako mytický Předek přešel z preexistence do existence a jako Slunce přešlo z temnoty do světla. Poznamenejme, že tento typ "přechodu" se začleňuje do komplexnějšího systému, na jehož základní artikulace jsme poukázali, když jsme hovořili o Měsíci jako archetypu kosmického dění, o vegetaci jako symbolu universálního obrozování a především o rozmanitých způsobech rituálního opakování kosmogonie, tj. exemplárního *přechodu* ze stavu virtuality do stavu tvaru. Je na místě upřesnit, že všechny tyto rituály "přechodu" vyjadřují specifickou koncepci lidské existence: člověk není po svém narození dosud hotov; musí se

---

11) C.Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten. Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Anvers, 1951, ss. 49 n.; in *Sinologica*, III, 1953, ss. 229-239 (a obr. 2-3).

12) C.Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China*, Curych, 1955, ss. 47 n. a obr. 24-25

narodit ještě podruhé, duchovně; stává se úplným člověkem, až když přejde z nedokonalého, zárodečného stavu do dokonalého stavu dospělosti. Zkrátka, mohli bychom říci, že lidská existence dospívá do plnosti prostřednictvím řady ritů přechodu, tj. postupných iniciací. .

Později se ještě dotkneme smyslu a funkce iniciace. Pro zatím se zastavme u symbolismu "přechodu", jak jej náboženský člověk dešifruje ve svém důvěrně známém okolí a ve svém každodenním životě: např. ve svém domě, na cestách, po kterých chodí za svou prací, v mostě, který přechází atd. Tento symbolismus je přítomen v samotné struktuře obydlí. Hoření otvor, jak jsme viděli, označuje směr vzestupu k Nebi, touhu po transcendenci. Práh konkretizuje jednak rozmezí mezi "vně" a "uvnitř", jednak možnost přechodu z jedné zóny do druhé (z profánní do posvátné; srv. kap. *Posvátný prostor a sakralizace Světa*). Ale jsou to především obrazy *mostu* a *úzké brány*, vnukající představu nebezpečného přechodu, jež jsou právě proto tak hojně využívány v iniciačních a pohřebních rituálech a mytologiích. Iniciace, stejně jako smrt, jako mystická extase, jako absolutní poznání, jako - v židovství a v křesťanství - víra, se rovná přechodu z jednoho modu bytí do jiného a působí skutečnou ontologickou mutaci. Aby navodily představu tohoto paradoxního přechodu (který implikuje vždycky jakýsi zlom a jakousi transcendenci), využily rozmanité náboženské tradice v hojně míře symbolismu nebezpečného Mostu a úzké Brány. V íránské mytologii používají zemřelí na své pouti post mortem Mostu Cinvat: pro spravedlivé je široký devět délek kopí, ale pro bezbožné se stává úzký jako "čepel břitvy" (*Dínkart*, IX, xx, 3). Pod Mostem Cinvat se otevírá propast Pekla (*Vidévat*, III, 7). Rovněž mystikové přecházejí při svých extatických poutích přes tento Most: právě tudy vystupoval v duchu např. Ardá Víraf.<sup>13)</sup>

---

13) Srv. M.Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paříž, 1951, ss. 357 n.

*Vidění svatého Pavla* nám ukazuje most "úzký jako vlas", který spojuje náš svět s Rájem. S tímž obrazem se setkáváme u arabských spisovatelů a mystiků: most je "užší než vlas" a spojuje Zemi s astrálními sférami a s Rájem. Podobně v křesťanských tradicích hříšníci, kteří nejsou schopni most přejít, se zřítí do Pekla. Středověké legendy hovoří o "mostu skrytém pod vodou" a o mostu-šavli, přes který musí hrdina (Lancelot) přejít holýma nohama a rukama: tento most je "ostřejší než kosa" a přechod je provázen "utrpením a agoníí". Podle jedné finské tradice vede přes Peklo most pokrytý jehlami, hřebíky a čepelemi břitev: mrtví právě tak jako šamani ho přecházejí na své cestě na onen svět. S podobnými popisy se setkáváme téměř všude na světě.<sup>14)</sup> Je však důležité zdůraznit, že táž obrazná představa se uchovala i tam, kde šlo o označení obtížnosti metafysického poznání či (v křesťanství) víry. "Je nesnadné přejít po nabroušené čepeli břitvy, říkají básníci, když chtějí vyjádřit obtížnost cesty, která vede k nejvyššímu poznání" (*Kathópanišad*, 11,14). "Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá" (Mt 7, 14).

Těchto několik příkladů týkajících se iniciačního, pohřebního a metafysického symbolismu mostu a brány nám ukázalo, v jakém smyslu mohou být každodenní existence a "malý svět", jež každodenní existence implikuje - dům se svým náčiním, každodenní rutina se svými gesty atd. - zhodnoceny na náboženské a metafysické úrovni. Běžný život každého dne se ve zkušenosti náboženského člověka proměňuje: *homo religiosus* nalézá všude nějakou "šifru". I to nejběžnější gesto může označovat nějaký duchovní akt. Cesta a chůze se mohou proměnit v náboženské hodnoty, neboť každá cesta může symbolizovat "cestu života" a každá chůze "pout", putování do

---

14) Srv. *Le Chamanisme*, ss. 419 n.; Maarti Haavio, *Väinämöinen. Eternal Sage*, Helsinky, 1952, ss. 112 n.

Středu Světa.15) Jestliže mít "dům" implikuje zaujetí určité stabilní situace uprostřed Světa, pak ti, kdož se zřekli svých příbytků, poutníci a asketové, dávají svou "chůzi", svým ustavičným pohybem najevo touhu opustit Svět, odmítnutí jakékoli světské situace. Dům je "hnízdo" a "hnízdo", jak říká *Pañčavimšabráhmana* (IX, xv, 1) implikuje stáda, děti a krb, zkratka, "hnízdo" symbolizuje rodinný, společenský a hospodářský svět. Ti, kdož si zvolili hledání, cestu ke Středu, musejí opustit každou rodinnou a společenskou situaci, každé "hnízdo" a zasvětit se výlučně "cestě" za nejvyšší pravdou, která ve vysoce vyvinutých náboženstvích spadá v jedno se skrytým Bohem, s *Deus absconditus*.16)

### ***Rity přechodu***

Již dávno bylo poznamenáno, že rity přechodu hrají v životě náboženského člověka značnou roli.17) Jistě, ritem přechodu *par excellence* je iniciace dospívajících, přechod z jedné věkové třídy do druhé (z dětství či dospívání do mládí). Ale existují též rity přechodu při narození, při svatbě a při smrti a mohli bychom říci, že v každém z těchto případů se jedná o iniciaci, neboť všude jde o radikální změnu ontologického řádu a sociálního statutu. Čerstvě narozené dítě nemá nic než fyzickou existenci; není dosud uznáno rodinou ani přijato společenstvím. Teprve rity zachovávané bezprostředně po porodu udělují novorozeněti status "žijícího" ve vlastním slova smyslu; jen díky těmto ritům je totiž novorozeně začleněno do společenství živých.

---

15) Srv. *Traité d' histoire des religions*, ss. 325 n.

16) Srv. Ananda K. Coomaraswamy, "The Pilgrim's Way", *Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, VI. část, ss. 1-20.

17) Viz Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paříž, 1909.

Svatba je rovněž příležitostí k přechodu z jedné společskonáboženské skupiny do druhé. Mladý manžel opouští skupinu celibátníků, aby byl napříště členem skupiny těch, kdo stojí v čele rodin. Každá svatba s sebou nese určité napětí a nebezpečí, je počátkem určité krize; právě proto se uskutečňuje jako ritus přechodu. Rekové nazývali svatbu *letos*, zasvěcení, a svatební rituál se podobal rituálu mysterií.

Pokud jde o smrt, jsou rity, které ji doprovázejí, o to komplexnější, že nejde pouze o "přirozený fenomén" (život - či duše - opouštějící tělo), nýbrž o změnu režimu zároveň ontologického i sociálního: zesnulý musí projít řadou zkoušek, jež se týkají jeho vlastního osudu v zásvěetí, ale musí být také uznán společenstvím mrtvých a přijat mezi ně. U jistých národů může být smrt potvrzena pouze rituálním pohřbem: kdo není pohřben podle náležitého obyčeje, není mrtev. Jinde nabývá smrt platnosti pouze po vykonání pohřebních ceremonií nebo poté, co byla duše zemřelého rituálně převedena do svého nového obydlí a tam přijata společenstvím mrtvých. Pro nenáboženského člověka jsou narození, svatba a smrt událostmi, jež se týkají jen dotyčného jednotlivce a jeho rodiny; zřídka - v případě čelných představitelů státu či politiků jsou to události, jež mají politický dopad. V nenáboženské perspektivě ztratily všechny tyto "přechody" svůj rituální ráz: neznamenaají nic jiného, než co ukazuje konkrétní akt narození, úmrtí či oficiálně uznaného sexuálního spojení. Dodejme nicméně, že s drasticky nenáboženskou zkušeností veškerého života v čisté podobě se setkáváme jen velmi zřídka, a to i v těch nejsekularizovanějších společnostech. Je možné, že takováto dokonale nenáboženská zkušenost se stane ve více méně vzdálené budoucnosti běžnější; pro zatím je však ještě vzácná. V profánním světě se sice setkáváme s radikální sekularizací smrti, sňatku a narození, ale jak hned uvidíme, i zde přetrvávají vágní vzpomínky na zašlé náboženské chování a nostalgie po něm.



Pokud jde o iniciační rituály ve vlastním slova smyslu, je třeba rozlišovat mezi iniciacemi dospívajících (věková třída) a ceremoniemi vyznačujícími vstup do určitého tajného společenství: nejdůležitější rozdíl spočívá v tom, že *všichni* adolescenti musí podstoupit věkovou iniciaci, kdežto tajné společnosti jsou vyhrazeny jen určitému počtu dospělých. Instituce iniciace dospívajících se zdá být starší než instituce tajné společnosti; je rozšířenější a je doložena na nejarchaičtějších kulturních úrovních, např. u Austrálců a u Ohňozemců. Není zde naším úkolem vykládat iniciační ceremonie v jejich komplexnosti. Zajímá nás tu pouze skutečnost, že iniciace hraje klíčovou úlohu v náboženské formaci člověka, a zvláště pak to, že spočívá bytostně v mutaci ontologického režimu neofyta. Tato skutečnost se nám jeví velmi důležitá pro porozumění náboženskému člověku: ukazuje nám, že člověk primitivních společností se nechápe jako "hotový" v tom stavu, v němž se nachází "dán" na přirozené úrovni existence: aby se stal člověkem ve vlastním slova smyslu, musí odumřít tomuto prvotnímu (přirozenému) životu a narodit se znovu k životu vyššímu, který je zároveň náboženský a kulturní.

Jinými slovy, primitiv umísťuje svůj ideál lidství na nadlidskou úroveň. V jeho očích: 1) se člověk stává úplný teprve poté, co překonal a v jistém smyslu zrušil "přirozené" lidství, neboť iniciace v podstatě znamená paradoxní, nadpřirozenou zkušenost smrti a zmrtvýchvstání či druhého narození; 2) protože iniciační rity zahrnují zkoušky, byly smrt a zmrtvýchvstání založeny bohy nebo civilizačními Hrdiny či mytickými Předky: tyto rity tedy mají nad-lidský původ a neofyt, který je provádí, napodobuje nad-lidské, božské chování. Tento bod je třeba si zapamatovat, neboť se v něm opět ukazuje, že náboženský člověk *chce být jiný*, než jakým se shledává na "přirozené" úrovni, a že se snaží učinit se podle ideálního obrazu, který mu byl zjeven prostřednictvím mýtů. Primitivní člověk se snaží dosáhnout *náboženského ideálu lidství* a v tomto úsilí se již nacházejí zárodky všech etických soustav, jež později

vypracovaly rozvinuté společnosti. Je zřejmé, že v současných nenáboženských společnostech iniciace jakožto náboženský akt již neexistuje. Ale *patterns* iniciace, jak ještě uvidíme, přežívají v moderním světě nadále, třebaže v silně desakralizované podobě.

### *Fenomenologie iniciace*

Iniciace obnáší obvykle trojí zjevení: zjevení posvátného, zjevení smrti a zjevení sexuality.<sup>18)</sup> Dítě nezná žádnou z těchto zkušeností; zasvěcenec je poznává, bere je na sebe a integruje je do své nové osobnosti. Dodejme, že umírá-li neofyt svému dětskému, profánnímu, neobrozenému životu, aby se narodil znovu pro novou, posvěcenou existenci, rodí se znovu rovněž pro nový způsob bytí, jenž umožňuje poznání, *vědění*. Zasvěcenec není pouze "znovuzrozený" či "vzkříšený": je to člověk, který ví, který zná mystéria, kterému se dostalo zjevení metafysického řádu. Během svého učení v buši se dovídá posvátná tajemství: mýty týkající se bohů a původu světa, pravá jména bohů, úlohu a původ rituálního náčiní užívaného v průběhu iniciačních ceremonií (tzv. *bull-roarers*, nože z křemene používané při obřízce atd.). Zasvěcení se rovná duchovnímu dozrání a v celých náboženských dějinách lidstva se setkáváme stále s tímž tématem: zasvěcenec, ten, kdo poznal mysteria, je *ten, kdo ví*. Ceremonie začíná všude oddělením neofyta od jeho rodiny a pobytem v buši. Již v tom je obsažen symbol Smrti: les, džungle, temnota symbolizují onen svět, "Podsvětí". Někde se setkáváme s vírou, že přichází tygr a odnáší na

---

18) O všem, co následuje, viz M.Eliade, *Mythes. reves et mysteres*, ss. 245 n.; též *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, 1959.

zádech kandidáty do džungle: šelma ztělesňuje mytického Předka, iniciačního Mistra, který provází adolescenty do Podsvětí. Jinde existuje představa, že neofyta pozře nějaká obluda: v břiše obludy panuje kosmická Noc: to je zárodečný modus existence, a to jak na úrovni kosmické, tak na úrovni lidského života. Na mnoha místech se setkáváme s iniciační chýší umístěnou v buši. Právě zde podstupují mladí kandidáti část iniciačních zkoušek a jsou zde poučováni o tajných tradicích kmene. Iniciační chýše symbolizuje mateřské lůno.<sup>19)</sup> Smrt neofyta znamená návrat do zárodečného stavu, ale tomuto stavu nesmíme rozumět pouze ve smyslu lidské fyziologie, nýbrž také v jeho kosmologickém významu: plodový stav se rovná dočasnému návratu do virtuálního, předkosmického modu.

Jiné rituály stavějí do popředí symbolismus iniciační smrti. U některých národů jsou kandidáti pochováváni či pokládáni do čerstvě vykopaných hrobů. Anebo jsou přikrýváni většovím a zůstávají bez hnutí, jako by byli mrtvi, anebo jsou potírání bílým práškem, aby se podobali přízrakům. Ostatně neofyté napodobují chování přízraků: neužívají svých prstů, když jedí, ale berou potravu přímo do zubů, jak to podle příslušných věr činí duše zemřelých. A konečně rozmanitá mučení, jež neofyté podstupují, mají mimo jiné tento význam: má se za to, že neofyta podrobeného mučení a mrzačení mučí, rvou, vaří a smaží démoni-iniciační mistři, tj, mytičtí Předkové. Tato fyzická utrpení odpovídají situaci toho, kdo je "požírán" démonem-šelmou, drcen v tlamě iniciační obludy, tráven v jejím žaludku. Mrzačení (vytrhávání zubů, amputace prstů atd.) je rovněž obdařeno symbolickým významem smrti. Většina zmrzačení souvisí s měsíčními božstvy. Měsíc totiž periodicky mizí, *umírá*, aby se o tři noci později znovu narodil.

---

19) R.Thurnwald, "Primitive Initiations- und Wiedergeburtssriten", *Eranos-Jahrbuch*, VII, 1940,321-398, s. 393.

Měsíční symbolismus zdůrazňuje, že první podmínkou každého mystického obrození je smrt.

Kromě specifických operací jako *circumcisio* a *subincisio*, kromě iniciačních forem zmrzačení, jsou smrt a zmrtvýchvstání označovány i jinými vnějšími znaky: tetováním, obětováním. Pokud jde o symbolismus mystického znovunarození, vykazuje četné formy. Kandidáti dostávají nová jména, která budou napříště jejich pravými jmény. U jistých kmenů se má za to, že mladí zasvěcenci zapomněli všechno ze svého předchozího života; bezprostředně po iniciaci jsou živeni jako malé děti, voděni za ruku a učí se znovu veškerému chování jako kojenci. Obvykle se v buši učí novému jazyku anebo přinejmenším tajnému slovníku, přístupnému jen zasvěceným. Jak vidno, s iniciací začíná všechno znovu. Symbolismus druhého narození je občas vyjadřován pomocí konkrétních gest. U některých bantuských národů je chlapec před obřezáním předmětem ceremonie nazývané "nové narození" .20) Otec obětuje berana a o tři dny později zabalí dítě do žaludeční blány a do kůže z obětovaného zvířete. Ale dříve, než je takto zabaleno, musí dítě vylézt na postel a křičet jako novorozeně. Zůstává pak v beraní kůži po tři dny. U téhož národa jsou mrtví pochováváni v beraní kůži a v mytické pozici. Rituální odění do zvířecí kůže je ostatně doloženo i ve vysoce vyvinutých kulturách (Indie, starý Egypt).

V iniciačních scénářích hraničí symbolismus narození téměř vždycky se symbolismem Smrti. Smrt znamená v iniciačních kontextech překročení profánního, neposvěceného stavu, stavu "přirozeného lidství", neznalého posvátna, duchovně slepého. Mysterium iniciace neofytovi postupně odhaluje pravé dimenze existence: uvádějí ho do posvátna, iniciace neofyta nutí, aby na sebe vzal lidskou odpovědnost.

---

20) M.Canney, "The Skin of Rebirth", *Man*, červenec 1939, č. 91, ss. 104-105.

Zapamatujme si tuto skutečnost, která je důležitá: přístup k duchovnosti je v archaických společnostech tlumočen symbolismem Smrti a nového narození.

### *Mužská bratrstva a tajné společnosti žen*

Vstupní rity mužských společností užívají týchž zkoušek a přejímají tytéž iniciační scénáře. A však příslušnost k mužským bratrstvům, jak jsme již řekli, předpokládá již určitý výběr: ne všichni, kdo byli podrobeni zasvěcení dospívajících se stanou členy tajné společnosti, třebaže po tom všichni touží.<sup>21)</sup>

Abychom uvedli jen jeden příklad: u afrických kmenů Mandža a Banda existuje tajná společnost známá pod jménem Ngakola. Podle mýtu, který je vyprávěn neofytům během iniciace, měla obluda Ngakola moc zabíjet lidi, polykajíc je, a vyvrhovat je opět znovuzrozené. Neofyt je uveden do chýše, která symbolizuje tělo obludy. Tam slyší ponurý Ngakolův hlas, je zbičován a podroben mučení; je mu řečeno, že "nyní vstoupil do Ngakolova břicha" a že je právě tráven. Když neofyt podstoupí ještě řadu dalších zkoušek, oznámí iniciační mistr konečně, že Ngakola, který byl neofyta pozřel, ho právě vyvrhl.<sup>22)</sup>

Setkáváme se tu znovu se symbolismem smrti pozřením do břicha obludy, se symbolismem, který hraje tak významnou roli při iniciacích dospívajících. Poznamenejme ještě jednou, že vstupní rity tajného bratrstva odpovídají bod za bodem

---

21) Srv. H.Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlín, 1902; O.Höfler, *Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt nad Mohanem, 1934; R.Wolfram, *Schwerttanz tmd Männerbund*, Kassel, 1936; W.E.Pueckert, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951.

22) E.Andersson, *Contribution á l'ethnographie des Kuta*, I, Uppsala, 1953, ss. 264 n.

iniciacím dospívajících: uzavření, mučení a iniciační zkoušky, smrt a zmrtvýchvstání, udělení nového jména, osvojení tajného jazyka atd.

Existují také ženské iniciace. Netřeba očekávat, že se v iniciačních ritech a mystériích vyhrazených ženám setkáme s týmž symbolismem, či přesněji s týmiž symbolickými výrazy jako u mužských iniciací a bratrstev. Ale snadno odhalíme společný prvek: hlubokou náboženskou zkušenost, která je v základu všech těchto ritů a mystérií. Cílovým bodem iniciačních ritů dospívajících i tajných ženských společností (*Weiberbünde*) je *přístup k posvátnosti*, jaká se ukazuje, když žena přijímá své ženství.

Iniace začíná s první menstruací. Důsledkem tohoto fyziologického symptomu je zlom, vytržení mladé dívky z jejího rodinného prostředí: děvče je okamžitě izolováno, odloučeno od společenství. Místem odloučení je speciální chata v buši nebo v nějakém zasutém koutě sídliště. Mladá menstruantka musí zachovávat zvláštní, značně nepohodlnou pozici a vystříhat se doteku Slunce i kohokoli druhého. Nosí zvláštní oděv nebo nějaké znamení, nějakou barvu, která je pro ni jaksí vyhrazena, a musí se živit syrovou stravou.

Odloučení a uzavření ve stínu, v potměšlé chatrči, v buši, nám připomínají symbolismus iniciační smrti chlapců, izolovaných v lese, zavřených v iniciačních chýších. Je tu nicméně ten rozdíl, že u děvčat dochází k odloučení bezprostředně po první menstruaci, tedy individuálně, kdežto u chlapců je odloučení kolektivní. Tento rozdíl je vysvětlitelný fyziologickým aspektem konce dětství, který je u děvčat zjevný. Ale mladé dívky nakonec také vytvářejí skupinu a jejich iniciace je pak prováděna kolektivně pod vedením starých ženrádkyň.

*Weiberbünde* souvisejí vždycky s mysteriem narození a plodnosti. Mysterium porodu, tj. ženy objevující, že *je tvořivá na úrovni života*, představuje náboženskou zkušenost, která je nepřevoditelná do jazyka zkušenosti mužské. Proto je pochopitelné, že se porod stal podnětem tajných ženských rituálů,

jež se druhdy rozvíjejí ve skutečná mysteria. Stopy takových mysterií se dochovaly dokonce i v Evropě.<sup>23)</sup>

Jako u mužů, setkáváme se i zde s četnými podobami ženských asociací, kde se tajemství a mysterium progresivně stupňuje. Na začátku je to všeobecná iniciace, které se účastní každá dívka a každá mladá manželka a která ústí v instituci *Weiberbünde*. Potom existují ženské mysterijní asociace, jako v Africe nebo ve starověku skupiny Menád. Je známo že tato ženská mysterijní sesterstva přetrvávala velmi dlouho, než vymizela.

### *Smrt a iniciace*

Iniciační symbolismus a rituál obsahující pozření obludou zaujímaly významné místo jak v iniciacích, tak v hrdinských mýtech a v mytologiích Smrti. Symbolismus návratu do břicha má vždycky kosmologický rozměr. Spolu s neofytem se do kosmické Noci navrací celý svět, aby mohl být stvořen znovu, tj. aby mohl být obnoven. Jak jsme viděli (v kapitole *Posvátný Čas a mýty*), kosmologický mýtus bývá recitován za účelem terapie. Aby se nemocný uzdravil, musí se *znovu narodit* a archetypickým modelem nového narození je kosmogonie. Je třeba smazat dílo Času, spojit se znovu s červánkovým okamžikem před Stvořením: na úrovni lidské existence to znamená, že je třeba vrátit se k "bílé stránce" existence, na absolutní začátek, kdy ještě nebylo nic poskvřeno, nic zkaženo.

Proniknout do břicha obludy - anebo být symbolicky "pohřben" či být zavřen do iniciační chatrče - se rovná zpětnému sestoupení do prvotní nerozlišenosti, do kosmické Noci. Vyjití z břicha nebo z temnotné chýše či z iniciačního "hrobu" je

---

23) Srv. R. Wolfram, "Weiberbünde", *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, ss. 143 n.

opakováním exemplárního návratu k Chaosu, jenž umožňuje zopakování kosmogonie, přípravu nového zrození. Návrat k Chaosu se druhy uskutečňuje doslova: tak je tomu např. s iniciačními nemocemi budoucích šamanů, jež byly často pokládány za skutečné šílenství. Stojíme zde skutečně tváří v tvář naprosté krizi, vedoucí občas k rozkladu osobnosti. 24) Tento "psychický chaos" je znamením toho, že profánní člověk se "rozpouští" a že se rodí nová osobnost.

Je pochopitelné, proč se s tímž iniciačním schématem utrpení, smrt a zmrtvýchvstání (nové zrození) - setkáváme ve všech mystériích, jak v ritech dospívajících, tak v ritech umožňujících vstup do tajné společnosti; a proč lze týž scénář dešifrovat v rozvratných niterných zkušenostech, jež předcházejí mystickému povolání (u primitivů "iniciační nemoci" budoucích šamanů). Člověk primitivních společností se snažil přemoci smrt tím, že ji proměnil v *ritus přechodu*. Jinými slovy, v očích primitivů umírá člověk vždycky něčemu, *co nebylo podstatné*; člověk umírá především profánnímu životu. Zkrátka, smrt je pak pojímána jako nejvyšší iniciace, jako začátek nové duchovní existence. Lépe: rození, smrt a obrození (znovu-zrození) byly pochopeny jako tři momenty *téhož* mysteria a veškeré duchovní úsilí archaického člověka bylo vynakládáno na to, ukázat, že mezi těmito momenty nesmí existovat předěl. Nelze se zastavit v jednom z těchto tří momentů. Pohyb, regenerace pokračují nekonečně. Člověk neúnavně znovu a znovu prodělává kosmogonii, aby si byl jist, že skutečně něco dělá: např. dítě nebo dům nebo duchovní povolání. Proto se všude setkáváme s kosmogonickým významem iniciace.

---

24) Srv. M.Eliade, *Le Chamanisme*, ss. 36 n.



## **"Druhé narození" a duchovní porod**

Iniciační scénář, tj. odumření profánnímu stavu následované znovu-zrozením pro posvátný svět, pro svět bohů, hraje značnou roli rovněž ve vyvinutých náboženstvích. Slavným příkladem je indická oběť, jejímž cílem je obdržet po smrti Nebe, pobyt s bohy či kvalitu boha (*dévátma*). Jinými slovy, člověk prostřednictvím oběti pracuje na dosažení nadlidského stavu, což je výsledek obdobný výsledku archaických obětí. Obětující musí být nejprve vysvěcen kněžími, a toto vysvěcení (*díkšá*) obsahuje iniciační symbolismus, který má porodnickou strukturu; *díkšá* vlastně rituálně proměňuje obětujícího v zárodek a nechává ho, aby se znovu narodil.

Texty dlouze zdůrazňují systém homologací, díky němuž obětující podstupuje *regressus ad uterum*, následovaný novým zrozením.<sup>25)</sup> Tak např. Aitaréjabráhmana (1, 3) říká: "Kněží proměňují toho, jemuž dávají vysvěcení (*díkšá*), v zárodek. Skrápějí ho vodou: voda je mužské semeno... Uvádějí ho do zvláštní kůlny: zvláštní kůlna je lůnem toho, kdo vykonává *díkšá*; tímto způsobem ho uvádějí do lůna, které mu náleží. Pokrývají ho oděvem; oděv je amnion... Navrch přehazují antilopí kůži; neboť nad amniem je chorion. Má sevřené pěsti; neboť zárodek má sevřené pěsti, dokud je v mateřském lůně, a dítě má sevřené pěsti, když se rodí...<sup>26)</sup> Svléká antilopí kůži, aby mohl vstoupit do lázně; proto přicházejí zárodky na svět bez choria. Nechává si svůj oděv, když tam vstupuje, a proto se dítě rodí s amniem na sobě."

Posvátné poznání, a tedy také moudrost, jsou pojaty jako

---

25) Srv. Silvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brhamanas*, Paříž, 1898, ss. 104 n.; H.Lommel, *Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals*, in C.Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, ss. 107-130.

26) Ke kosmologickému symbolismu sevřených pěstí srv. C.Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, ss. 69 n. a *passim*.

plod iniciace a je příznačné, že poradenský symbolismus spjatý s probuzením nejvyššího vědomí nalézáme jak ve staré Indii, tak v Řecku. Sókratés se nepřirovnával k porodní bábě bezdůvodně: pomáhal člověku, aby se narodil k sebeuvědomění, přiváděl na svět "nového člověka". S tímž symbolismem se setkáváme v buddhistické tradici: mnich odkládal své příjmení a stával se "synem Buddhovým" (*sakja-puttó*), neboť "se narodil mezi svatými" (*arija*). Jak říkal Kassapa, když hovořilo o sobě: "Přirozený syn Blaženého, narozen z jeho úst, narozen z Nauky (*dhamma*), uhněten Naukou" atd. (*Samjutta Nikája, II, 221*).

Iniciační narození předpokládalo odumření profánní existenci. Toto schéma se uchovalo jak v buddhismu, tak v hinduismu. Jogín "umírá" tomuto životu, aby se znovu narodil pro jiný modus bytí: ten, jež představuje osvobození. Buddha učil cestě a prostředkům, jak odumřít profánnímu lidskému stavu, tj. otroctví a nevědomosti, aby se člověk mohl znovu narodit pro svobodu, blaženost a nepodmíněnost Nirvány. Indická terminologie iniciačního znovuzrození občas připomíná archaický symbolismus "nového těla", jež neofyt díky iniciaci získává. Sám Buddha to prohlašuje: "Ukázal jsem svým učedníkům prostředky, jak mohou, vycházejíce z tohoto těla (které sestává ze čtyř zničitelných prvků), tvořit jiné tělo, které má myšlenkovou podstatu a je nadáno transcendentálními schopnostmi (*abhinindrijam*)."<sup>27)</sup>

Symbolismus druhého narození a porodu jakožto přístupu k duchovnosti byl přejat alexandrijským židovstvím a křesťanstvím. Filón užívá hojně symbolismu porodu, když hovoří o narození k vyššímu, duchovnímu životu (srv. např. *De Abrahamo, XX, 99*). Také svatý Pavel hovoří o "duchovním synu", o synech, které zplodil skrze víru. "Titovi, vlastnímu synu ve

---

27) *Madždžhima-nikája, II, 17*; též M.Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, ss. 172 n.

společné víře" (Tt 1,4). "Prosím tě za svého syna, kterému jsem dal život ve vězení, Onezima..." (Fm 10).

Netřeba zdůrazňovat rozdíly mezi "syny", které "zplodil" svatý Pavel "ve víře", a "syny Buddhovými" či těmi, jimž při "porodu" pomáhal Sókratés, či "novorozenci" primitivních iniciací. Rozdíly jsou zjevné. V archaických společnostech to byla sama síla ritu, která "zabíjela" a "křísila" neofyta, právě tak jako síla ritu proměňovala v "zárodek" indického obětujícího. Naproti tomu Buddha "plodil" svými "ústy", tj. sdělováním své nauky (*dhamma*); právě díky nejvyššímu poznání zjevenému Naukou se učedník rodil k novému životu, schopnému dovést jej až na práh Nirvány. Pokud jde o Sókrata, ten nechtěl vykonávat nic jiného než řemeslo porodní báby: pomáhat při "porodu" pravého člověka, jež každý nosí v hloubi sebe samého. U svatého Pavla je situace jiná: plodil "duchovní syny" skrze víru, tj. díky tajemství, jež založil sám Kristus.

Od náboženství k náboženství, od jedné gnose či moudrosti k druhé se odvěké téma druhého narození obohacuje o nové hodnoty, jež druhy radikálně proměňují obsah zkušenosti. Zůstává zde nicméně určitý společný prvek, určitý invariant, který by bylo možné definovat následujícím způsobem: *přístup k duchovnímu životu obnáší vždycky odumření profánnímu stavu, po němž následuje nové zrození.*

### ***Posvátné a profánní v moderním světě***

Položili jsme značný důraz na iniciace a rity přechodu, ale zdaleka jsme toto téma nevyčerpali; neučinili jsme více, než že jsme se pokusili poodhalit některé jejich podstatné rysy. A přece, ačkoli jsme se tak dlouho šířili o iniciaci, museli jsme přejít mlčením celou řadu společenskónáboženských situací, jež mají pro porozumění náboženskému člověku značný význam: tak jsme např. nehovořili o Vládci, o šamanovi, o knězi, o válečnickovi atd. Tím chceme říci, že tato drobná knížka

zůstává nutně povšechná a neúplná: představuje jen velmi zběžné uvedení do nesmírně rozlehlé tematiky.

Nesmírně rozlehlé, neboť nezajímá pouze historika náboženství, etnologa, sociologa, nýbrž také historika, psychologa, filosofa. Poznat situace, jež *homo religiosus* přijal za své, proniknout do jeho duchovního universa znamená v úhrnu učinit pokrok v obecném poznání člověka. Je pravda, že většina situací, jež náboženský člověk primitivních společností a archaických civilizací přijímal za své, byla již dávno překonána Dějinami. Ale tyto situace nezmizely beze stop: přispěly k tomu, že jsme dnes tím, čím jsme, jsou tedy součástí našich vlastních dějin.

Jak jsme vícekrát opakovali, náboženský člověk přijímá za svůj specifický modus existence ve světě a tento modus je navzdory značnému množství dějinně náboženských forem vždycky rozpoznatelný. Ať je historický kontext, do něhož je ponořen, jakýkoli, *homo religiosus* vždycky věří, že existuje absolutní skutečnost, *posvátno*, které transcenduje tento vezdejší svět, ale které se v něm také projevuje a které jej tak posvěcuje a činí skutečným. Věří, že život má posvátný původ a že lidská existence aktualizuje všechny své potenciality natolik, nakolik je náboženská, tj. nakolik participuje na skutečnosti. Bohové stvořili člověka a Svět, civilizační Hrdinové dovršili dílo Stvoření a mýty uchovávají historii všech těchto božských a polobožských děl. Tím, že reaktualizuje posvátné dějiny, že napodobuje božské chování, zaujímá člověk místo po boku bohů a udržuje se v jejich blízkosti, tj. v tom, co je skutečné a významuplné.

Není těžké nahlédnout, co vše odděluje tento způsob bytí ve světě od existence nenáboženského člověka. Je tu především tento fakt: nenáboženský člověk odmítá transcendenci, přijímá relativitu "skutečnosti", a dokonce někdy pochybuje o smyslu existence. Jiné velké kultury minulosti znaly také nenáboženské lidi, a není vyloučeno, že takoví lidé existovali i na nejarchaičtějších úrovních kultury, jakkoli nejsou dosvěd-

čeni žádnými doklady. Ale teprve v moderních západních společnostech se nenáboženský člověk plně rozvinul. Moderní nenáboženský člověk bere na sebe novou existenciální situaci: uznává jedině sám sebe jako subjekt a činitele Dějin a odmítá jakékoli odvolání k transcendenci. Jinými slovy, nepřijímá žádný model lidství mimo lidskou situaci tak, jak ji lze dešifrovat prostřednictvím rozmanitých situací dějinných. Člověk se *tvoří* sám a tvoří se úplně pouze v míře, v níž se desakralizuje a v níž desakralizuje svět. Posvátno je překážkou *par excellence* jeho svobodě. Nestane se sám sebou, dokud nebude radikálně demystifikován. Nebude opravdu svobodný, dokud nezabije posledního boha.

Nepřísluší nám zde diskutovat o tomto filosofickém stanovisku.

Konstatujeme pouze, že moderní nenáboženský člověk venkoncem přijímá za svou tragickou existenci a že tato jeho existenciální volba není prosta velikosti. Ale tento nenáboženský člověk je potomkem člověka náboženského, a ať se mu to líbí nebo ne, je také jeho dílem, konstitoval se na základě situací, jež přijali za své jeho předkové. Zkrátka, nenáboženský člověk je výsledkem procesu desakralizace. Právě tak, jako je "Příroda" plodem postupující sekularizace Kosmu jakožto Božího díla, je profánní člověk výsledkem desakralizace lidské existence. To však implikuje, že nenáboženský člověk se konstitoval v opozici ke svému předchůdci, snaže se "vyprázdnit" od vší náboženskosti a každého nadlidského významu. Poznává sám sebe pouze natolik, nakolik se "osvobozuje" a "očisťuje" od "pověř" svých předků. Jinými slovy, ať chce či nechce, nese profánní člověk nadále stopy chování člověka náboženského, jenže zbavené náboženských významů. Ať s nimi udělá cokoli, zůstává dědicem. Nemůže definitivně zrušit svou minulost, neboť je sám jejím výplodem. Ustavuje sám sebe prostřednictvím řady negací a odmítnutí, ale skutečnosti, jichž se zřekl, jej nepřestávají navštěvovat. Aby mohl žít ve svém vlastním světě, desakralizoval svět, v němž žili jeho předkové, ale aby k tomu mohl dospět, byl

nucen postavit se do protikladu k chování, jež ho předcházelo, a toto chování pociťuje v té či oné podobě stále, hotové reaktualizovat se v hlubinách jeho bytosti.

Jak jsme řekli, nenáboženský člověk v *(čistém stavu)* je fenomén spíše vzácný, a to i v té nejdesakralizovanější z moderních společností. Většina "bezvěrců" se dosud chová nábožensky, aniž o tom ví. Nejde jenom o nepřeberné množství "pověr" a "tabu" moderního člověka, jež mají magicko-náboženskou strukturu i původ. Ale moderní člověk, který se cítí nenáboženský a domnívá se, že je nenáboženský, disponuje dosud celou kamuflovanou mytologií a četnými upadlými ritualismy. Již jsme se zmínili o tom, že radovánky doprovázející Nový rok či usazení v novém domě, jakkoli jsou laicizovány, mají strukturu obnovného rituálu. Týž fenomén lze konstatovat u příležitosti oslava radovánek provázejících svatbu či narození dítěte, získání nového zaměstnání, společenského vzestupu apod.

Bylo by možné napsat celou knihu o mýtech moderního člověka, o mytologiích ukrytých v podívaných, které má rád, v knihách, které čte. Kino, tato "továrna na sny", přejímá a užívá nesčetné mytické motivy: boj mezi Hrdinou a Obludou, iniciační souboje a zkoušky, exemplární postavy a obrazy ("Mladá Dívka", "Hrdina", rajská krajina, "Podsvětí" atd.). I četba je nadána mytologickou funkcí: nejenom proto, že je náhradou za vyprávění mýtů v archaických společnostech a za ústní slovesnost, dosud živou v evropských venkovských společenstvích, ale především proto, že četba opatřuje modernímu člověku "vystoupení z Času" srovnatelné s tím, jež uskutečňovaly mýty. Ať už "zabíjíme" čas četbou detektivky nebo ať pronikáme do cizího časového universa, jaké představuje kterýkoli román, četba vrhá moderního člověka mimo jeho osobní trvání a spojuje ho s jinými rytmy, nechává ho žít v jiných "dějinách".

Většina "bezvěrců" není v pravém slova smyslu osvobozena od náboženských způsobů chování, theologií a myto-

logií. Vězí často hluboce v celé magicko-náboženské změti, upadlé až na úroveň karikatury, a proto též obtížně rozpoznatelné. Proces desakralizace lidské existence vyústil nejednou v hybridní formy nízké magie a opičího náboženství. Nemyslíme nyní na nespočetná "malá náboženství", která bují ve všech moderních městech, na církve, sekty a pseudokulturní, neospiritualistické či rádobý hermetické školy, neboť všechny tyto fenomény náležejí ještě do oblasti religiozity, třebaže se téměř vždy jedná o scestné aspekty pseudomorfózy. Nenarážíme zde ani na rozmanité politické proudy a sociální profetismy, jejichž mytologická struktura a náboženský fanatismus jsou snadno rozpoznatelné. Jako příklad postačí připomenout mytologickou strukturu komunismu a jeho eschatologický smysl. Marx přejímá a rozvíjí dále jeden z velkých asijskostředomořských mýtů, totiž mýtus o výkupné roli Spravedlivého ("vyvoleného", "pomazaného", "nevinného", "posla"; za našich časů proletariátu), jehož utrpení je povoláno k tomu, aby proměnilo ontologický status světa. Skutečně, Marxova beztrždní společnost a následné zrušení historických napětí mají svůj nejpřesnější předobraz v mýtu o Zlatém věku, jímž se podle řady tradic vyznačuje začátek i konec Dějin. Marx obohatil tento úctyhodný mýtus o celou židovskokřesťanskou spasitelskou ideologii: na jedné straně profetická úloha a soteriologická funkce přičítané proletariátu; a na druhé straně konečný boj mezi Dobrem a Zlem, který lze bez potíží přirovnat k apokalyptickému konfliktu mezi Kristem a Antikristem, ústícímu v rozhodující vítězství Krista. Je také příznačné, že Marx přejímá rovněž židovskokřesťanskou naději v *absolutní konec Dějin*; v tom se odlišuje od jiných filosofí dějinnosti (např. Croceho a Ortegy y Gasset), pro něž jsou napětí Dějin soupodstatná se stavem lidství a nemohou být nikdy zcela zrušena.

Ale zastřené či úpadkové způsoby náboženského chování nenacházíme jenom v "malých náboženstvích" či v rozmanitých formách politické mystiky: rozpoznáváme je také v hnutích, která se otevřeně prohlašují za laická, ba dokonce

protináboženská. Tak např. v nudismu nebo v hnutích za absolutní sexuální svobodu, což jsou ideologie, v nichž můžeme dešifrovat stopy "nostalgie po Ráji", touhu splynout opět s edenickým stavem z doby před pádem, kdy neexistoval hřích a kdy nebylo roztržky mezi blažeností těla a vědomím.

Zajímavé je také zjištění, kolik iniciačních scénářů přetrvává v početných činnostech a gestech soudobého nenáboženského člověka. Ponecháme samozřejmě stranou situace, v nichž dosud přežívá určitý upadlý typ iniciace; např. válka a zde především individuální souboje (zejména letecké), hrdinské činy, které jsou spojeny se "zkouškami" obdobnými zkouškám tradičních válečnických iniciací, třebaže si dnešní bojovníci neuvědomují hluboký význam svých "zkoušek" a sotva z jejich iniciačního dosahu čerpají nějaký duchovní užitek. Ale i specificky moderní techniky, jako je psychoanalýza, uchovávají dosud iniciační vzorce. Pacient je vyzván, aby sestoupil velmi hluboko sám do sebe, aby oživil svoji minulost, aby znovu čelil svým traumatům; z formálního hlediska se tato nebezpečná operace podobá iniciačním sestupům do "Podsvětí", mezi zlé duchy, a soubojům s "obludami". Právě tak jako zasvěcenec musel z těchto zkoušek vyjít vítězně, "zemřít" a "vstát z mrtvých", aby tak získal přístup k existenci plně odpovědné a otevřené duchovním hodnotám, musí dnešní pacient čelit svému vlastnímu "nevědomí", navštěvovanému zlými duchy a obludami, aby našel duševní zdraví a celistvost a s nimi též svět kulturních hodnot.

Ale iniciace je tak těsně spjata s modem bytí lidské existence, že značný počet činností a gest moderního člověka ještě opakuje iniciační schémata. "Boj s životem", "zkoušky" a "potíže", jež se kladou do cesty určitému povolání nebo profesionální dráze mají začasné iniciační ráz: právě pod vlivem utržených "ran", morálního či dokonce fyzického "utrpení" a "mučení" "zakouší" mladý člověk sám sebe, poznává své možnosti, uvědomuje si své síly a stává se nakonec sám sebou, duchovně dospělý a tvůrčí (jde přirozeně o takovou duchovnost, jak ji chápe moderní svět).



Neboť každé lidské vědomí se konstituuje prostřednictvím řady zkoušek, prostřednictvím opakované zkušenosti "smrti" a "zmrtvýchvstání". Právě proto se z náboženského hlediska existence zakládá na iniciaci; mohli bychom téměř říci, že lidská existence je v míře, v níž dochází završení, sama iniciací.

Zkrátka, většina "bezvěrců" dosud sdílí pseudonáboženství a upadlé mytologie. Není na tom nic udivujícího, uvědomíme-li si, že profánní člověk je potomkem člověka náboženského a že nemůže anulovat své vlastní dějiny, tj. způsoby chování svých vlastních náboženských předků, které ho konstituovaly v tom, jaký dnes je. A to tím spíše, že jeho existence se z velké části živí tepem, který vychází z hlubin jeho bytosti, z oné oblasti, která byla nazvána nevědomím. Člověk výlučně racionální je abstrakce; ve skutečnosti se s ním nikdy nesetkáme. Každá lidská bytost je konstituována zároveň svou vědomou aktivitou a svými iracionálními zkušenostmi. Nuže, obsahy a struktury nevědomí vykazují udivující podobnosti s mytologickými obrazy a postavami. Tím nechceme nikterak říci, že mytologie jsou "výplodem" nevědomí, neboť způsob bytí mýtu je právě ten, že *se zjevuje jakožto mýtus*, že prohlašuje, že *cosi se zjevilo exemplárním způsobem*. Mýtus je "výplodem" nevědomí v témže smyslu, v němž lze říci, že *Madam Bovary* je "výplodem" cizoložství.

Ostatně obsahy a struktury nevědomí jsou výsledkem pradávnych existenciálních situací, zejména kritických situací, a to je též důvod, proč je nevědomí obestřeno náboženskou auroou. Každá existenciální krize zpochybňuje znovu jak skutečnost Světa, tak přítomnost člověka v něm: existenciální krize prostě je "náboženská", protože na archaických úrovních kultury *bytí splývá s posvátnem*. Viděli jsme, že zkušenost posvátného zakládá Svět a že i to nejelementárnější náboženství je především ontologií. Jinými slovy, v míře, v níž je nevědomí výsledkem nesčetných existenciálních situací, nemůže se nepodobat rozmanitým náboženským universům. Ne-

boť náboženství je exemplárním řešením každé existenciální krize, nejenom proto, že je nekonečně opakovatelné, ale také proto, že je mu přiřítán transcendentální původ a že je v důsledku toho zhodnoceno jakožto zjevení přijaté z *jiného*, nadlidského světa. Náboženské řešení nejenom řeší krizi, ale činí lidský život zároveň "otevřeným" vůči hodnotám, které nejsou kontingentní ani jednotlivé, a dovoluje tak člověku překročit osobní situace a vposledku získat přístup do světa ducha.

Není zde naším cílem ukazovat všechny důsledky této souvislosti mezi obsahem a strukturami nevědomí na jedné a hodnotami náboženství na druhé straně. Bylo třeba se o ní zmínit, abychom ukázali, v jakém smyslu i ten nejotevřeněji nenáboženský člověk v hloubi své bytosti dosud sdílí nábožensky orientované chování. Ale "soukromé mytologie" moderního člověka, jeho sny, jeho představy, jeho fantasmie atd. nedospívají do stadia, v němž by se pozvedly na ontologickou úroveň mýtů, neboť nejsou prožívány *člověkem v celku* a neproměňují jednotlivou situaci v situaci exemplární. Ani úzkosti moderního člověka, ani jeho onirické či imaginární zkušenosti, jakkoli "náboženské" z formálního hlediska, se nespojují jako u člověka náboženského v jedinou *Weltanschauung* a nestávají se základem pro určitý způsob chování. Jeden příklad nám dovolí pochopit lépe rozdíl mezi oběma kategoriemi zkušenosti. Nevědomá aktivita moderního člověka ho ustavičně konfrontuje s nesčetnými symboly, z nichž každý má sdělovat určité poselství, naplnit určité poslání v zájmu zajištění nebo obnovení duševní rovnováhy. Viděli jsme, že symbol nejenom činí Svět "otevřeným", ale zároveň pomáhá náboženskému člověku získat přístup k universalitě. Právě díky symbolům vystupuje člověk ze své jednotlivé situace a "otevřít" se směrem k obecnému a universálnímu. Symboly probouzejí individuální zkušenost a proměňují ji v duchovní akt, v metafyzické uchopení Světa. Člověk předmoderních společností je tváří v tvář jakémukoli stromu, symbolu Stromu Světa a obrazu kosmického Života, schopen

dospět k nejvyšší duchovnosti: tím, že rozumí symbolu, *daří se mu žít universalitu*. Právě náboženská zkušenost Světa a ideologie, která ji vyjadřuje, mu dovolují zhodnotit tuto individuální zkušenost, "otevřít" ji směrem k universalitě. Obraz stromu se ještě dosti často vyskytuje v imaginárních universech moderního nenáboženského člověka: představuje šifru jeho hlubinného života, dramatu, které se odehrává v jeho nevědomí a které se týká celistvosti jeho duševního života, a tedy jeho vlastní existence. Ale pokud symbol Stromu života neprobouzí vědomí člověka v celku a nečiní je "otevřeným" vůči obecnému, nemůžeme říci, že splnil zcela svoji funkci. "Zachránil" člověka z jeho individuální situace jen zčásti - dovoliv mu např. integrovat určitou hlubinnou krizi, navrátil mu dočasně ohroženou duševní rovnováhu - ale nedovedl ho ještě na úroveň duchovnosti, nepodařilo se mu zjevit člověku jednu ze struktur skutečnosti.

Tento příklad snad postačí, aby učinil zřejmým, v jakém smyslu je nenáboženský člověk moderních společností dosud živen a podpírán aktivitou svého nevědomí, aniž přitom dospívá ke zkušenosti a k vizi světa ve vlastním slova smyslu náboženským. Nevědomí mu nabízí řešení obtíží jeho vlastní existence a v tomto smyslu plní úlohu náboženství, neboť náboženství, dříve nežli činí existenci tvořitelkou hodnot, zajišťuje její integritu. Mohli bychom v jistém smyslu téměř říci, že náboženství a mytologie se u moderních lidí, kteří se prohlašují za nenáboženské „skryly“ do temnot jejich nevědomí – což zároveň znamená, že možnosti reintegrace náboženské zkušenosti dřímají u takových bytostí hluboko v jejich nitru. V židovskokřesťanské perspektivě bychom mohli rovněž říci, že nenáboženství se rovná novému „pádu“ člověka : ne-nábožensky člověk ztratil schopnost prožívat náboženství uvědoměle, a tedy též rozumět mu a přijímat je za své, ale v hlubinách své bytosti si na ně dosud uchovává vzpomínku, podobně jako po prvním „pádu“ : třebaže byl duchovně zaslepen, jeho předek, prvotní člověk, Adam, mu zůstavil sdostatek soudnosti na to, aby mu

dovolila nalézat viditelné stopy Boha ve Světě. Po prvním "pádu" upadla náboženská na úroveň rozervaného vědomí; po druhém "pádu" upadla ještě hlouběji, propadla se do hlubin nevědomí: byla "zapomenuta". Zde se úvahy historika náboženství zastavují. Zde také začíná problematika, která náleží filosofovi, psychologovi a ovšem theologovi.

## VÝBĚROVÁ- BIBLIOGRAFIE

### *Úvod*

- Caillois, R., *L' Homme et le sacré* (Paříž, 1939; 2. vyd. 1953 ).
- Clemen, c., *Die Religionen der Erde* (Mnichov, 1927).
- Corce, M. a Mortier, R., *Histoire générale des religions*, 1- V (Paříž, 1944-1950).
- Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paříž, 1912).
- Eliade, M., *Traité d' histoire des religions* (Paříž, 1949).
- Konig, F., *Christus und die Religionen der Erde*, I-III (Freiburg im Breisgau, 1951).
- Leeuw, G. Van der, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933; 2. vyd. 1955); týž, *L' homme primitif et la religion* (Paříž, 1940).
- Lévy-Bruhl, L., *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (Paříž, 1931); týž, *La Mythologie primitive* ( 1935).
- Lowie, R.H., *Primitive Religion* (New York, 1924).
- Mauss, M. a Hubert, H., *Mélanges d' histoire des religions* (Paříž, 1909).
- Otto, R., *Das Heilige* (Vratislav, 1917); týž, *Aufsätze das Numinose betreffend* (Gotha, 1923).
- Pinard de La Boullaye, R, *L' Etude comparée des religions*, 2 sv. (Paříž, 1922; 3. opravené a rozšířené vyd. 1929).

### *Posvátný prostor a sakralizace světa*

- Allcroft , A. H., *The Circle and the Cross*, I-II (Londýn, 1927-1930).

Bogoras, W., "Ideas of space and time in the conception of primitive religion" (*American Anthropologist*; No sp. 27, 1917, ss. 205-266).

Coomaraswamy, A. K., "Symbolism of the Dome" (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, ss. 1-56).

Cuillandre, J., *La Droite et la Gauche dans les poemes homériques* (Paříž, 1941).

Deffontaines, P., *Géographie et Religions* (Paříž, 1948).

Eliade, M., *Le Mythe de l' Eternel Retour* (Paříž, 1949; čes. překl. E. Strebingrová, Edice OIKÚMENÉ, Praha 1993), kap. I-III; týž, *Images et Symboles* (Paříž, 1952), ss. 33-72.

Hentze, c., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951).

Mus, P., *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I-II (Hanoi, 1935).

Sedlmayr, H., *Die Entstehung der Kathedrale* (Curych, 1950).

Wensinck, A. J., *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916).

### ***Posvátný čas a mýty***

#### *O posvátném Čase:*

Coomaraswamy, A., *Time and Eternity* (Ascona, 1947).

Corbin, H., "Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme" (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, ss. 149-218).

Culmann, O., *Christus und die Zeit* (Basielej, 1946).

Eliade, M., *Le Mythe de l' Eternel Retour*, kap. TI-ID; týž, "Le temps et l' éternité dans la pensée indienne" (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, ss. 219-252; *Images et Symboles*, Paříž, 1952, ss. 73-119).

Mauss M. a Hubert H., "La représentation du temps dans la religion et la magie" (*Mélanges d' histoire des religions*, 1909, ss. 190-229).

Mus, P., "La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique" (*Annuaire de l' Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses*, Melun, 1939).

Nilsson, M. P., *Primitive Time Reckoning* (Lund, 1920).

Puech, H. Ch., "La gnose et le temps" (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, ss. 57-114).

Wensinck, A. J., "The semitic New Year and the origin of eschatology" (*Acta Orientalia*, I, 1923, ss. 158-199).

### *O mýtech*

Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936).

Caillois, R., *Le Mythe de l' Homme* (Paříž, 1938).

Gusdorf, G., *Mythe et Métaphysique* (Paříž, 1953).

Jensen, Ad. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948);  
týž, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951).

Kluckhohn, C., "Myths and Rituals, a General Theory" (*Harvard Theological Review*, 35, 1942, ss. 45-79).

Lévy-Bruhl, L., *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paříž, 1936).

Malinowski, Br., *Myth in Primitive Psychology* (Londýn, 1926).

Preuss, K. Th., *Die religiöse Gestalt der Mythen* (Tübingen, 1933).

### ***Posvátnost Přírody a kosmické náboženství***

Altheim, F., *Terra Mater* (Giessen, 1931).

Dieterich, A., *Mutter Erde* (3. vyd., Lipsko-Berlín, 1925).

Eliade, M., *Traité d' histoire des religions* (Paříž, 1949), kap. VIII; týž, *Mythes, rêves et mystères* (1957).

Frazer, Sir James, *The Golden Bough*, I-XII (3. vyd. Lon-

dýn, 1911-1918); týž, *The Worship of Natur*, I (Londýn, 1926).

Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932).

Nyberg, B., *Kind und Erde* (Helsinki, 1931).

Pettazzoni, R., *L'onniscienza di Dio* (Turin, 1955).

Wensinck, A. J., *Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia* (Amsterdam, 1912).

### ***Lidská existence a posvěcený život***

Dumézil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paříž, 1941); týž, *Horace et les Curiaces* (1942); týž, *Les Dieux des Indo-Européens* (1952).

Eliade, M., *Naissances mystiques* (Paříž, 1957).

Hentze, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China* (Curych, 1955).

Höfler, O., *Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt nad Mohanem, 1934).

Jensen, Ad. E., *Beschneidllng und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Stuttgart, 1932).

Peuckert, W. E., *Geheimkulte* (Heidelberg).

Schurtz, H., *Altersklassen und Männerbünde* (Berlín, 1902).

Webster, H., *Primitive Secret Society* (New York, 1908).

Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938).

Wikander, S., *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); týž, *Vayu*, I (Uppsala-Lipsko, 1941).

Wolfram, R., *Schwerttanz und Männerbund*, I-III, (Kassel, 1936 n.); týž, "Weiberbünde" (*Zeitschrijt für Volkskunde*, XLII, 1932, 143 n.).



## POZNÁMKA PŘEKLADATELE

Kniha *Posvátné a profánní (Das Heilige und das Profane)* vyšla původně v roce 1957 v německém, autorem revidovaném překladu Evy Moldenhauerové, péčí reinbeckého nakladatelství Rohwolt Taschenbuch Verlag jako jeden ze svazků řady *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, pro niž byla koncipována a redigována. Francouzský originál mezi tím slavné německé publikace vyšel pak v roce 1965 v pařížském nakladatelství Gallimard. Podkladem pro český překlad bylo toto francouzské vydání v reedici z roku 1992. Kromě *Předmluvy k francouzskému vydání* jsme z něho přejali i autorův specifický úzus při psaní velkých a malých písmen u některých význačných pojmů (např. svět/Svět, čas/Čas, střed/Střed, dějiny/Dějiny, Chaos, Kosmos, Příroda apod.). U citací a překladů jinojazyčných pojmů jsme vycházeli z autorovy, resp. autorem použité francouzské interpretace; pouze biblické citace jsme v mezích možností přizpůsobili českému Ekumenickému překladu.

F.K.

## OBSAH

Předmluva k francouzskému vydání. . . . .	5
Úvod. . . . .	9
Posvátný prostor a sakralizace světa. . . . .	17
Posvátný čas a mýty. . . . .	49
Posvátnost přírody a kosmické náboženství. . . . .	81
Lidská existence a posvěcený život. . . . .	113
Výběrová bibliografie. . . . .	150
Poznámka překladatele. . . . .	154

MIRCEA ELIADE

## **Posvátné a *profánní***

Knihu Mircea Eliada "Posvátné a profánní" vydala Česká křesťanská akademie v Praze v roce 1994 jako svou 22. publikaci. Z francouzského originálu "Le sacré et le profane" přeložil Filip Karfík. Obálku a grafickou úpravu navrhl Pavel Bosák. Sazba Scriptum s.r.o., tisk Fokus s.r.o. Vydání první. Kniha vychází s přispěním Nadace Konráda Adenauera.

## EDICE SBORNÍKY

"Křesťanství, kultura a světíl" (č. 1 - rozebráno)

"Křesťanství, kultura a světíl" (č. 2 - rozebráno) "Křesťanství a filosofie - velké epochy" (č. 3 - rozebráno) "Člověk a náboženství" (č. 4 - rozebráno)

"Křesťan a politika" (č. 5 - rozebráno)

"Křesťanství a psychologie" (č. 6 - rozebráno) "Křesťanská víra ve světle současné theologie" (č. 7) "O posvátenu" (č. 8)

"Křesťanství a filosofie - postavy latinské tradice" (č. 9)

## EDICE KŘESŤANSKÁ TRADICE

Stanislav Sousedík "Jsoucnost a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského" (sv. 1)

## EDICE ČESKÉ OBZORY

Zdeněk Neubauer "Nový Areopág" (sv. 1)

Tomáš Halik "O přítomnou církve a společnost" (sv. 2)

Adolf Kajpr "Svědectví doby" (sv. 3)

Jiří Skoblík "Na cestě po Jeho stopách" (sv. 4)

Zdeněk Kratochvíl "Studie o křesťanství a řecké filosofii" (sv. 5)

Růžena Vacková "Ticho s ozvěnami" (sv. 6)

## EDICE KNIHY ZE SVĚTA

Josef Pieper "Volný čas/vzdělání/moudrost" (sv. 1)

Romano Guardini "O duchu liturgie" (sv. 2)

Paul Beauchamp "Hovory o Písmu svatém" (sv. 3)

Anselm Grún "Hlubinně psychologický výklad Písma" (sv. 4)

C. S. Lewis "Zaskočen radostí" (sv. 5)

Walter Kasper "Theologie - součást naší doby" (sv. 6)

