

MIRCEA ELIADE

Mýty, sny a mystéria

OBSAH

Předmluva	7
MÝTY MODERNÍHO SVĚTA	13
MÝTUS O ŠŤASTNÉM DIVOCHOVI ANEK KOUZLO POČÁTKU	26
<i>Una isola muy hermosa...</i>	26
Kanibalovy starosti	29
Šťastný divoch, jógin a psychoanalytik	33
NÁBOŽENSKÝ SYMBOLISMUS A HODNOTA ÚZKOSTI	40
STESK PO RÁJI V „PRIMITIVNÍCH“ TRADICÍCH	52
SMYSLOVÁ A MYSTICKÁ ZKUŠENOST U „PRIMITIVNÍCH“ NÁRODŮ	64
Předběžné poznámky	64
Nemoc a iniciace	65
Podoby „výběru“	68
Osvícení a vnitřní zrak	71
Změna smyslového vnímání	73
Mimosmyslové vnímání a paragnomické schopnosti	75
„Magické teplo“ a „ovládání ohně“	80
Smysly, extáze a ráj	82
SYMBOLISMUS VÝSTUPU A „BDĚLÉHO SNĚNÍ“	86
Magický let	86
Sedm Buddhových kroků	95
Dúróhana a „bdělé snění“	99
MOC A POSVÁTNOST V HISTORII NÁBOŽENSTVÍ	106
Hierofanie	106

Mana a kratofanie	108
„Osobní“ a „neosobní“	110
Rozmanitost náboženské zkušenosti	113
Osud nejvyššího boha	115
„Mocní bohové“	118
Indická náboženství „moci“	123
„Magické teplo“	125
„Síly“ a „příběhy“	128
MATKA ZEMĚ A KOSMICKÉ HIEROGAMIE	133
<i>Terra genatrix</i>	133
Mýty o výstupu	135
Vzpomínky a stesk	138
„ <i>Mutter Erde</i> “	140
Humi positio: položení dítěte na zem	142
Podzemní děloha: „embrya“	144
Labyrinty	146
Kosmické hierogamie	147
Androgynie a úplnost	149
Kulturněhistorická hypotéza	150
„Prvopočáteční stav“	153
Izanagi a Izanami	153
Sexualita, smrt, stvoření	156
Stvoření a oběť	157
Obřady Matky země	158
Lidské oběti	160
DUCHOVNÍ OBNOVA A MYSTÉRIA	163
Kosmologie a mytologie Austrálců	163
Zasvěcení Karadžeriů	164
Mystérium a iniciace	167
Tajné společnosti a „společnosti mužů“	171
Iničiační význam utrpení	176
„Mystéria ženy“	178
Tajné ženské společnosti	182
Pohlčení nestvůrou	186
Symbolismus iničiační smrti	190
Ediční poznámka	195

PŘEDMLUVA

Jednotlivé texty této knihy netvoří vlastně systematické pojednání o vztazích mezi určitými strukturami náboženského světa, jako jsou mýty a mystéria, a světem snů. Tato otázka může zajímat psychologa, ba i filosofa, ale pro historika náboženství není tak nezbytná, a právě z tohoto hlediska o nich pojednáváme v této knize. Historik náboženství se může samozřejmě z nejnovějších objevů hlubinné psychologie mnohé dozvědět, nic ho však nenutí vzdát se svého hlediska, aby pochopil různé náboženské světy, odhalované prostřednictvím vlastních dokladů. Kdyby chtěl nahradit psychologa, vsadím se, že by nic nezískal. Tak by tomu bylo, i kdyby ke svému oboru přistupoval jako sociolog nebo etnolog a domníval se, že mu tak prospěje: dospěl by jen ke špatné sociologii a špatné etnologii. Všechny duchovní obory a společenské vědy jsou jistě cenné a jejich objevy spolu vzájemně souvisí, tato vzájemnost však neznamená jejich záměnu. Jde hlavně o propojení odlišných duchovních přístupů, a nikoli o jejich záměnu. Nejspolehlivější postup pro historika náboženství stejně jako u jiných oborů je vždy prostudovat určitý jev v jeho vlastní vztahové rovině a potom začlenit výsledky do širších souvislostí.

Téměř každý text obsahuje určité zmínky a stručná srovnání mezi činností nevědomí a náboženskými jevy. Především v šesté kapitole se snažíme vyvodit vztahy mezi dynamikou nevědomí, jak se projevuje ve snech a v představivosti, a strukturami náboženského světa. Toto srovnání se může týkat jakéhokoli tématu této knihy. Neexistuje totiž mytický motiv či zasvěcující scénář, jež by se určitým způsobem neobjevovaly ve snech nebo v představivosti. Ve snech můžeme najít symboly, obrazy, postavy a události, jež tvoří mytologie. To objevil Freudův génius a hlubinná psychologie na tom pracovala další půlstoletí. Téměř všichni psychologové podlehli pokušení odvodit tyto postavy a události z obsahů a dynamiky nevědomí. Z určitého hlediska mají pravdu: existuje možnost, jak

přirovnat funkci postav a výsledek událostí na souběžných úrovních nevědomé činnosti k náboženství a mytologii. Ale takové srovnání nelze zaměňovat s jakýmkoli omezováním. Když psycholog „vysvětluje“ nějakou mytologickou postavu či událost a omezuje je na činnost nevědomí, historik náboženství nad tímto postupem váhá – a možná není sám. Takový omezující výklad by vlastně znamenal asi tolik, jako kdybychom v *Paní Bovaryové* viděli především knihu o cizoložství. *Paní Bovaryová* existuje jedině jako literární výtvar, dílo ducha. Že mohla být sepsána v západní měšťácké společnosti 19. století, v níž cizoložství představovalo otázku *sui generis*, je zcela jiná věc, jež zajímá literární sociologii, ale nikoli estetiku románu.

Mýtus je definován svým způsobem bytí: jako takový jej lze chápat jenom tehdy, když odhaluje, že se něco *plně projevilo*, a tento projev je *tvorivý i příkladný*, protože odůvodňuje strukturu skutečnosti i lidské chování. Mýtus vždycky vypráví, že se něco *skutečně stalo*, že nějaká událost měla hluboký smysl – ať jde o stvoření světa, nejbezvýznamnější živočišný či rostlinný druh nebo nějakou instituci. Co se stalo, ukazuje, *jak* k dotyčné události došlo (a toto *jak* obsahuje také *proč*). Tento akt vznikajícího bytí je současně objevením reality a odhalením jejích základních struktur. Když kosmogonický mýtus líčí, jak byl stvořen tento svět, odhaluje také původ celého kosmu a jeho ontologický řád: říká, *proč* tento svět existuje. Kosmogonie je také ontofanií, plným projevem bytí. A protože se všechny mýty určitým způsobem podílejí na nějakém druhu kosmogonického mýtu, každé vyprávění o tom, co se stalo *in illo tempore*, je variantou příkladného příběhu, jak vznikl tento svět, a z toho vyplývá, že každá mytologie je ontofanií. Mýty odkrývají struktury skutečnosti a nespočetné způsoby bytí na tomto světě. Proto jsou příkladnými vzory pro lidské chování: odhalují *skutečné* příběhy, jež se dovolávají těchto *realit*. Ontofanie však vždycky obsahuje teofanii nebo hierofanii. Právě bohové nebo polobožské bytosti stvořili tento svět a položili zde základy k různým způsobům bytí, jež jsou vlastní člověku, ale i hmyzu. Příběh o tom, co se stalo *in illo tempore*, současně prozrazuje i vpád posvátna do tohoto světa. Když nějaký bůh nebo bájný hrdina stanovil nějaké chování – například nový způsob obživy –, nezajistil jen jeho *existenci* (protože do této doby neexistovalo, nikdo si tak nepočínal, a nebylo tedy „skutečné“), ale tím, že toto chování je jeho výtvar, je rovněž

teofanií, božským dílem. Když si člověk obstarává potravu jako bůh či bájný hrdina, opakuje jejich konání a určitým způsobem sdílí jejich přítomnost.

Následující stránky dostatečně zdůrazňují strukturu a poslání mýtů, abychom se zde mohli spokojit s několika obecnými poznámkami. Ale to, co jsme řekli, stačí k vystižení základního ontologického rozdílu mezi mýty a sny. Neexistuje mýtus, jenž by neodkrýval nějaké „mystérium“, neodkazoval na prvotní událost, jež se stala základem a východiskem nějaké struktury reality nebo lidského chování. Z toho vyplývá, že mýtus svým vlastním způsobem bytí nemůže být osobní, individuální, soukromý, ale odhaluje existenci a činnost nadlidských bytostí, jež jednají *příkladně*; to na úrovni „primitivního“ duchovního života znamená jednat *univerzálně*, neboť mýtus se stává vzorem pro „celý svět“ (tak pozorujeme společnost, k níž náležíme) i pro „věčnost“ (neboť se odehrál *in illo tempore* a není součástí světského času). Nakonec ještě jedna důležitá poznámka: mýtus se neobrací jen k inteligenci nebo představitosti člověka, člověk jej přejímá celou svou bytostí. Jestliže už není mýtus přijímán jako odhalení „mystérií“, společensky „upadá“, je nesrozumitelný a stává se legendou či pohádkou.

Není třeba zdlouhavých rozborů, aby bylo zřejmé, že sen nedosahuje podobné ontologické úrovně. Člověk sen neprožívá plně, a proto nemůže tento osobní stav proměnit v příkladný, obecně platný. Sen může být samozřejmě objasněn a vysvětlen a může potom předat své poselství jasněji. Ale sen, jde-li o jeho vlastní dimenze, postrádá základní rozměry mýtu: příkladnost a obecnost. Neodhaluje struktury reality a není vzorcem pro jednání, stanovené bohy nebo bájnými hrdiny, jež je uplatňováno jako příkladné.

A přesto se ukázalo, že mezi světem snů a mytologií existuje souvislost, stejně jako lze srovnat postavy a události mýtů s osobami a událostmi snů. Také se ukázalo, že vlastnosti času a prostoru jsou ve snech pozměněny způsobem, který do určité míry připomíná zrušení času a prostoru v mýtech. Nebo jinak: badatelé si povšimli, že sny a jiné procesy nevědomí se jeví jako „nábožen-ská aura“; jejich struktury lze nejen přirovnat ke strukturám mytologie, ale prožívaná zkušenost určitých obsahů nevědomí by byla v očích hlubinné psychologie srovnatelná se zkušeností posvátna. Možná se trochu unáhleně usoudilo, že výtvoř nevědomí jsou „základem“ náboženství a všeho, co obsahuje: symbolů, mýtů, obřadů

atd. Řekli jsme výše u příkladu *Paní Bovaryové*, proč vysvětlení reality „prvotním zdrojem“, jenž obsahuje a předpokládá, není udržitelné. Srovnatelnost postav a událostí z nějakého mýtu a snu nepředpokládá jejich podstatnou totožnost. Tuto otřepanou pravdu je třeba často opakovat, protože pokušení vysvětlovat duchovní světy jejich zjednodušením na jakýsi „prapočátek“ duchovního života stále trvá.

„Náboženská aura“ některých obsahů nevědomí historika náboženství nepřekvapuje: ví, že se náboženská zkušenost dotýká celého člověka, tedy také hlubokých vrstev jeho bytí. To neznamená, že by náboženství omezoval na iracionální složky, ale prostě uznává náboženskou zkušenost takovou, jaká je: zkušenost plné existence, jež člověku odkrývá jeho možný způsob bytí v tomto světě. Obsahy a struktury nevědomí však lze považovat za výsledek pradávných kritických situací. Každá existenční krize znovu zpochybňuje realitu tohoto světa, ale i přítomnost člověka na tomto světě. Krize je celkem vzato „náboženská“, protože *bytí* na archaických kulturních úrovních splývá s posvátnem. Pro prvotní lidstvo je právě náboženská zkušenost základem tohoto světa: rituální zaměření se strukturami posvátného prostoru, jež odhaluje, proměňuje „chaos“ v „kosmos“ a tak umožňuje lidskou existenci (to znamená, že mu brání vrátit se na živočišnou životní úroveň). Každé, i to nejjednodušší náboženství je ontologií: odhaluje *bytí* posvátných věcí a božských postav, ukazuje, *co skutečně existuje*, a přitom odůvodňuje svět, který již není pomíjivý a nepochopitelný, jako tomu je ve zlých snech, jako je tomu znovu vždycky, když je existence ohrožena zhroucením do „chaosu“ naprostou relativitou, když se neobjevuje žádný „střed“ k zajištění směru.

Jinými slovy, když je nevědomí „zahlceno“ nespočetnými krajními stavy, může se podobat náboženskému světu. Náboženství je totiž příkladným řešením každé existenční krize. „Začíná“ zjevením plné skutečnosti, odhalením posvátna: tedy toho, co existuje v pravém slova smyslu a není iluzorní ani pomíjivé, a současně také toho, k čemu má člověk řadu vztahů, často mnohotvárných, proměnlivých, někdy ambivalentních, jež ho stále orientují k „základům“ skutečnosti. Toto dvojí odhalení „otevívá“ lidskou existenci hodnotám ducha: posvátno je *něčím jiným* v pravém slova smyslu, je transpersonální, „nadsmyslové“, a přitom je příkladné v tom smyslu, že vytyčuje vzory hodné následování; transcendence a pří-

kladnost nutí zbožného člověka, aby se zbavil osobních problémů, překročil nahodilost a sám sebe a dospěl k obecným, univerzálním hodnotám.

Tak je třeba chápat „náboženskou auru“ některých obsahů nevědomí: náboženská zkušenost je naprostou životní krizí a současně jejím příkladným řešením. Odhaluje totiž svět, jenž už není soukromý ani nejasný, ale transpersonální, nadosobní, významný a posvátný, je dílem bohů. Právě příkladností náboženského řešení můžeme nejlépe posoudit rozdíl odlišující nevědomí od náboženství. Náboženské řešení má základ v příkladném chování, a tak nutí člověka odhalit skutečnost a univerzálnost. O náboženství lze hovořit, jen když člověk toto zjevení přijme celým svým bytím. Všechny náboženské struktury a formy, ať jsou jakkoli jednoduché, se podílejí na ontologické úrovni. Jestliže v „primitivní“ společnosti je nějaký strom považován za posvátný a označován jako „strom světa“, vyplývá z toho, že členové této společnosti mají prostřednictvím náboženské zkušenosti, která dala základ této víře, možnost dosáhnout metafyzického pochopení vesmíru: symbolika stromu světa jim přesně odhaluje, že nějaký předmět může znamenat kosmickou úplnost; tedy osobní prožitek je „probuzen“ a proměněn v duchovní skutek. Člověk náboženským symbolismem stromu světa může prožít univerzálně. Jde však o úplný prožitek: náboženský pohled na svět a z toho vyplývající světový názor umožnily člověku, aby měl z osobní zkušenosti prospěch, aby ho „otevřely“ univerzalitě.

Protože jsme si vybrali za příklad obraz stromu, podívejme se, jaké je jeho poslání v oblasti nevědomí. Víme, že se takové obrazy objevují ve snech často: představují tajný kód hlubokého života a naznačují, jak se zdá, že konflikt odehrávající se v nevědomí – a zasahující celou psychiku, a tedy celou lidskou bytost – vede k pozitivnímu řešení. Tento význam, jež lze dešifrovat na úrovni snů či představivosti, se vztahuje k řadě hodnot, jež vykazuje symbolismus stromu na úrovni náboženské zkušenosti. V mytologiích a náboženstvích souvisí hlavní významy symbolismu stromu – je velice složitý – s představou periodické a věčné obnovy, obrození „pramene života a mládí“, nesmrtelnosti a absolutní reality. Pokud se ale obraz stromu neprojeví jako symbol, tj. neprobouzí celé vědomí člověka a „neotevírá“ ho univerzalitě, nelze říci, že zcela splnil své poslání. Obraz stromu vynořující se ve snech „vysvobodil“ člověka z jeho individuální situace jen částečně; například mu

umožnil pochopit hlubokou krizi a tak znovu získat víceméně těžce otřesenou psychickou rovnováhu; protože však obraz stromu nebyl přijat jako symbol, nedosáhl univerzality a nepovznesl tedy člověka na úroveň ducha, což každé jednoduché náboženství vždycky zaručuje.

Vidíme, z jakého hlediska jsou srovnání historika náboženství a hlubinného psychologa užitečná a plodná. Jejich vztahové roviny, žebříček hodnot ani jejich metody by se však neměly zaměňovat.

*

Následující texty vyšly většinou mimo Francii v letech 1948–1955. Provedli jsme jen drobné úpravy, zkrátili odkazy a snažili jsme se neopakovat. Můj drahý a oddaný přítel dr. Jean Guillard jako vždy přečetl rukopis a opravil ho, za což mu zde upřímně děkuji. Rád bych také poděkovat svým přátelům Olze Froebe-Kapteynové, dr. Renému Laforgovi, Délii Laforguové, dr. Rogerovi Godelovi a Alici Godelové za jejich ohleduplné a laskavé přijetí v Asconě, v Paříži a ve Val d'Or, kde jsem mohl pokračovat ve své práci od roku 1950.

*Val d'Or, červen 1956
Mircea Eliade*

MÝTY MODERNÍHO SVĚTA

I

Co je „mýtus“? V běžné řeči 19. století znamenal mýtus všechno, co neodpovídalo realitě: stvoření Adama či neviditelný člověk stejně jako příběhy Zuluů či *Theogonie* od Hésioda¹ byly „mýty“. Jako mnoho dalších ustálených klišé iluminismu a pozitivismu měl i tenhle křesťanskou strukturu a původ; podle původního křesťanství totiž všechno, co nemělo své opodstatnění ve Starém či Novém zákoně, bylo nepravdivé, bylo „báchorkou“. Ale výzkumy etnologů nás přinutily vrátit se k tomuto sémantickému dědictví, pozůstatku křesťanské polemiky s pohanským světem. Konečně začínáme poznávat a chápat hodnotu mýtů takovou, jak ji vypracovaly „primitivní“ a archaické společnosti, tj. skupiny lidí, pro něž je mýtus samotným základem sociálního života a kultury. Hned na začátku nás překvapuje jedna skutečnost: pro tyto společnosti vyjadřoval mýtus *absolutní pravdu*, protože vyprávěl *posvátný příběh*, nadlidské zjevení, které nastalo na úsvitu *velké doby*, v posvátném čase počátku (*in illo tempore*). Mýtus, *skutečný a posvátný*, se stal *příkladným, a tedy opakovatelným*, protože sloužil jako vzor a odůvodnění pro veškeré lidské skutky. Jinými slovy, mýtus je *skutečný příběh*, který nastal na počátku času a slouží jako vzor pro lidské chování. Když archaický člověk *napodobil* příkladné skutky nějakého boha či bájného hrdiny či prostě *vyprávěl* jejich příběhy, odpoutával se od světského života a magicky se spojoval s *velkou dobou*, s časem posvátným.

Jak vidíme, jde o naprosté převrácení hodnot: zatímco běžný jazyk zaměňuje mýtus s „báchorkami“, člověk tradičních společností v něm naopak odkrývá *jediné platné odhalení reality*. Z tohoto ob-

¹ Hésiodos, *Zrození bohů*, Praha 1959.

jevu nikdo nespěchal vyvodit závěry. Pozvolna přestávalo platit, že mýtus vypráví nemožné či nepravděpodobné věci: přežívalo tvrzení, že představuje odlišný způsob myšlení, než je náš, ale že se s ním v každém případě nemusí *a priori* zacházet, jako by odporoval zdravému rozumu. Byl podniknut další krůček: zařadit mýtus do obecné historie myšlení a považovat ho za typickou formu kolektivního myšlení. Protože „kolektivní vědomí“ není ve společnosti nikdy úplně odstraněno, ať je její vývojový stupeň jakýkoli, nezůstala bez vlivu poznámka, že moderní společnost dosud ještě zachovává určité mytické chování: například účast celé společnosti na některých symbolech byla vysvětlována jako pozůstatek „kolektivního myšlení“. Nebylo obtížné ukázat, že posláni státní vlajky se všemi s tím spojenými pocity není odlišné od „účasti“ libovolného symbolu v archaických společnostech. Mezi archaickou a moderní společností tedy nedošlo *na úrovni společenského života* k přerušení souvislosti. Jediný rozdíl byl zaznamenán výskytem osobního vědomí u většiny jedinců, tvořících moderní společnosti, jež u členů tradičních společností téměř chybí.

Nejde o obecné úvahy o „kolektivním myšlení“. Naše otázka je skromnější: Není-li mýtus dětským a scestným výtvorem „primitivního“ lidstva, ale výrazem *určitého způsobu bytí v tomto světě*, co se stalo s mýty v moderních společnostech? Nebo přesněji: Co nahradilo *důležité* místo, které zaujímal mýtus v tradičních společnostech? Určitá „účast“ na mýtech a kolektivních symbolech přežívá v moderní společnosti ještě dnes, ale zdaleka nezastává hlavní úlohu, již hraje mýtus v tradičních společnostech: ve srovnání s nimi se moderní společnost zdá být bez mýtů. Objevilo se i tvrzení, že nepokoje a krize moderních společností lze vysvětlit právě nepřítomností jejich vlastních mýtů. Jung nazval jednu svou knihu *Člověk hledající svou duši* a naznačil v ní, že moderní společnost, jež je v krizi od rozchodu se základy křesťanství, hledá nějaký nový mýtus, jenž by jí jako jediný umožnil najít nový duchovní zdroj a navrátil jí tvořivé síly.²

² „Moderní společnosti“ chápou současnou západní společnost, ale také určitý duchovní stav, který se vytvořil postupnými nánosy od renesance a reformace. „Moderními“ jsou aktivní třídy společnosti žijící ve městech, lidská masa, jež byla víceméně utvářena oficiálním školstvím a kulturou. Ostatní obyvatelé, hlavně ve střední a jihovýchodní Evropě, ještě setrvávají v tradičním duchov-

Mýty v moderní společnosti neexistují jenom zdánlivě. Hovořilo se například o generální stávce jako o jednom ze vzácných mýtů vytvořených moderním Západem. Jednalo se ale o nedorozumění: šlo o víru, že nějaká *idea*, srozumitelná mnoha jedincům, a proto „oblíbená u lidu“, se může stát *mýtem* prostě tím, že její historické naplnění je promítáno do víceméně vzdálené budoucnosti. Ale mýtus se takto „nevytváří“. Generální stávka může být nástrojem politického boje, ale postrádá předchozí mytické příklady, a to stačí k vyloučení jakékoli mytologie.

Zcela jiný je případ marxistického komunismu. Ponecháme stranou filosofickou platnost marxismu a jeho historický úděl. Zastavme se u mytické struktury komunismu a jeho lidového úspěchu v eschatologickém smyslu. Ať si myslíme o Marxových vědeckých rozmarech cokoli, je jasné, že autor *Komunistického manifestu* obnovil jeden z velkých eschatologických mýtů asijské a středomořské společnosti: vykupitelskou úlohu spravedlivého člověka („vyvoleného“, „pomazaného“, „nevinného“, „posla“ dnešní doby, proletariátu), jehož utrpení je výzvou ke změně ontologického statusu světa. Marxova beztřídní společnost a důsledné zrušení dějinného napětí mají svou obdobu v mýtu o zlatém věku, jenž podle mnoha tradic charakterizuje počátek a konec historie. Marx tento úctyhodný mýtus obohatil o židovsko-křesťanskou mesiášskou ideologii: na jedné straně přisoudil proletariátu prorockou úlohu a soteriologické poslání, na straně druhé mu přiřkl svést konečný boj mezi dobrem a zlem, který lze snadno přirovnat k apokalyptickému střetnutí Krista s Antikristem, s konečným vítězstvím prvního. Je dokonce významné, že Marx převzal eschatologickou židovsko-křesťanskou naději o *absolutním konci dějin*; odlišuje se tak od ostatních filosofů historie (například Croce a Ortega y Gasset), pro něž dějinné napětí je nerozlučně spjato s lidským údělem, a proto nemůže být nikdy odstraněno.

Když porovnáme mytologii uplatňovanou německým národním socialismem s velikostí a výrazným optimismem komunistického mýtu, zdá se podivně nedokonalá; nejen omezením rasového mýtu

ním zakotvení napůl předkřesťanském. Zemědělské společnosti jsou v dějinách všeobecně pasivní; většinou se jim podrobují, a když jsou přímo vystaveny velkým historickým změnám (například barbarským vpádům na počátku starověku), jejich chování se projevuje pasivním odporem.

(jak si mohl někdo představovat, že by zbytek Evropy dobrovolně přijal nadřazenost *Herrenvolku*), ale především základním pesimismem germánské mytologie. Ve svém úsilí odstranit křesťanské hodnoty a znovu najít duchovní zdroje „rasy“, nordické pohanství, snažil se národní socialismus oživit germánskou mytologií. Z hlediska hlubinné psychologie byl podobný pokus vlastně výzvou ke kolektivní sebevraždě: neboť *eschaton*, hlásaný a očekávaný starými Germány, je *ragnarök*, katastrofický „konec světa“; představuje gigantický zápas mezi bohy a démony, který končí smrtí všech bohů a hrdinů a návratem tohoto světa do chaosu. Po *ragnaröku* se, pravda, zrodí obnovený svět (protože také staří Germáni znali učení o kosmických cyklech, mýtus o periodickém stvoření a zániku tohoto světa); nicméně dosadit místo křesťanství nordickou mytologií znamenalo nahradit eschatologii bohatou na naději a útěchu (pro křesťana je „konec světa“ završením dějin, jenž ho současně celý obnovuje) *eschatonem* vyloženě pesimistickým. V politickém slova smyslu toto nahrazení asi znamenalo: zřekněte se starých židovsko-křesťanských příběhů a probudte v hloubi své duše víru svých předků, Germánů; potom se připravte na největší konečný zápas našich bohů s démony; v tomto apokalyptickém souboji naši bohové a hrdinové – a my s nimi – ztratíme život a nastane *ragnarök*, ale svět později vznikne znovu. Lze se jen ptát, jak taková pesimistická vize o konci dějin mohla nadchnout představivost části německého národa; přesto tomu tak bylo a pro psychology je to stále nevyjasněná otázka.

II

Kromě těchto dvou politických mýtů, jak se zdá, nepoznaly moderní společnosti jiné, jež by byly co do rozsahu srovnatelné. Máme na mysli mýtus jako *lidské chování* a současně jako *civilizační prvek*, s nímž se setkáváme v tradičních společnostech. Na úrovni *osobní zkušenosti* se mýtus nikdy nevytratil: moderní člověk ho prožívá ve snech, fantaziích, stesku a bohatá psychologická literatura nás navykla nacházet velké a malé mytologie v nevědomé a polovědomé činnosti každého jedince. Zajímá nás však, co v moderní společnosti zaujalo *hlavní* místo, jež má mýtus v tradičních společnostech. Jinými slovy, když uznáme, že se velká mytická témata nadále opakují v temných vrstvách psychiky, můžeme se zeptat,

nepřežívá-li mýtus jako příkladný vzor lidského chování v nějaké víceméně oslabené podobě i u našich současníků. Zdá se, že mýtus stejně jako symboly, jež uvádí do chodu, nikdy z psychiky nezmi-
zel: změnil pouze podobu a maskuje své poslání. Bylo by poučné pokračovat v hledání a ukázat v pravé podobě toto předstírání mýtů na *společenské úrovni*.

Jeden příklad. Je jasné, že některé zdánlivě všední svátky moderní společnosti ještě zachovávají svou mytickou strukturu a poslání: veselice na Nový rok nebo oslavy, jež následují po narození dítěte, stavbě domu nebo i nastěhování do nového bytu, prozrazují nejasně tušenou nutnost *absolutně nového počátku, incipit vita nova*, naprosté obnovy. Ať je rozdíl mezi obyčejnou veselicí a jejím mytickým archetypem jakýkoli, jejich společným základem je periodické opakování stvoření³ a je rovněž jasné, že moderní člověk stále pocituje potřebu periodicky oživovat tyto scénáře, ať už jsou jakkoli zbaveny náboženského obsahu. Nejde o to posoudit, do jaké míry si je moderní člověk ještě vědom mytologických obsahů veselic; důležitá je jediná věc: tyto radovánky mají ještě nejasnou, ale hlubokou odezvu v celé jeho bytosti.

To je pouze jeden příklad, ale může objasnit stav, který je všeobecný: v moderních společnostech některá mytická témata stále přežívají, ale jsou obtížně rozpoznatelná, protože byla podrobena dlouhému vývoji zesvětštění. Už dlouho bylo známo, že moderní společnosti se ve skutečnosti vyznačují právě tím, že život a vesmír dlouhou dobu zbavovaly náboženského obsahu; novotou moderního světa je nové přehodnocení a přemístění starých posvátných hodnot na světskou úroveň.⁴

Jde však o to, zda se všechno „mytické“, co přežívá v moderním světě, projevuje jedině v podobě schémat a hodnot nově vysvětlovaných na světské úrovni. Kdyby se tento jev potvrdil všude, mohli

³ Viz M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993, str. 45.

⁴ Tento postup dobře ukazují proměny hodnot prisuzovaných „přírodě“. Nebyla odstraněna sympatie člověka k přírodě; to nelze. Změnila se však hodnota a nasměrování: magicko-náboženskou sympatii nahradil estetický či jen sentimentální cit, sportovní a zdravotně přírodní přístup atd. Rozjímání bylo vytlačeno pozorováním, prožitek výpočtem. O renesančním fyzikovi nebo dnešním přírodovědci nelze tvrdit, že „nemají rádi přírodu“; této „lásce“ však už chybí duchovní postoj člověka archaických společností, například postoj, který ještě přetrvává v evropských zemědělských společnostech.

bychom souhlasit s tím, že se moderní svět zcela staví proti všem předcházejícím historickým formám: Už pouhé křesťanství vylučuje tento předpoklad: křesťanství nepřijímá odposvátnění vesmíru a života, jež je příznačné pro celou „moderní“ kulturu.

Tato otázka není jednoduchá, ale protože se západní svět z valné části stále dovolává křesťanství, nelze je obejít. Netrvám na tom, co bývalo svého času nazýváno „mytickými prvky“ křesťanství. Ať jsou tyto „mytické prvky“ jakékoli, existují už dlouho, třebaže jsou pokřesťanštělé, ale v každém případě je třeba význam křesťanství posuzovat z jiného hlediska. Čas od času se však zvedají hlasy, které tvrdí, že moderní svět už nebo ještě není křesťanský. Nechceme se zabývat těmi, kdo vkládají veškerou naději v *Entmythologisierung*, kdo se domnívají, že je třeba „odmytologizovat“ křesťanství, aby mu vrátili jeho pravou podstatu. Někteří lidé si myslí přesný opak. Například Jung se domnívá, že krize moderního světa vyplývá z valné části z toho, že člověk křesťanské symboly a „mýty“ už neprožívá celou svou bytostí, že se staly pouhými bezduchými slovy a gesty, zkameněly, staly se povrchními, a tedy naprosto nepoužitelnými pro všední život psychiky.

Otázku je možno položit i jinak: do jaké míry přeneslo křesťanství do moderních odposvátnělých a laických společností duchovní myšlenky, srovnatelné s rozhledem archaických společností, v nichž mají mýty dominantní postavení? Okamžitě říkáme, že křesťanství se nemusí obávat takového srovnání: jeho charakteristické rysy jsou nepochybné: přidržuje se *víry* jako základního pojmu *sui generis* náboženského prožitku a hodnoty *historické*. Kromě judaismu neudělilo jiné předkřesťanské náboženství historii hodnotu přímého a nezvratitelného Božího projevu v tomto světě – ve smyslu pomazání Abrahama, ani víru jako jediného prostředku spásy. Proto křesťanská rozepře s pohanským náboženským světem je historicky řečeno zastaralá: křesťanství už nelze zaměnit s jiným náboženstvím nebo jakýmkoli učením. S přihlédnutím k tomuto novému faktu, že mýtus představuje určitý způsob bytí v tomto světě, je také pravda, že křesťanství *tím, že je náboženstvím*, si částečně uchovalo určité mytické chování: liturgii jako odmítnutí obyčejného času a periodický návrat do *velké doby*, do *illud tempus* „počátku“.

Pro křesťana není Ježíš Kristus mytická postava, ale naopak historická: jeho velikost nachází svou oporu dokonce v absolutní hi-

storičnosti. Kristus se totiž stal nejen člověkem, „obecně člověkem“, ale přijal historický stav národa, uprostřed něhož se chtěl narodit; neučinil jediný zázrak, aby této historičnosti unikl, ačkoli vykonal dost zázraků, aby změnil „historickou situaci“ jiných (uzdravení chromého, vzkříšení Lazara atd.). Náboženský prožitek křesťana se přesto zakládá na *napodobení* Krista jako příkladného vzoru, na liturgickém *opakování* jeho života, smrti a vzkříšení a na *zpřítomnění* křesťana s *illud tempus*, jež začíná betlémským narozením a dočasně je završeno nanebevstoupením. Víme, že napodobení nadlidského vzoru, opakování příkladného scénáře a zrušení všedního času tak, že vede do *velké doby*, představují základní hodnoty „mytického chování“, to jest člověka archaických společností, jenž nachází v mýtu samotný zdroj své existence. Člověk se vždycky stává *současníkem mýtu*, jakmile jsou vyprávěny či napodobovány hrdinské činy mytických postav. Kierkegaard vyžadoval po pravých křesťanech, aby se stali současníky Krista. Aniž by byl člověk „pravým křesťanem“ v Kierkegaardově smyslu, je, *nemůže nebýt*, Kristovým současníkem. Při liturgii, během níž křesťan *prožívá* bohoslužbu, totiž už neplyne světský čas, ale čas posvátný v pravém slova smyslu, čas, kdy se Bůh stal tělem, *illud tempus* evangelíí. Křesťan se nezúčastňuje *vzpomínkové oslavy* utrpení Kristova jako nějaké slavnosti spojené s historickou událostí, například 14. července ve Francii nebo 28. října u nás. Neslaví památku nějaké události, ožívuje mystérium. Pro křesťana umírá Kristus před ním a před ním vstává z mrtvých, *hic et nunc*. Mystériem jeho utrpení a vzkříšení odstraňuje křesťan světský čas a splývá s prvotním časem posvátným.

Je zbytečné zdůrazňovat podstatné rozdíly odlišující křesťanství od archaické společnosti: jsou příliš očividné, než aby daly příležitost k nedorozumění. Přežívá však shoda chování, jež jsme připomněli. Pro křesťana, ale i člověka archaických společností není čas celistvý; obsahuje periodická přerušení, která ho rozdělují na všední, „světský“ čas a čas „posvátný“; posvátný čas je věčně vratný; donekonečna se opakuje. Když se tvrdí, že křesťanství na rozdíl od archaických náboženství hlásá a očekává konec světa, jde o konec „světského času“, dějin, ale nikoli o liturgický čas započatý vtělením; křesťanský *illud tempus* není zánikem dějin zrušen.

Těchto několik stručných úvah ukazuje, v jakém smyslu křesťanství do moderní společnosti přesouvá „mytické chování“. Uváží-

me-li, jaká je pravá povaha mýtu a jeho poslání, nezdá se, že by křesťanství překročilo způsob bytí archaického člověka. Ani nemůže. *Homo naturaliter christianus*. Je otázka, co u moderních lidí, jež v křesťanství vidí jenom mrtvou literu, nahradilo mýtus.

III

Je málo pravděpodobné, že by se nějaká společnost mohla zcela oprostít od mýtu, neboť základní rysy mytického chování – příkladný vzor, opakování, zrušení světského času a splynutí s prvotním časem – přinejmenším první dva z nich, jsou nerozlučně spjaty s každým lidským údělem. V tom, co moderní společnost nazývá školství, výchova, didaktické vzdělání, není obtížné rozeznat úlohu, kterou měl mýtus v archaických společnostech. To je pravda nejen proto, že mýty představují souhrn starodávných tradic a norem, jež je důležité nepřekračovat, ale také proto, že předávání mýtů – většinou při zasvěcení, tajně – odpovídá víceméně oficiálnímu „vzdělání“ v moderní společnosti; tato významná souvislost mezi posláním mýtů a školstvím bude zřetelnější, když přihlídneme k počátku příkladných vzorů, nabízených evropskou výchovou. Ve starověku mezi mytologií a historií neexistoval rozpor: historické osoby se snažily napodobovat své archetypy, bohy či mytické hrdiny.⁵

Život a skutky těchto historických osobností se staly vzory. Už Titus Livius doporučuje mladým Římanům bohatou galerii vzorů. Později Plútarchos píše *Životopisy slavných Řeků a Římanů*,⁶ pravý příkladný souhrn pro budoucí staletí. Morální a občanské ctnosti těchto věhlasných osobností jsou nadále nejvyšším vzorem pro evropskou výchovu zejména po renesanci. Až do konce 19. století se evropská občanská výchova řídila ještě archetypy klasického starověku, vzorů, jež byly vytvořeny *in illo tempore*, v tom časovém údobí, které vzdělaná Evropa považovala za vrchol řecké a římské kultury.

⁵ Viz práce G. Dumézila; srv. též M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993, str. 25 n.

⁶ Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů*, Praha 1967.

Nešlo o to přiblížit poslání mytologie úloze vzdělání, protože zde byl opomíjen jeden z charakteristických rysů mýtu: ten spočívá právě ve vytvoření příkladných vzorů pro celou společnost. Mýtu je ostatně přiznávána snaha, již můžeme nazvat obecně lidskou; týká se proměny života ve vzor a historické osobnosti v archetyp. Tato snaha přežívá dokonce u nejvýznačnějších představitelů moderního myšlení. Gide dobře viděl, že si Goethe plně uvědomoval své poslání, jež se týkalo příkladného života pro ostatní. - Ve všem, čím se zabýval, usiloval o *vytvoření příkladu*. Nenapodoboval-li svým životem bohy a mytické hrdiny, tedy alespoň jejich chování. Paul Valéry o něm v roce 1932 napsal: „Goethe nám představuje *muže lidstva*, jeden z nejlepších pokusů, jak se máme podobat bohům.“

Ale k napodobování vzorů nedochází jen prostřednictvím školní výchovy. Současně s nabýváním oficiálního vzdělání, ale i dlouho potom, co přestává uplatňovat svou autoritu, je moderní člověk ovlivňován neurčitou mytologií, nabízející mu nespočetné vzory k napodobování. Smyšlení či skuteční hrdinové mají významnou úlohu při utváření evropských dospívajících mladíků a dívek: postavy dobrodružných románů, váleční hrdinové, filmové hvězdy atd. Tato mytologie je obohacována dobou: ukazuje jim podle dočasné obliby příkladné vzory, jimž se snaží podobat. Kritika často zdůrazňuje moderní verze Dona Juana, válečné či politické hrdiny, nešťastně zamilované, cynika nebo nihilistu, melancholického básníka atd.; všechny tyto vzory však udržují mytologii, a její oživování vypovídá o určitém mytologickém chování. Napodobování archetypů prozrazuje jistou nechuť k vlastní osobní historii a nejasnou touhu po proměně historické a okrajové současnosti a znovudosažení nějaké *velké doby*, jako byl mytický čas prvních vystoupení surrealistů či existencialistů.

Dokonalý rozbor této mytologie u moderního člověka by si vyžádal několika knih. S mýty a mytickými obrazy, zlidovělymi a často zastřenými, se lze totiž setkat všude: chce to jen je najít. Zmínili jsme se o mytologické struktuře oslav Nového roku a svátků, jimiž je vzdáván hold nějakému „počátku“; jsou plny stesku po *renovatio*, naději, že se *tento svět obnoví*, že může začít nová historie v obnoveném, to jest *znovustvořeném* světě. Lze uvést další příklady. Mýtus o ztraceném ráji přežívá v obrazech rajských ostrovů a podobně: jde o výsadní území, kde neplatí zákony, kde se zasta-

vuje čas. Je třeba zdůraznit, že *rozebereme-li vztah moderního člověka k času, odhalíme, jak zastírá mytologické chování*. Jednou ze základních úloh mýtu je přístup k *velké době*, periodické znovunabývání prvopočátečního času. Je dosahována touhou nevnímat současnost, to, co nazýváme „tímto historickým okamžikem“.

Polynésané, vydávající se na velkolepé námořní plavby, popírají, že by šlo o „něco nového“, původního, co má také svůj vlastní účel; podle nich jde jen o opakování cesty, kterou vykonal mytický hrdina *in illo tempore*, aby „lidem ukázal cestu“ a vytvořil tak příklad. Prožívání osobního dobrodružství jako opakování mytické ságy je především obratným odstraněním *přítomnosti*. Úzkost z historického času, doprovázená nejasnou touhou podílet se na bájném, prvotním čase, se u moderních lidí někdy projevuje beznadějným pokusem o průlom jednoduše času, aby z něj „vyšli“ a splynuli s kvalitativně odlišným časem, než jaký vytváří jejich vlastní „historii“. Tak si můžeme lépe uvědomit, co se stalo s posláním mýtu v moderním světě. Moderní člověk se mnohými, ale srovnatelnými prostředky snaží vyjít ze své „historie“ a prožívat odlišný časový rytmus. A přitom se setkává, aniž si to uvědomuje, s mytickým chováním.

Pochopíme to ještě lépe, když se blíže podíváme na dvě základní „únikové“ cesty převzaté moderním člověkem: podívaná a četba. Nezdůrazníme mytologický charakter většiny podívaných; stačí připomenout rituální původ býčích zápasů, dostihů, sportovních klání: všechny mají společný bod, probíhají totiž s obrovskou intenzitou v „soustředěném čase“, pozůstatku či náhražce magicko-náboženského času. „Soustředěný čas“ je rovněž typickým pro divadlo a film. Nemusíme se příliš zabývat rituálním původem a mytologickou výstavbou divadelního dramatu a filmu, aby bylo zřejmé, že obě tyto podívané využívají naprosto jiný čas, než je „světský“; jeho časový rytmus je současně soustředěný i časově rozbitý a kromě estetické zápletky vyvolává u diváka hluboké odezvy.

IV

U četby jde o věc jemnější. Na jedné straně jde o mytický původ a strukturu literatury, na druhé o mytologické poslání vstupující četbou do vědomí čtenářů. Propojení mýtus-legenda-epopej-moderní literatura bylo mnohokrát objasněno a není třeba o něm hovo-

řit. Jen připomínáme, že mytické archetypy přežívají určitým způsobem v nejlepších moderních románech. Zkoušky, jimiž musí románová postava projít, mají svůj vzor v příbězích mytického hrdiny. Lze také ukázat, jak mytické náměty o prvopočáteční vodě, rajském ostrově, hledání svatého grálu, hrdinská či mystická zasvěcení atd. v moderní evropské literatuře ještě převládají. Nedávno zaznamenal ohromný rozkvět mytických témat a prvotních symbolů surrealismus. U kolportážní literatury je mytologická povaha očividná. Každý lidový román představuje příkladný boj dobra se zlem, hrdiny se zločincem (moderním vtělením démona), a vrací se k nejčastějším folklorním motivům o pronásledované dívce, spásenosné lásce, neznámé ochránkyni atd. Jak krásně ukázal Roger Caillos, detektivky rovněž oplývají mytologickými náměty.

Je třeba připomínat, za co všechno vděčí lyrická poezie mýtům? Každá poezie usiluje o *oživení* jazyka, jinými slovy chce odstranit běžný jazyk a vytvořit nový, osobitý, soukromý, dokonce *tajný* jazyk. Poetická tvorba jako každé literární dílo předpokládá zrušení času, historii transformovanou do jazyka a usiluje o dosažení prvopočátečního rajského stavu, kdy *se tvořilo samovolně a minulost* neexistovala; neexistovalo totiž vědomí času ani jeho plynutí. Dnes se ostatně říká: minulost pro velkého básníka neexistuje; básník odkrývá svět, jako by byl svědkem kosmogonie, jako by byl současníkem prvního dne stvoření. Z určitého hlediska lze říci, že každý velký básník *znovu vytváří* tento svět, protože se ho snaží vidět, jako by čas a historie neexistovaly. To neobyčejně připomíná chování „primitiva“ a člověka tradičních společností.

Nás především zajímá mytologické poslání četby, protože jde o charakteristický rys moderního světa, jev v jiných civilizacích neznámý. Četba nahrazuje nejen ústní slovesnost, živou ještě v evropských zemědělských společnostech, ale také vyprávění mýtů v archaických společnostech. Snad ještě výrazněji než podívaná může četba zrušit čas a současně umožnit „vyjít z času“. Ať moderní člověk „zabíjí“ čas nějakou detektivkou nebo vstupuje do podivuhodného času jakéhokoli románu, unáší ho četba z jeho doby a zapojuje ho do jiných rytmů, dává mu prožít jiné životy. Četba představuje „snadnou cestu“ v tom smyslu, že snadno proměňuje prožívání času: pro moderního člověka je to *zábava* v pravém slova smyslu, protože mu dává iluzi, že *ovládá čas*, v níž lze právem vytušit tajné přání uniknout nemilosrdné pouti ke smrti.

Tato obrana proti času souvisí bytostně s lidským údělem; lze ji najít v každém chování, jež má mytologický charakter, a u moderního člověka se objevuje v různých převlecích především jako *rozptýlení* a zábava. Právě v tom je podstatný rozdíl mezi moderními kulturami a ostatními civilizacemi. Jakákoli odpovědná činnost v každé tradiční společnosti znovu opakovala mytický nadlidský vzor, a probíhala tedy v posvátném čase. Práce, řemesla, válka i láska byly svátostí. Znovuprožití toho, co bohové a hrdinové zažili *in illo tempore*, se projevilo zposvátněním lidské existence, jež doplňovalo určité zposvátnění vesmíru a života. Taková existence, zposvátněná a otevřená *velké době*, mohla být mnohokrát strastiplná, ale měla rovněž svůj význam; v každém případě nebyla šířána časem. Skutečný „pád do času“ zbavuje práci náboženského obsahu: jenom v moderních společnostech se člověk cítí zajatcem své práce, protože už nemůže uniknout času. A protože nemůže „zabít“ čas během práce – tj. zatímco se těší skutečné sociální identitě –, snaží se „vyjít z času“, když má volno; proto moderní civilizace vymyslela tolik *zábavy*. Jinými slovy, vše probíhá zcela obráceně než v tradičních společnostech, kde „zábava“ téměř neexistovala, protože „výstup z času“ byl dosahován při jakékoli odpovědné práci. Právě z tohoto důvodu, jak jsme viděli, lze u většiny jedinců, kteří nemají podíl na pravém náboženském prožitku (kromě nevědomé činnosti jejich psychiky: sny, fantazie, stesk atd.), dešifrovat mytické chování v jejich zábavě. Jinak řečeno, „pád do času“ splývá s odposvátněním práce a mechanizací života, jež z toho vyplývá, a vede ke stěží zamaskované ztrátě svobody; jediným možným únikem na kolektivní úrovni pak zůstává zábava.

Těch několik poznámek stačí. Nelze říci, že moderní svět zcela odboural mytické chování: pouze převrátil jeho pole působnosti: mýtus už nemá dominantní úlohu v základních oblastech života a byl odsunut buď do neznámých a mlhavých oblastí psychiky, nebo sehrává jen vedlejší úlohu v činnosti společnosti. Je pravda, že mytické chování přežívá zamaskováno ve výchově: ale ta se výlučně týká mladých lidí a příkladné poslání vzdělání se navíc vytrácí: moderní pedagogika podporuje bezprostřednost. Kromě pravého náboženského života však mýtus, jak jsme viděli, udržuje hlavně zábava. Mýtus nezmizí nikdy: na kolektivní úrovni se někdy se značnou silou projevuje v podobě politického mýtu.

Stejně tak je pravda, že pochopení mýtu bude jednou nejužiteč-
nějším objevem 20. století. Západní člověk už není pánem světa:
před sebou teď nemá „domorodce“, ale společníky k dialogu. Už
víme, jak tento dialog zahájit; je nutné si přiznat, že přerušení sou-
vislosti mezi „primitivní“ či „pradávnou“ společností a moderním
Západem neexistuje. Již nestačí, jak tomu bylo před půlstoletím,
objevovat umění Afriky a Oceánie a obdivovat je; je třeba odkrýt
duchovní zdroje tohoto umění v nás samých a uvědomit si, co je
v moderním životě ještě „mytické“ a co jím dosud zůstává jako vy-
jádření úzkosti z času, protože je úzce spjato s lidským údělem.

1953

MÝTUS O ŠŤASTNÉM DIVOCHOVI ANEB KOUZLO POČÁTKU

Una isola muy hermosa...

Slavný italský folklorista G. Cocchiara nedávno napsal, že „než byl objeven divoch, byl nejprve vymyšlen“.¹ Toto tvrzení je příhodné a je do značné míry pravdivé. V 16. až 18. století si lidé vymysleli „šťastného divocha“ podle svých morálních, společenských a politických předsudků. Ideologové a utopisté byli „divochy“ nadšeni, hlavně jejich přístupem k rodině, ke společnosti a k majetku; záviděli jim svobodu, rozvážené a spravedlivé rozdělení práce, blažený život uprostřed přírody. Toto „vytvoření divocha“, přizpůsobené chápavosti a představám 16. až 18. století, však bylo jen novým zhodnocením mnohem staršího, zcela odposvátněného mýtu: mýtu o pozemském ráji a jeho obyvatelích za bájných časů, jež předcházely dějinám. Spíše než o „výmyslu“ šťastného divocha lze hovořit o zmytizované vzpomínce, týkající se jeho příkladného obrazu.

Připomeňme podstatu této otázky. Je známo, že před zrozením etnografie lidé rádi četli zprávy o cestách do nově objevených zemí ze zcela zvláštního důvodu: popisovaly šťastné bytosti, jež unikly zhoubným následkům civilizace a byly vzorem pro utopistické společnosti. Pietro Martire a Jean de Léry, cestovatelé a učenci, se usilovně snažili ukázat dobrotu, čistotu a štěstí těchto divochů. Pietro Martire připomíná ve svém díle *Decades de Orbe novo* (z roku 1511 a doplněné v roce 1530) zlatý věk a zdůrazňuje klasické odezvy, týkající se křesťanského učení a pozemského ráje; přirovnává stav divochů ke království blaženosti opěvovanému Vergiliem, *saturnia regna*. Jezuité přirovnávali divochy ke starým Řekům. P. La-

¹ G. Cocchiara, *Il Mito del Buon Selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messina 1948, str. 7.

litau u nich v roce 1724 nachází ještě živoucí stopy antiky. Las Casas nepochyboval o tom, že se utopie 16. století mohou uskutečnit a jezuité prakticky uplatňovali své závěry, když zakládali svůj teokratický stát v Paraguayi.

Tyto výklady a vychvalování ale netvořily jednolitý celek a bylo by nesprávné, kdyby to skrývaly. Přineslo to jemné odstíny, výhrady a opravy. Z pojednání R. Alliera, E. Fuettera, R. Gonnarda, N. H. Fairchilda, G. Cocchiara atd. je to dobře známo, a proto je zbytečné je zdůrazňovat. Poznamenejme, že tito „divoši“ z obou Amerik či z oblasti kolem Indického oceánu byli dlouho popisováni jako národy „primitivní kultury“, „bez historie“, jako *Naturvölker*, jak jim ještě stále říkají v Německu. Byli dokonce vysoce „civilizovaní“ v obvyklém slova smyslu (dnes už je známo, že každá společnost tvoří civilizaci), ale především s ohledem na jiné „primitivy“, jako jsou Austrálci, Pygmejové a Indiáni z Ohňové země. Mezi vzpomenutými Indiány a brazilskými kmeny nebo Hurony, opěvovanými cestovateli a ideology, existoval rozdíl odlišující paleolit od konce neolitu či doby měděné. Skuteční primitivové, „nejprimitivnější mezi primitivy“, byli objeveni a popsáni až mnohem později. Jejich objevení, nečekané v době pozitivismu, však už nemělo dopad na mýtus o šťastném divochovi.²

Tento šťastný divoch, jenž byl přirovnáván ke vzorům klasické antiky a biblické doby, byl starý známý. Mytický obraz „přírodního člověka“, žijícího stranou historie a civilizace, nikdy nevybledl. Během středověku splýval s pozemským rájem, který vábil tolik námořníků k dobrodružstvím. Vzpomínka na zlatý věk pronásledovala starověk od doby Hésioda. Už Horatius viděl v barbarech čistý patriarchát;³ pociťoval stesk po prostém a zdravém životě v lůně přírody.⁴ Mýtus o šťastném divochovi nejen vystřídal mýtus o zlatém věku, o *dokonalosti počátku*, ale posunul ho. Tento zlatý věk, jak v něj věřili renesanční ideologové a utopisté, ztratili lidé vinou „civilizace“. Stav nevinnosti, duchovní blaženost člověka před pá-

² Tito „skuteční primitivové“ sehráli důležitou úlohu v pozitivistické a evolucionistické mytologii, než je nově ocenil páter Wilhelm Schmidt, aby se stali příslušníky *Urmonotheismu* a posledními nositeli původního zjevení.

³ Horatius, *Ódy*, Praha 1972, II, 24, 12–29.

⁴ Viz A. O. Lovejoy a G. Boas, *History of Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, sv. I, Oxford-Baltimore 1935.

dem, mýtus o ráji se stal v mýtu o šťastném divochovi stavem čistoty, svobody a blaženosti příkladného člověka uprostřed mateřské a štědré přírody. Ale v tomto obrazu prvotní přírody snadno rozpoznáme charakteristické rysy ráje.⁵

Hned na začátku však překvapuje jedna drobnost: „šťastný divoch“, popisovaný námořníky a vychvalovaný ideology, patřil v mnoha případech ke kanibalům. Cestovatelé to nezatajovali. Pietro Martire vypráví o kanibalech ze Západní Indie (Karibech) a z venezuelského pobřeží: přesto mu to nebránilo hovořit o zlatém věku. Hans Stades se během své druhé cesty do Brazílie (1549–1555) stal na devět měsíců vězněm Tupinambů. Vyprávění, které vydal roku 1557, velmi podrobně popisuje jejich kanibalismus; kniha obsahuje i několik jedinečných dřevorytů. Také badatel O. Dapper ilustroval své dílo mnoha rytinami představujícími nejrozličnější úkony brazilské kanibalské hostiny.⁶ *L'Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil, autrement dite Amérique* od Jeana de Léryho (1568), kterou přečetl Montaigne a opatřil ji poznámkami, podává o kanibalismu tento názor: považuje za barbarštější „pojídat živého člověka než mrtvého“. Garcilaso de La Vega, jehož kniha *Comentarios reales que tratan del origen de los Incas* vyšla v roce 1609 a 1617, jde ještě dál: považoval říši Inků za příkladný vzor ideálního státu: laskavost a štěstí domorodců by se měly stát vzorem pro evropské státy.⁷ Je pravda, dodává Garcilaso de La Vega, že před vládou Inků řádil v Peru kanibalismus, a dlouze pojednává o domorodé vášni pro lidské maso. (Toto tvrzení pochází od dobře obeznámeného člověka, protože Peru a horní část Amazonky jsou v dějinách kanibalismu dobře známé a kanibalské kmeny tam dosud žijí.)

Skutečnost, že v těchto zprávách, jichž přibývalo a byly stále přesnější, pokračoval mýtus o šťastném divochovi ve své skvělé cestě západními utopiemi a ideologiemi až k J.-J. Rousseauovi, se zdá velice poučná: ukazuje, že se nevědomí Západanů nevzdalo starého snu o setkání se současníky, žijícími dosud v pozemském ráji. Veškerá literatura o divoších je krásným dokladem o vníma-

⁵ Dodáváme, že „příroda“, zejména „exotická“, nikdy tuto rajskou podobu a úlohu neztratila ani za nejláhovějších časů pozitivismu.

⁶ Srv. *Die Unbekannte Neue Welt*, Amsterdam 1637.

⁷ Srv. G. Cocchiara, cit. d., str. II.

vosti Západanů: prozrazuje jejich stesk po ráji. Stesk doložený v mnoha jiných obrazech ráje a rajského života: ostrovy, nebeské krajiny tropů, blaženost, nahota, krása domorodých žen, sexuální volnost atd. Tyto výrazy rozvíjejí jejich nekonečné teorie: *una isola muy hermosa...*, *tierras formosissimas*. Mohli bychom o nich napsat poutavé pojednání: odkrylo by tisíce převleků a závojů zmíněného stesku po ráji. Jedna věc je velice zajímavá: mýtus o šťastném divochovi je výtvozem určité vzpomínky. Má židovsko-křesťanský původ, nebo souvisí s mlhavými klasickými vzpomínkami? To není důležité. Podstatné je, že renesance, středověk, ale i antika měly nejasnou vzpomínku na mytickou dobu, v níž člověk byl dobrý, dokonalý a šťastný. A věřilo se, že mezi divochy najdou současníky prvotní mytické doby.

V tomto bádání bude zajímavé zjistit, co si divoši myslí o sobě, jak posuzují svou svobodu a blaženost. Takové otázky by za Montaigna a Lafitaua byly nevhodné. Moderní etnologie to však umožňuje. Opustíme proto mytologie západních utopistů a ideologů o šťastných právě objevených divoších.

Kanibalovy starosti

Tito divoši si také uvědomovali, že ztratili prvotní „ráj“. V moderní hantýrce bychom mohli říci, že vzhledem k dřívějšímu, nesrovnatelně šťastnějšímu postavení nazývali svůj současný stav „pádem“ jako západní křesťané. Jejich současný úděl je důsledkem nenadálé katastrofy *in illo tempore*. Před touto pohromou se člověk těšil životu, který byl bezstarostný jako život Adamův, než spáchal hřích. Mýty o ráji se samozřejmě liší od kultury ke kultuře, ale vytrvale opakují několik společných rysů: v té době byl člověk nesmrtelný a mohl se setkávat s bohy, byl šťastný a kvůli obživě nemusel pracovat: potravu zajišťoval nějaký strom nebo zemědělské nástroje pracovaly místo něho samy jako automaty. V mýtu o ráji existují ještě další důležité prvky (spojení mezi Zemí a Nebem, svrchovanost nad zvířaty atd.), ale není třeba to rozebírat.⁸ Teď je třeba zdůraznit jednu věc: „šťastný divoch“ cestovatelů a ideologů 15. až 18. století už znal mýtus o šťastném divochovi; byl to jeho mytický

⁸ Viz dále str. 52.

prapředek, který skutečně žil v ráji, radoval se z blaženosti a všech svobod a byl ušetřen sebemenší námahy. Tento první šťastný prapředek však jako biblický předek Evropanů svůj ráj ztratil. Také pro divocha *byla dokonalost na počátku*.

Je tu jeden podstatný rozdíl: divoch se snažil nezapomenout na to, co se stalo *in illo tempore*. Pravidelně se upamatoval na základní události, jež ho přivedly do stavu „padlého“ člověka. To znamená, že význam, jenž připisoval jasné vzpomínce mytických událostí, neobsahoval hodnocení paměti: „primitiva“ zajímaly jediné události *na počátku*, co se stalo *ab origine*, a pramálo mu záleželo na tom, co se jemu nebo jeho bližním přihodilo ve víceméně vzdálené době. Není důvodu se dlouho zabývat tímto příznačným postojem vůči událostem a času. Je třeba si uvědomit, že pro „primitivního“ člověka existují dvě skupiny událostí, jež patří dvěma zcela rozdílným druhům času: na jedné straně jde o události, jež nazýváme mytické; ty nastaly *ab origine* a představují kosmogonii, antropogonii, mýty o původu (vzdělání, civilizace, kultury atd.) a *to všechno si musí stále znovu připomínat*. Na straně druhé jsou to události bez příkladného vzoru, skutky, které se prostě staly, ale nemají pro něj žádný význam: zapomíná na ně, „spaluje“ jejich vzpomínku.

Nejdůležitější mytické události byly periodicky oživovány a znovu prožívány: opakovaly kosmogonii, příkladné skutky bohů či zakladatelů civilizace. Je v nich stesk po *počátku*; v některých případech můžeme dokonce hovořit o stesku po prvotním ráji. Se skutečným „steskem po ráji“ se lze setkat u mystiků „primitivních“ společností: během svých extází znovu splývali s rajským stavem mytického prapředka před „pádem“.⁹ Tyto extatické zážitky měly důsledky pro celou společnost: veškeré ideologie o bozích a povaze duše, mytické zeměpisy nebes a říše mrtvých i obecně různá pojetí o „duchovním životě“, ale také počátky lyrické a epické poezie a ve zvláštním případě původ hudby, to vše bylo většinou přímo závislé na extatických zážitcích šamanského typu. Můžeme tedy říci, že stesk po ráji, touha znovu dosáhnout rajského života prapředka, byť na jakkoli kratičkou dobu a pouze extází, nacházely značnou odezvu v kulturních výtvorech „primitivních“ národů.

⁹ Viz dále str. 52.

Mnohými národy, především pěstiteli hlíz (ne však už obilovin) bývaly tradice, týkající se původu současného lidského údělu, vyjadřovány velice dramatickými výjevy. Podle těchto mýtů se člověk stal tím, čím je dnes – smrtelným, pohlavně odlišným a odsouzeným k práci – prvotním zločinem: *in illo tempore* byla obětována nějaká božská bytost, často žena nebo dívka, někdy muž či dítě, aby z jejich těla mohly vyrůst hlízy nebo ovocné stromy. Tento prvotní zločin radikálně změnil způsob bytí lidské existence. Obětování božské bytosti zavedlo nezbytnou potřebu obživy i nevyhnutelnou smrt a sexualitu jako jediný prostředek, jak zajistit pokračování života. Tělo obětovaného božstva se proměnilo v potravu; jeho duše sestoupila pod zem, kde zbudovala říši mrtvých. A. E. Jensen, který věnoval tomuto typu bohů, jež nazývá *dema*, důležité pojednání, velice dobře ukázal, že prostřednictvím potravy nebo smrti člověk sdílí existenci *dema*!¹⁰

Pro tyto pěstitelské národy paleolitu je podstatné si periodicky připomínat prvotní událost, jež je základem současného lidského údělu. Celý jejich náboženský život je vzpomínkou, připamatováním. Tato vzpomínka je ožívována obřady (tedy opakováním prvotního zločinu) a má rozhodující poslání: nesmí zapomenout na to, co se stalo *in illo tempore*. Zapomenutí je skutečný hřích: dívka, která během své první menstruace zůstává tři dny v temné chýši a s nikým nesmí promluvit, se chová tak proto, že zavražděná mytická dívka, když se proměnila v Lunu, strávila tři dny v temnotě; jestliže menstrující dívka poruší tabu mlčenlivosti a promluví, proviňuje se zapomenutím na prvotní událost. U paleolitických pěstitelů nehraje osobní paměť roli: podstatnější je připomínat si mytickou událost, jedinou smysluplnou, protože jedinou tvořivou. Prvotnímu mýtu přísluší, aby uchoval skutečnou historii, týkající se lidského údělu; právě v něm je třeba hledat a najít základy a vzory pro jakékoli chování.

V tomto kulturním stadiu se setkáváme s rituálním kanibalismem, celkem vzato duchovně podmíněným chováním šťastného divocha. Největší starostí kanibala, jak se zdá, je metafyzický základ: nesmí zapomenout, co se stalo *in illo tempore*. Volhardt a Jensen to

¹⁰ A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948. Slovo *dema* převzal Jensen od Marindanimů z Nové Guineje.

jasně ukázali: když jsou zabíjeny a pojídány prasnice u příležitosti svátků, když se jedí hlízy z první sklizně, pojídá se božské tělo stejně jako při kanibalské hostině. Oběti prasnic, lov lebek i kanibalismus symbolicky souvisí se sklizní hlíz nebo kokosových ořechů. Volhardtovou zásluhou je,¹¹ že vystihl náboženský smysl kanibalismu současně s jeho lidskou odpovědností. Rostliny k jídlu nejsou přírodou *darovány*: jsou plodem vraždy, protože byly stvořeny za úsvitu času. Lov lebek, lidské oběti, kanibalismus – to všechno přijal člověk, aby zabezpečil život těmto rostlinám. Volhardt správně zdůraznil: kanibal přebírá na sebe odpovědnost v tomto světě, kanibalismus není „přirozené“ chování „primitivního“ člověka (neobjevuje se na nejarchaičtějších úrovních), ale kulturní chování, založené na náboženské představě o životě. Aby tyto rostliny mohly růst, musí člověk zabít a být zabit; musí kromě toho na sebe převzít sexualitu v její nejkrajnější podobě: v orgii. V jedné habešské písni se zpívá: *Ta, jež ještě nerodila, ať rodí; ten, kdo ještě nezabil, ať zabije!* Tím je vyjádřeno, že obě pohlaví jsou přinucena vzít na sebe svůj úděl.

Než někdo vynese rozsudek nad kanibalismem, je třeba připomenout, že byl zaveden božskými bytostmi. Ale zavedly ho, aby lidem umožnily vzít na sebe odpovědnost za tento vesmír, aby bděli nad přežitím rostlinného života. Jde tedy o náboženskou odpovědnost. Kanibalové kmene Uitoto to potvrzují: „Naše tradice jsou stále živé, i když netančíme; pracujeme však jedině proto, abychom mohli tančit.“ Jejich tance opakují mytické události, tedy také první vraždu a lidojedství.

Šťastný divoch, ať už kanibal nebo ne, oslavovaný západními cestovateli, utopisty a ideology, se neustále zabýval „počátkem“, základní událostí, po níž se stal „padlou“ bytostí, odsouzenou k smrti, sexualitě a práci. Když se nám podařilo lépe poznat tyto „primitivy“, byli jsme překvapeni neobyčejnou důležitostí, kterou přisuzovali připomínání mytických událostí. Toto ojedinělé hodnocení paměti zasluhuje bližší zkoumání.

¹¹ E. Volhardt, *Kannibalismus*, Stuttgart 1939.

Šťastný divoch, jógin a psychoanalytik

Ponecháme stranou povinnost archaických společností periodicky opakovat kosmogonii a veškeré skutky zakladatelů institucí, zvyků a chování.¹² Tento „návrat zpět“ je možné vysvětlit různě, ale přidržíme se toho, co se stalo *ab origine* a co je třeba si pamatovat. Je zbytečné zdůrazňovat rozdíly, jež mají hodnoty přisuzované „počátku“. Viděli jsme, že pro mnoho národů v nejstarší kulturní etapě znamenal „počátek“ katastrofu („ztrátu ráje“) a „pád“ do historie; pro paleolitické pěstitele se tato katastrofa rovnala nastolení smrti a sexuality (motivy vyskytující se také v mytologickém cyklu ráje). V každém případě ale hraje vzpomínka na tuto prvopočáteční událost obrovskou úlohu. Upřesněme, že tato vzpomínka byla periodicky oživována obřady; tato událost tedy byla prožívána znovu, lidé se stávali současníky mytického *illud tempus*. Takový „návrat zpět“ byl skutečnou *přítomností*: opětným dosažením počáteční plnosti.

Ještě lépe posoudíme důležitost tohoto *regressus ad originem*, když přejdeme ke kolektivním obřadům, jež mají charakteristické zaměření. Ve velmi odlišných kulturách není kosmogonický mýtus oživován jen při příležitosti „Nového roku“; je tomu také tak při nastolení nového náčelníka, vyhlášení války, záchraně ohrožené úrody či při léčení nemocných. Zajímá nás poslední případ. Bylo doloženo, že mnoho národů, od nejstarších po nejcivilizovanější (například v Mezopotámii), používalo slavnostního vyprávění kosmogonického mýtu jako léčebného prostředku. Lze snadno pochopit proč: nemocný se symbolicky „vracel zpět“, stával se současníkem stvoření; znovu tedy prožíval stav původní plnosti. *Není nahrazován* opotřebovaný organismus, ale je *utvářen nový*; nemocný se musí narodit znovu a načerpat určité množství energie a potenciálu, jimiž člověk disponuje při svém zrození. Tento „návrat zpět“ je možný *rozpomenutím nemocného*. Právě pro něj je předcítán kosmogonický mýtus: jak si nemocný připomíná jednotlivé epizody tohoto mýtu, prožívá je znovu, a tak se stává jejich současníkem. Záměrem tohoto rozpomenutí není *zachovat* vzpomínku na

¹² Viz M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993, str. 52 n.

prvopočáteční událost, ale *přemístit* nemocného *tam, kde se tato událost odehrává*, do úsvitu času, na *počátek*.

Tento „návrat zpět“, připomínaný během magického léčení, přirozeně vybízí k širšímu bádání. Jak nepřírovnat toto archaické chování k duchovním léčebným technikám, ba k filosofiím či soteriologiím vypracovaným značně složitějšími civilizacemi než ty, o něž doposud šlo? Máme na mysli prvního zakladatele základní techniky jógy, používané jak buddhisty, tak hinduisty. Je třeba dodat, že toto srovnání nepředpokládá z naší strany znevažování indického či řeckého myšlení ani neoprávněné nadhodnocení myšlení archaického. Ale moderní poznání a objevy, ať jsou v jakémkoli přímém vztahu, se vzájemně podporují a výsledky získané v jedné oblasti podněcují k novému hledání v příbuzných oborech. Důležitost prisuzovaná času a historii v současném myšlení stejně jako objevy hlubinné psychologie mohou lépe osvětlit určité duchovní postoje archaického lidstva.¹³

Podle Buddhy, ale i veškerého indického myšlení byla lidská existence určena k utrpení dokonce už tím, že probíhala v čase. Dotýkáme se obsáhlé látky, kterou nelze shrnout na několika stránkách. Zjednodušeně lze říci, že utrpení je v tomto světě založeno a donekonečna prodlužováno *karmanovým* zákonem, tedy na časovosti: *karmanový* zákon nutí k nespočetným převtělováním, věčnému návratu k životu, a tudíž k utrpení. Osvobodit se od *karmanového* zákona, strhnout závoj *máji* se rovná „vyléčení“. Buddha je „králem lékařů“, jeho poselství je hlásáním „nové medicíny“. Všechny indické filosofie, asketické a meditační techniky včetně mystiky usilují o stejný cíl: uzdravit člověka od utrpení této existence v čase. Až člověk „spálí“ poslední semínko budoucího života, definitivně se zbaví *karmanového* cyklu a osvobodí se od času. Jeden z prostředků, jak „spálit“ zbývající *karmany*, představuje tech-

¹³ Otázky času a historie jsou těžištěm západního filosofického myšlení sotva padesát let. Proto také dnes chápeme lépe než ve druhé polovině 19. století chování „primitivních“ národů či strukturu indické filosofie; v obou případech se klíč nachází v charakteristických představách o časovosti. Už dlouho jsme věděli, že „primitivní“ kmeny, Indové či jiné starověké asijské národy sdílejí pojetí cyklického času, ale zastavili jsme se u toho; nechápali jsme, že cyklický čas sám sebe periodicky ruší a že zastánci tohoto pojetí času se záměrně staví proti času a odmítají ho přijmout.

nika „návratu zpět“, jež vede k poznání minulých životů. Tato technika je celoindická. Objevuje se v *Jógasútre* (III,18), je známá všem mudrcům a Buddhovým současníkům a prováděl ji a doporučoval sám Buddha.

Jde o to vydat se od daného okamžiku nejbližší přítomnosti nazpět proti času (*pratilóman*, „proti srsti“) a dospět *ad originem*, když první existence, „prozařující do tohoto světa“, uvedla do chodu čas, a splynout s tímto paradoxním okamžikem, před nímž čas neexistoval, protože se nic neprojevovalo. Cíl a smysl této techniky lze dobře pochopit: ten, kdo se vrací časem, musí nutně najít výchozí bod, jenž se shoduje s kosmogonií. Znovu prožít své minulé životy znamená také je pochopit a do určité míry „spálit své hříchy“, tj. všechny skutky způsobené nevědomostí a *karmanovým* zákonem převáděné z jednoho života do druhého. Existuje však ještě něco důležitějšího: lze dospět k počátku času a splynout s nečasem, věčnou přítomností, která předcházela časové zkušenosti založené na první „padlé“ lidské existenci. Jinými slovy, v jakémkoli časovém okamžiku lze *vyčerpát* čas, když se jím projde zpětně, a nakonec vstoupit do ne-času, věčnosti. To znamená překonat lidský úděl a znovu získat nepodmíněný stav, jenž předcházel pádu do času a koloběhu životů.

Musíme upustit od podrobnějšího popisu, jenž by upřesnil tuto techniku jógy.¹⁴ Naším zájmem bylo jen ukázat léčebnou sílu paměti, jak ji koneckonců chápou Indové v jejím soteriologickém poslání. Pro Inda se poznání, vedoucí ke spáse, zakládá na rozpominání. Ánanda a další Buddhovi žáci se „rozpomněli na svá zrození“, byli „těmi, kdo si vzpomněli na svá zrození“ (*džátissaró*). Vámadéva, autor slavného rgvédského hymnu, sám tvrdí: „Když jsem se ocitl v děloze, poznal jsem všechna zrození bohů“ (*Rgvéd* IV,27,1). Také Kršna „zná všechny životy“ (*Bhagavadgíta* IV,5). Ten, kdo ví, je ten, kdo *si pamatuje počátek*; nebo přesněji: je to ten, kdo se stal současníkem stvoření tohoto světa, když se život a čas objevily poprvé. Radikální „uzdravení“ od existenčního utrpení lze dosáhnout návratem do počátečního *illud tempus*, což předpokládá zrušení světského času.

¹⁴ Viz M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté (= Le Yoga)*, Paris 1954, str. 186 n.

Vidíme, v jakém smyslu se taková soteriologická filosofie přibližuje k archaickým léčebným metodám, jejichž posláním je učinit nemocného současníkem kosmogonie. Je třeba zdůraznit, že nejde o záměnu obou kategorií, na jedné straně chování, filosofie na straně druhé? Člověk archaických společností se chtěl vrátit až k počátku světa, aby splynul s prvotní plností a znovu nabyl netknuté rezervy energie novorozeného. Buddha stejně jako většina jóginů nevěděl, co si počít s „počátkem“; považoval za zbytečné hledat první příčiny: snažil se pouze oslabit následky, jež tyto příčiny vytvořily pro každého jedince zvlášť. Nejdůležitější je prolomit cyklus převtělování: jedna z metod spočívá v návratu stejnou cestou, rozpomenout se na své minulé životy až k okamžiku, kdy vznikl tento vesmír. Po této stránce se obě metody podobají: „uzdravení“, vyřešení otázky existence, se tedy stává možné rozpomenutím se na prvotní akt, na to, co se stalo na *počátku*.

Další srovnání se vnucuje s *anamnésis*. Nechceme rozebírat slavné platónské učení a jeho pravděpodobný pythagorejský původ, připomeňme jen, v jakém smyslu mohlo být archaické chování zhodnoceno filosoficky. O Pythagorovi se ví velmi málo. Jisté však je, že věřil v metempsychózu a že se rozpomněl na své minulé životy (Xenofanés, zl. B 7). Empedoklés (zl. B 129 z Porfyria) ho popisuje jako „člověka neobyčejných vědomostí“, protože „tam, kam se rozprostíral silou ducha, viděl snadno to, co bylo před deseti, dvaceti lidskými životy“. Tradice zdůrazňují význam paměti v pythagorejských bratrstvech (Diodóros X,5; Iamblichos, *Vita Pyth.* 78). Buddha a jógini nejsou jediní, kdo se rozpomněli na své minulé životy; také šamani byli proslulí stejnými schopnostmi; to by nemělo překvapovat, protože šamani jsou „ti, kdo si pamatují počátek“, vracejí se během svých extází do počátečního *illud tempus*.¹⁵

¹⁵ Ať toto srovnání se šamany nepobouří klasicisty. Nedávno dva významní hellenisté ve svých dílech o historii řeckého myšlení věnovali několik kapitol šamanismu; srv. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, str. 135–178 [vyjde v Oikúmené v r. 1999 – pozn. red.]; F. M. Cornford *Principum Sapientiae*, Cambridge 1952, str. 88–106. Tyto výzkumy lze rozšířit zejména studiem „šamanských“ obrazů a symbolů používaných Platónem k vysvětlení „letu duše“, extáze vyvolané krásou a *anamnésis*. Srv. „neobvyklé teplo“ před krásou, jež pohání „křídla duše“; „za dávných časů byla duše ozdobena peřím“, *Faidros*, 251a. Magické teplo a výstup prostřednictvím ptačích perutí patří mezi nejstarší šamanské prvky.

Dohodněme se nyní, že pythagorejská tradice souvisí s platónským učením o *anamnésis*. U Platóna však nejde o osobní vzpomínky na minulé životy, ale o určitou „neosobní paměť“, zasetou do každého jedince, o souhrn vzpomínek na dobu, kdy duše rozjímalala o *idejích* přímo. V těchto vzpomínkách není nic osobního; jinak by existovalo tisíc způsobů, jak chápat trojúhelník, což je samozřejmě absurdní. Platón připomíná jenom ideje, rozdíly mezi jedinci jsou způsobeny jedinečností jejich *anamnésis*.

V platónském učením o rozpomínání na neosobní skutečnosti lze najít překvapující rozšíření archaického myšlení. Rozdíl mezi Platónem a „primitivním“ světem je příliš jasný, než abychom na něj museli upozorňovat. Ale tento rozdíl neznámá přerušení souvislosti. Platónským učením o idejích se řecké filosofické myšlení vrací k archaickému a univerzálnímu mýtu o bájném a pleromatickém *illud tempus* a dává mu novou hodnotu tím, že se člověk musí rozpomenout, aby poznal *pravdu* a měl podíl na *bytí*. „Primitivní“ člověk stejně jako Platón ve své nauce o *anamnésis* nepřisuzují důležitost *osobním* vzpomínkám: zajímá je pouze mýtus, příkladná historie. Můžeme dokonce říci, že Platón je blíže tradičnímu myšlení než Pythagoras, který svými deseti či dvaceti osobními vzpomínkami na své minulé životy patří spíše mezi „vyvolené“ jako Buddha, jógini či šamani. Pro Platóna je důležitá jedinečnost předexistence duše v bezčasovém vesmíru idejí a pravda (*alétheia*) je jen vzpomínkou na tento neosobní stav.

Připomeňme si ještě význam, který tento „návrat zpět“ nabyt v moderních léčebných metodách. Hlavně psychoanalýza využila vzpomínání a rozpomínání na „prvotní události“ jako hlavního léčebného prostředku. Ale z pohledu moderního duchovního života a ve shodě s židovsko-křesťanským pojetím historického a nevratného času může být tímto „počátkem“ pouze útlé dětství, jediné a skutečné osobní *initium*. Psychoanalýza proto v léčení uplatnila historický a osobní čas. Nemocný už není lidskou bytostí, která trpí jenom současnými a objektivními událostmi (nehodami, viry atd.) či chybami jiných (dědičnost), jako tomu bylo před psychoanalýzou, ale trpí i následkem otřesů, prožitých během svého života, nějakým osobním traumatem *illud tempus*, na počátku dětství. Na toto trauma nemocný zapomněl či přesněji si ho nikdy neuvědomil. Vyléčení spočívá právě v „návratu zpět“, aby byla oživena krize, znovu prožito psychické trauma a přivedeno zpět do vědomí. Tento po-

stup lze vyjádřit slovy archaického myšlení tak, že vyléčení spočívá v prožitku začátku života, tedy narození, v tom, že se staneme současníky „počátku“: ten je pouze napodobením počátku v pravém slova smyslu, totiž kosmogonie. Opakování kosmogonie v pojetí cyklického času není na úrovni archaického myšlení obtížné. Pro moderního člověka však může být „prvopočáteční“ osobní zkušeností pouze prožitek z dětství. Je-li psychika v krizi, je třeba se vrátit do dětství a znovu prožít událost, která ji vyvolala, a nepodlehout jí.

Freudova práce byla odvážná: zavedl čas a historii do věcí, k nimž se přistupovalo z vnějšku, asi jako přírodovědci pozorovali svůj objekt. Freudův objev, že pro člověka existuje „prvopočáteční“ doba, v níž se všechno rozhoduje, a že tato doba je příkladná pro zbytek života, měl obrovské důsledky. Slovy archaického myšlení lze říci, že existoval určitý „ráj“ (podle psychoanalýzy prenatální stadium nebo kojenecké období), než došlo k nějakému „zlo- mu“, „katastrofě“ (dětské trauma), a nechtě je postoj dospělého k těmto prvotním událostem jakýkoli, jsou pro jeho život podstatné. Bylo by svůdné jít dál a připomenout, že Jung odhalil kolektivní nevědomí, řadu psychických struktur, jež předcházejí individuálnímu vývoji psychiky, o nichž nelze říci, že byly zapomenuty, protože nebyly utvořeny osobními zkušenostmi. Jungovy archetypy se podobají Platónovým idejím: archetypy jsou neosobní a nemají podíl na historickém času jedince, ale na epoše druhu, dokonce na organickém životě vůbec.

Tyto pojmy by samozřejmě zasluhovaly rozvést a upřesnit. Ale už teď můžeme odvodit obecné chování k mytické minulosti, k tomu, co se stalo na počátku *ab origine*. „Ráj“ a „pád“ či katastrofický zvrát existenčního řádu zahrnuje kanibalismus, smrt a sexualitu, jak si to představovaly „primitivní“ tradice, nebo prvotní zlom uvnitř Bytí, jak to vysvětluje indické myšlení; na téma této mytické události, od níž se odvíjí lidský úděl, bylo vytvořeno mnoho obrazů. Ať jsou rozdíly mezi nimi a jejich ztvárněním jakékoli, znamenají ve skutečnosti totéž: že *to podstatné předchází současnému lidskému údělu*; že k rozhodujícímu skutku došlo dávno před námi a před našimi předky: tento rozhodující akt byl dílem mytického prapředka (v židovsko-křesťanském kontextu Adama). Nebo lépe: člověk je nucen se vrátit ke skutkům prapředka, vzdorovat jim nebo je opakovat, zkrátka na ně nezapomenout, ať je vybraná cesta

k vytvoření *regressus ad originem* jakákoli. Nezapomenout na tento zásadní skutek znamenalo zpřítomnit ho, znovu ho prožít. Takové bylo, jak jsme viděli, chování šťastného divocha. Také Kryštofa Kolumba sužoval stesk po počátku, po pozemském ráji: hledal ho všude, věřil, že ho objevil při své třetí cestě. Mytický zeměpis zachvátil i toho, kdo otevřel cestu tolika skutečným objevům. Kolumbus se jako dobrý křesťan výslovně cítil předurčen historií prapředků. Jestliže do konce života věřil, že Haiti bylo biblickým Ofírem, bylo tomu tak proto, že tento svět nemohl být ničím jiným než příkladným světem, jehož historie je popsána v bibli.

Poznat sám sebe utvořením toho, co se stalo *in illo tempore*, není výsadou „primitivního“ myšlení nebo židovsko-křesťanské tradice. Odhalili jsme podobný myšlenkový přístup v józe a psychoanalýze. Lze jít ještě o krůček dál a zkoumat nové postupy tohoto tradičního dogmatu, jež hlásá, že to podstatné předchází současnému lidskému údělu. Především historicismus se snažil zavést požadavek, že člověk není utvářen jenom svým *počátkem*, ale také vlastní historií a celou historií lidstva. Právě historicismus definitivně zbavil čas náboženského obsahu, když odmítl rozlišovat bájný čas *počátku* a čas, jenž následoval po něm. *Illud tempus* „počátku“ už nemá žádné tajemné kouzlo: prvotní „pád“ ani „zlom“ neexistovaly, ale jen nekonečná řada událostí, jež nás vytvořily takovými, jací jsme dnes. Mezi událostmi neexistuje „kvalitativní“ rozdíl: všechny jsou hodny toho, aby byly připomínány a stále znovu přehodnocovány historiografickou *anamnésis*. Neexistují významné události nebo osobnosti: když zkoumáme dobu Alexandra Velikého nebo Buddhovo poselství, nejsme blíže Bohu, než když studujeme dějiny nějaké vesničky v Černé Hoře nebo životopis zapomenutého piráta. Před Bohem si jsou všechny historické události rovny. A jestliže člověk už nevěří v Boha, říká: před historií...

Nelze se ubránit dojetí před touto velkolepou askezí, kterou si evropský duch sám vnutil, před tímto strašlivým pokořením, jež si uložil, aby vykoupil nespočetné hříchy své pýchy.

1955

NÁBOŽENSKÝ SYMBOLISMUS A HODNOTA ÚZKOSTI

Tématem tohoto textu je úzkost moderního světa z hlediska historie náboženství. To se může zdát víc než podivné, dokonce přímo zbytečné. Úzkost moderního světa je pro některé z nás totiž výsledkem historického napětí, zejména dnešní doby, a je vysvětlitelná hlubokými krizemi naší civilizace. V jakém smyslu potom lze srovnat náš historický okamžik s dávno minulými náboženskými symboly a představami? Taková námitka je pravdivá jen napůl. Neexistuje zcela nezávislá civilizace bez jakéhokoli spojení s jinými, předcházejícími civilizacemi. Řecká mytologie ztratila svou naléhavost už před dvěma tisíci lety a najednou si dovolujeme vysvětlovat jeden ze základních vzorců chování moderního Evropana Oidipovým mýtem. Psychoanalýza a hlubinná psychologie nás naučily takovým, na první pohled nedokazatelným srovnáním historických podmínek, jež se zdály být bez vzájemného spojení. Srovnávaly například křesťanskou ideologii s totemistickou a snažily se vysvětlit pojem Boha Otce totemem. Neuvádíme v pochybnost oprávněnost takových srovnání, ani jejich průkazné podklady. Některé psychologické školy použily srovnání různých civilizačních typů, aby lépe pochopily strukturu psychiky. Vůdčím principem této metody je, že lidská psychika má historii, a tak se nedá bezezbytku vyložit studiem jejího současného stavu: její historie, ale i prehistorie by tedy měly být rozpoznatelné v tom, čím žije současná psychika.

Tímto stručným úvodem o metodách hlubinné psychologie ukážeme, že se vydáme jinou cestou. Když jsme uvedli, že se na úzkost moderní doby můžeme podívat z hlediska historie náboženství, měli jsme na mysli jinou srovnávací metodu. V čem spočívá? Chceme obrátit srovnávací členy, postavit se mimo naši současnou dobu a civilizaci a posoudit je ze zorného úhlu jiných kultur a náboženství. Většinou se domníváme, že u nás, Evropanů druhé poloviny 20. století, lze postřehnout chování zjištěné už ve starých my-

tologiích, jako tomu bylo například s Oidipovým komplexem; jde o to, abychom se na sebe podívali očima inteligentního a sympatického pozorovatele mimoevropské civilizace a tak posoudili sami sebe. Upřesněme ještě, že máme na mysli pozorovatele, který je součástí jiné civilizace a posuzuje nás podle měřítek svých hodnot; nepůjde o pomyslného pozorovatele, jenž by nás posuzoval z planety Siria.

Tento postup nám ostatně vnucuje náš historický okamžik. Už nějakou dobu neutváří dějiny jenom Evropa: Asie už aktivně vstoupila do historického dění a další cizokrajné země ji budou brzy následovat. Na kulturní a duchovní úrovni bude mít tento historický jev značnou odezvu: evropské hodnoty ztratí svou výsadu obecně přijímaných norem; budou platit za místní duchovní výtvořiny, poplatné určité historické cestě a podmíněné čistě vymezenou tradicí. Jestliže se evropská kultura nechce stát okrajovou, bude nucena začít dialog s neevropskými kulturami a příliš se nemýlit ve smyslu pojmů. Proto musíme pochopit, jak jsme situováni a posuzováni jako kulturní forma zastánci mimoevropských kultur. Je třeba si uvědomit, že všechny tyto kultury mají určitou náboženskou strukturu, tj. objevily se a utvářely se na základě náboženského nazírání na tento svět a lidský život. Abychom poznali, jak si stojíme před představiteli jiných kultur a jak nás posuzují, je třeba, abychom se naučili s těmito kulturami srovnávat sami sebe, a to je možné jenom tehdy, když se nám podaří pochopit stanovisko jejich náboženského pohledu. Takové srovnání se pak z tohoto hlediska stane užitečným a hodnotným. Není pro nás ani tak poučné se dozvědět, jak nás vzdělaný, tj. naší západní tradicí vychovaný Ind, Číňan či Indonésan posuzuje, protože nám vytknou nedostatky a rozpory, jež si sami uvědomujeme; potvrdí nám, že nejsme praví křesťané ani dostatečně inteligentní, ani tolerantní, což víme od vlastních kritiků, moralistů a reformátorů.

Je také důležité nejen dobře poznat náboženské hodnoty jiných kultur, ale především si uvědomit jejich hledisko a pokusit se sami sebe vidět takovými, jací se jevíme jejich pohledu. Takovéto srovnání umožňuje historie náboženství a náboženská etnologie. To snad vysvětluje a odůvodňuje tuto práci: když se pokusíme pochopit symboliku úzkosti v nekřesťanských náboženstvích, máme šanci se dozvědět, jak by naši současnou krizi asi posuzovaly orientální a archaické společnosti. Takové bádání nám samozřejmě ne-

ukáže pouze hledisko „jiných“, Neevropanů: každé srovnání s něčím jiným totiž také objasní naši vlastní situaci.

Někdy s překvapením pozorujeme, kolik kulturních zvyků, jež se staly důvěrnými natolik, že je považujeme za přirozené chování civilizovaného člověka, odkrývá neočekávané významy, jakmile jsou posuzovány ze zorného úhlu jiné kultury. Vezměme si jako příklad jeden z hlavních rysů naší civilizace, a to téměř obludnou náruživost moderního člověka pro historii. Víme, že se tento zájem projevuje na dvou odlišných, ale nedílně spojených úrovních: první bychom mohli nazvat vášeň pro dějepisectví, touhu co nejúplněji a nejpřesněji poznat minulost lidstva, zejména minulost západního světa; na další úrovni se tento zájem o historii projevuje v současné západní filosofii: je to sklon definovat člověka jako historickou bytost, bytost podmíněnou a koneckonců utvářenou dějinami. Co marxisté, ale i některé existencialistické proudy nazvali historicismem, jsou filosofie, jež v určitém smyslu přisuzují základní význam historii a tomuto historickému okamžiku. K některým z nich se vrátíme, až budeme zkoumat hodnotu úzkosti v indické metafyzice. Prozatím se pozastavíme u toho, co svědčí především o zájmu o historii, a to je náruživost moderní společnosti pro dějepisectví.

Tato náruživost je něčím novým: pochází z druhé poloviny 19. století. Je pravda, že už Hérodotos a řecko-římská společnost objevili dějepisectví a rozvíjeli je, ale nebylo to dějepisectví takové, jak se vymezilo během 19. století: poznat a popsat co nejpřesněji to, co se stalo během různých období. Hérodotos, ale i Titus Livius, Orosius a renesanční historikové psali dějiny, aby nám uchovali a předali příklady a vzory k napodobování. Během jednoho století však historie přestala být zdrojem příkladných vzorů; stala se vědeckou náruživostí, směřující k vyčerpávajícímu poznání všech dobrodružství lidstva, snažící se znovu utvořit úplnou minulost druhu a dát nám to na vědomí. S podobným zájmem se ve světě nesetkáváme. Téměř žádná neevropská kultura nemá historické povědomí a tam, kde existuje tradiční dějepisectví – například v Číně nebo v islámských zemích – je jeho posláním dát vždycky příkladný vzor.

Pokusíme se tuto náruživost pro historii přiblížit z jiného kulturního hlediska, než je naše. V mnoha náboženstvích, ale i v evropském folkloru lze zaznamenat víru, že v okamžiku smrti si člověk připomíná svou minulost se všemi podrobnostmi a že nemůže dříve

zemřít, než znovu shlédne a prožije celý svůj život. Umírající na svém vnitřním plátně ještě jednou vidí celou svou minulost. Když vezmeme v úvahu toto hledisko, byla by vašeň pro dějiny moderní kultury znamením, ohlašujícím její bezprostřední zánik. Než se západní civilizace zhroutí, naposled si připomíná celou svou minulost od protohistorie do totálních válek. Dějinné povědomí Evropy, jež někteří lidé považují za nejvyšší stupínek její slávy, by ve skutečnosti bylo posledním okamžikem předcházejícím ohlašované smrti.

To je jen předběžná průprava k tomuto srovnávacímu hledání. Jestliže jsme ji provedli, bylo to proto, že ukazuje na nebezpečí takového postupu a současně na užitečnost, kterou z ní můžeme vytěžit. Je poměrně důležité, že moderní náruživost pro dějiny, posuzována ze zcela vnějšího pohledu – pohledu mytologie smrti a folkloru – odhaluje archaický symbolismus smrti; úzkost moderního člověka, jak bývá často uváděno, je totiž tajuplně spojena s vědomím jeho historičnosti, které probleskuje ze strachu ze smrti a nicoty.

Je pravda, že nám, moderním Evropanům náruživost pro dějiny nenaznačuje žádnou předtuchu smrti; ale z hlediska náboženského symbolismu přesto prozrazuje její blízkost. Hlubinná psychologie nás naučila přisuzovat aktivní přítomnosti nějakého symbolu větší význam než vědomé zkušenosti, jež ho používá a dává mu určitou hodnotu. V tomto případě to lze dobře pochopit: náruživost pro dějiny je jen jednou, nejpovrchnější stránkou objevu historie; další, hlubší stránka se vztahuje k historičnosti každé lidské existence, a tak v sobě přímo obsahuje úzkost ze smrti.

Když se pokusíme konfrontovat tuto úzkost ze smrti – tj. podíváme-li se na ni z jiného zorného úhlu, než je náš, a posoudíme-li ji –, stává se tento srovnávací postup plodným. Úzkost z nicoty smrti je, jak se zdá, specificky moderním jevem. Pro jiné, neevropské kultury, pro jiná náboženství, nemá smrt nikdy smysl absolutního konce, nicoty: smrt je spíše přechodem k jinému způsobu bytí, a proto je spojována se symboly, iniciačními obřady, znovuzrozením nebo vzkříšením. To neznamena, že mimoevropské společnosti neznají úzkost ze smrti; tato zkušenost existuje, ale není absurdní ani zbytečná; naopak je hodnocena jako nejvyšší, jako nepostradatelná k dosažení nové úrovně bytí. Smrt je nejvyšším zasvěcením. Ale pro moderní společnost nemá smrt náboženský smysl, a proto je pro ni srovnatelná s nicotou; a před ní zůstává moderní člověk ochromen.

Krátké odbočení: když hovoříme o „moderním člověku“, jeho potížích a úzkostech, máme na mysli především člověka nevěřícího, který už nemá živoucí pouto s židovsko-křesťanskou vírou. U věřícího je otázka smrti jiná: pro něj je smrt rovněž určitým přechodem. Ale valná část moderní společnosti tuto víru ztratila, a proto úzkost ze smrti zaměňuje za úzkost z nicoty. A právě tato část moderní společnosti nás zajímá. Právě její zkušenost se snažíme pochopit a vysvětlit její postavení z jiného kulturního pohledu.

Úzkost moderního člověka, jak se zdá, způsobil objev nicoty, jež ji vyvolává a posiluje. Co by o tomto metafyzickém stavu řekl Nevropan? Začneme duchovním pohledem archaického člověka, jehož neprávem nazýváme „primitivním“. Také on zná úzkost ze smrti: je spojena s jeho základní zkušeností, rozhodujícím prožitkem, jímž se stal tím, čím je: zralým, vědomým a odpovědným člověkem; pomáhá mu překonat dětství a odpoutat se od matky a dětských komplexů. „Primitivní“ člověk prožívá úzkost ze smrti jako zasvěcení.¹ A kdyby se úzkost moderního člověka mohla přeložit slovy jeho vlastní zkušenosti a jeho symbolickým jazykem, „primitivní“ člověk by v podstatě řekl toto: smrt je nejvyšší iniciační zkouška, je to proniknutí do labyrintu či strašidelné buše s démony a dušemi předků, jež odpovídá podsvětí, onomu světu; je to neuvěřitelný strach, který ochromuje zasvěcovaného, když je pohlcen nestvůrou a ocitá se v temnotě jejího břicha; když cítí, že je rozřezáván na kousky a požírán, aby se mohl znovu narodit jako nový člověk. Připomeňme si hrozné iniciační zkoušky jinochů v archaických společnostech, nezbytné zkoušky jakéhokoli zasvěcení, které přetrvaly až do některých antických mystérií, ovlivněných východními kulty. Víme, že chlapani a často i dívky opouštějí své domovy a určitou dobu žijí – někdy i několik let – v buši, tj. na onom světě, aby dosáhli zasvěcení. To obsahuje různé zkoušky a mučení zakončované obřadem symbolické smrti a vzkříšení. Tento poslední obřad je strašlivý, protože jinoch je pohlcen nestvůrou, je pohřben zaživa, ztracen v džungli, tj. v podsvětí. Tak naši úzkost posoudí „primitivní“ člověk, ale pozvedne ji na kolektivní úroveň: moderní společnost je ve stejném stavu jako člověk pohlcený nestvůrou, vzpouzí se v temnotách jejího břicha, nebo jako člověk ztracený

¹ Viz dále str. 166 n.

v buši či zavedený do labyrintu, jenž rovněž symbolizuje podsvětí: je pln úzkosti, považuje se za mrtvého nebo těsně před smrtí a nevidí před sebou žádný východ z temnot, smrti a nicoty.

A přesto je tento hrůzný prožitek smrti v očích „primitiva“ nepostradatelný ke zrození nového člověka. Zasněžení není možné bez rituálního umírání, smrti a vzkříšení. Úzkost moderního světa, posuzována z hlediska „primitivních“ náboženství, je znakem blízké, ale nutné spásné smrti, protože po ní následuje vzkříšení a umožňuje přístup k novému způsobu bytí, dospělosti a odpovědnosti.

Znovu se shledáváme se symbolismem smrti, stejně jako jsme se s ním setkali při interpretaci náruživosti pro historii z hlediska lidové mytologie. Ale představu nicoty vzájemně zaměnitelnou s představou smrti u „primitivních“ kmenů ani u nejvyspělejších mimoevropských civilizací nenajdeme. Pro křesťany stejně jako pro nekřesťanská náboženství není smrt srovnatelná s představou nicoty. Smrt je konec – ale konec, po němž bezprostředně následuje nový počátek. Pro člověka končí jeden způsob bytí, aby mohl přejít do jiného. Smrt představuje ontologický zlom a současně přechod, stejně jako zrození nebo zasněžení.

Je rovněž zajímavé se dozvědět, jakou hodnotu dalo nicotě indické náboženství a metafyzika; otázka bytí a nebytí je považována za charakteristický rys indického myšlení. Podle něj je náš svět stejně jako naše životní zkušenosti víceméně přímým výtvozem kosmické iluze, *máji*. Připomeňme, že *závoj máji* je obrazným výrazem k vyjádření ontologické nereálnosti tohoto světa i každé lidské zkušenosti; upřesňujeme *ontologické*, protože tento svět ani lidská zkušenost nemají podíl na absolutním bytí. Hmotný svět, ale i lidská zkušenost jsou utvářeny vesmírným vývojem, časovostí; jsou proto iluzorní, vytvářeny a ničeny časem. To však neznamená, že neexistují, že jsou výtvozem mé představivosti. Tento svět není přeludem nebo iluzí v pravém slova smyslu: hmotný svět, moje životní a duševní zkušenosti existují, ale pouze v čase, což podle indického myšlení znamená, že zítra nebo za milion let už nebudou existovat; tudíž posouzeny měřítkem absolutního bytí jsou tento svět a každá zkušenost v horizontu času iluzorní. V tomto smyslu odhaluje *mája* podle indického myšlení zvláštní zkušenost nicoty, nebytí.

Pokusme se teď objasnit úzkost moderního světa klíčem indické filosofie. Indický filosof by řekl, že historicismus a existencialismus prosazují v Evropě dialektiku *máji*. Uvažoval by asi tak-

to: evropské myšlení objevilo, že člověk je neúprosně podmíněn nejen svou fyziologií a dědičností, ale také historií, zejména svou vlastní. Z toho vyplývá, že je vždycky v nějaké situaci: podílí se na historii a je historickou bytostí. A dodal by: toto „postavení“ už známe dlouho; je to iluzorní existence ve stavu *máji*. Nazýváme ji iluzorní proto, že je podmíněna časem, historií. Z tohoto důvodu ostatně Indie nikdy nepřisoudila historii filosofickou důležitost. Zabývala se bytím – a historie, která je vytvářena vývojem, je právě jedním z výrazů pro nebytí. To však neznamená, že se indické myšlení podrobně nevěnovalo historičnosti: indická metafyzika a její duchovní techniky už dávno provedly neobyčejně jemnou analýzu toho, co západní filosofie dnes nazývá „existencí v tomto světě“ či „existencí v nějakém postavení“; jóga, buddhismus i védánta se snažily dokázat relativnost, a tedy neskutečnost každého „stavu“, každého „postavení“. Mnoho staletí před Heideggerem ztotožnilo indické myšlení časovost s osudovým rozměrem existence; před Marxem a Freudem vytušilo složitou podmíněnost každé lidské zkušenosti a každého posuzování tohoto světa. Když indická filosofie tvrdí, že člověk je „spoután“ iluzí, znamená to, že každá existence je nevyhnutelně vytvářena zlomem, tedy oddělením od absolutna. Když jóga nebo buddhismus tvrdí, že vše je strastiplné, že vše je pomíjivé (*sarvam dukkham sarvam anitjam*), znamená to, podobně jako v díle *Sein und Zeit*, že časovost každé lidské existence plodí nevyhnutelně úzkost a utrpení.

Jinými slovy, objev historické platnosti jako charakteristického způsobu bytí člověka v tomto světě odpovídá tomu, co Indové už dlouho nazývají setrvávání v *máji*. Indický filosof by poznamenal, že evropské myšlení pochopilo dočasnost a paradoxní stav člověka, který si svou časovost uvědomuje. Tento tragický objev vyvolává úzkost z toho, že člověk je bytost odsouzená zemřít, vycházející z nicoty a na cestě do této nicoty.

Indický filosof by se však tvářil rozpačitě nad důsledky tohoto objevu, k nimž někteří moderní filosofové dospěli. Ind, když pochopil dialektiku *máji*, se snaží od těchto iluzí osvobodit, zatímco někteří Evropané jsou s tímto objevem spokojeni a dospívají k nihilistickému a pesimistickému pohledu na život a svět. Nepřísluší nám rozebírat příčinu tohoto stavu evropského myšlení: chceme ho jenom předložit k posouzení indické filosofii. Pro Indu nemá objev kosmické iluze smysl, když po něm nenásleduje hledání absolutní-

ho bytí; pojem *mája* nemá smysl bez pojmu *brahma*. Na Západě bychom mohli říci: uvědomit si, že jsme podmíněni, má smysl jenom tehdy, když se obrátíme k nepodmíněnosti a hledáme osvobození. *Mája* je kosmická hra, koneckonců iluzorní, ale když jsme ji pochopili jako takovou, když jsme strhli její závoj, dospíváme k absolutnímu bytí, ke konečné realitě. Úzkost je vyvolána vědomím naší nejisté dočasnosti a naprosté neskutečnosti, ale toto vědomí není samotným cílem: pomáhá nám jen odhalit iluzi naší existence v tomto světě a tím si uvědomit další věc: objevujeme, že velká iluze, *mája*, byla živena naší nevědomostí, tj. falešným a absurdním ztotožňováním s kosmickým děním a dějinností. Indický filosof by ještě upřesnil, že naše pravé Já, *átman*, *puruša*, nemá nic společného s nespočetnými historickými situacemi. Pravé Já se podílí na nejvyšším bytí; *átman* je totožný s *brahma*. Ind naši úzkost snadno chápe: trpíme úzkostí ani ne proto, že nejsme nesmrtelní v absolutním slova smyslu, ale proto, že umíráme nemilosrdně šířící se časem. Ind velice dobře chápe náš strach a úzkost, neboť jde o odhalení naší vlastní smrti. *O jakou smrt však jde?* zeptá se Ind. Jde o smrt našeho ne-já, naší iluzorní osobnosti, to jest naší vlastní *máji* – a ne o smrt nejvyššího bytí, na němž se podílíme, o našeho *átmana*, jenž je nesmrtelný právě proto, že není časově podmíněn. Ind proto bude s námi souhlasit v tom, že úzkost z nicoty našeho života je srovnatelná s úzkostí týkající se smrti, ale okamžitě dodá, že smrt, jež nás naplňuje úzkostí, je jen smrtí naší iluze a nevědomosti; po ní následuje nové zrození, uvědomění si pravé povahy, skutečného způsobu bytí: bytí nepodmíněného, svobodného. Indický filosof zkrátka říká, že vědomí našeho vlastního podmínění historií nás naplňuje úzkostí, což je zcela pochopitelné: člověk musí zemřít historii, aby objevil nejvyšší bytí a žil v něm.

Snadno se dovtípíme, jak by proti tomuto výkladu úzkosti protestoval evropský filosof, historik orientovaný historicismem či existencialista. Žádáte po mě, řekl by, „zemřít historii“. Ale člověk není a *nemůže být* nic jiného než historií, protože sama jeho podstata je časově určena. Chcete, abych se zřekl své pravé existence a utekl do nějaké abstrakce, čistého bytí, *átmana*; mám obětovat své postavení tvůrce historie a žít nehistorický, nevěrohodný život bez lidského obsahu. Daleko milejší je mi však úzkost, jež mi umožňuje alespoň určitou heroickou velikost, s níž si uvědomuji a přijímám svůj lidský úděl.

Nemáme v úmyslu rozebírat evropské filosofické postoje. Chceme přesto upozornit na jedno nedorozumění, jímž Západ mění k nepoznání obraz o Indii a indickém duchovním životě. Není pravda, že v Indii objev kosmické iluze a metafyzická touha po bytí vyjadřuje naprosté popírání života a víru v univerzální prázdnotu. Teprve teď začíná Evropa chápat, že Indie víc než kterákoli jiná civilizace uctívá život a prožívá ho na všech úrovních. *Mája* totiž není absurdní a neodůvodněná kosmická iluze, jak se některým evropským filosofům jeví lidská existence vzešlá z nicoty a směřující do nicoty. Podle indického myšlení je *mája* božským výtvořem, kosmickou hrou, jejímž cílem je naplnění lidské zkušenosti i osvobození od ní. Uvědomit si kosmickou iluzi neznamena pro Indy odhalit univerzálnost nicoty, ale prostě to, že každá zkušenost v tomto světě a jeho historii nemá ontologickou platnost; že náš lidský úděl nemá být považován za jediný cíl. Když si to Ind jednou uvědomí, neodtahuje se od tohoto světa; jinak by Indie už dávno zmizela z historie, vždyť valná většina jejích obyvatel přijala představu *máji*. Uvědomit si dialektiku *máji* nevede nevyhnutelně k askezi a odmítání společenského a časově podmíněného života. Toto uvědomění se obecně projevuje zcela jiným postojem: Ardžunovi ho v *Bhagavadgítě* odhalil Kršna: nadále žít v tomto světě a podílet se na něm, ale nepřisuzovat mu absolutní hodnotu. Spíše než výzvou k odmítání historie ukazuje poselství *Bhagavadgíty* na nebezpečí jejího *modloslužebnictví* a *zbožňování*. Indické myšlení zdůrazňuje, že nevědomost a iluze se netýkají *života* v časovém horizontu, ale *víry* v ontologickou realitu historie. Tento svět, třebaže iluzorní, protože je v neustálém vývoji, je božským výtvořem. Tento svět je rovněž posvátný; paradoxní však je, že jeho posvátnost můžeme odkrýt, až když zjistíme, že je božskou „hrou“. Nevědomost, a tedy úzkost a utrpení, podporuje absurdní víra, že tento strastiplný a iluzorní svět představuje konečnou realitu. Podobnou dialektiku nacházíme u času.² Podle *Maitrjupanišady* se *brahma*, absolutní bytí, projevuje protikladně: časem a věčností. Nevědomost spočívá v pouhém nazírání jeho negativní strany, časovosti. Jak říkají Indové: „Není špatné žít v čase, ale domnívat se, že mimo čas už nic jiného neexistuje.“ Jsme sžírání časem, historií nikoli proto, že žije-

² Viz M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris 1952, str. 73.

me v čase, ale proto, že věříme v *realitu* času, a proto zapomínáme na věčnost, nebo jí dokonce pohrdáme.

Tyto úvahy není třeba rozvíjet; naším cílem není zde rozebírat indickou metafyziku ani klást ji do protikladu k některým evropským filosofiím, ale jenom ukázat, co by nám řekl Ind o současné úzkosti. Je důležité, že tato úzkost, posuzovaná z hlediska archaických kultur nebo indického duchovního života, nás upozorňuje na symboliku smrti. To znamená, že naše úzkost, posuzovaná a chápána *jinými*, Neevropany, odkrývá stejný význam, jaký jsme my Evropané už zjistili: blízkost smrti. Jen v tom se pohledy mezi námi a *jinými* shodují. Pro Neevropany ale není smrt definitivní ani absurdní; naopak, úzkost vyvolaná bezprostředností smrti je už příslibem vzkříšení, předtuchou znovuzrození v jiném způsobu bytí, jenž překonává smrt. Úzkost moderní společnosti z hlediska „primitivních“ společností může být srovnatelná se strachem z iniciační smrti; z indického hlediska ji lze přirovnat k dialektickému objevu *máji*. Pro archaické „primitivní“ kultury, ale platí to i pro Indii, *nepředstavuje tato úzkost setrvalý stav*; je pro nás nepostradatelná jako zasvěcující zážitek, jako obřad přechodu. Kromě naší kultury se však ostatní civilizace nemohly zastavit uprostřed tohoto přechodného stavu a zůstat tak ve zdánlivě bezvýchodné situaci. Východiskem totiž je právě dokončení obřadu přechodu a vyřešení krize, vedoucí k vyšší úrovni, a uvědomění si nového způsobu bytí. Tyto společnosti si například nedovedou představit, že by bylo možné takové zasvěcení přerušit. V tom případě by jinoch už nebyl dítětem, jímž byl před zasvěcením, ale ani dospělým, jímž se má na konci všech zkoušek stát.

Je třeba se rovněž zmínit o dalším zdroji moderní úzkosti, a to nejasné předtuše konce světa či přesněji konce *našeho* světa, *naší* civilizace. Nepopíráme odůvodněnost tohoto strachu: stačí připomenout, že není zdaleka ničím novým. Mýtus o konci světa je rozšířen všeobecně: lze ho najít už u „primitivních“ národů, jež jsou ještě ve stadiu paleolitu, jako například australští domorodci, a objevuje se také ve všech velkých historických civilizacích, babylónské, indické, mexické, řecké i římské. Je to mýtus o periodickém zániku a znovustvoření tohoto světa, je to kosmologické vyjádření mýtu o věčném návratu. Okamžitě dodáváme, že ani v jedné mimoevropské kultuře se hrůze z konce světa nepodařilo ochromit život ani kulturu. Očekávání kosmické katastrofy samozřejmě vyvolává

úzkost, ale jde o úzkost nábožensky a kulturně propojenou. Konec světa není nikdy absolutní: vždycky po něm následuje stvoření nového, *obnoveného* světa. Pro Neevropany mají život a duše tu charakteristickou vlastnost, že nemohou nikdy zaniknout definitivně.

Zde je třeba konfrontaci s mimoevropskými náboženstvími a civilizacemi ukončit. Váháme se závěry; dialog sotva začal; je potřeba v něm pokračovat a rozvíjet ho. Už jenom změna zorného úhlu je povzbuzující: stačilo zaujmout hledisko vlastní archaickým a východním kulturám, abychom objevili zasvěcující významy a duchovní hodnoty úzkosti, významy a hodnoty dobře známé některým evropským metafyzickým a mystickým tradicím. Dialog s *pravým* asijským, africkým či oceánským světem nám může pomoci znovu odkrýt duchovní postoje, jež můžeme oprávněně považovat za obecně platné: nejsou to už okrajové výrazy, výtvořiny jediného zlomku historie, ale odvážili bychom se říci všeobecného postoje.

Někdo se možná zeptá, zda dialog s mimoevropským duchovním životem nevede jen ke znovuobjevení některých zapomenutých či opomíjených zdrojů našeho duchovního života; proč je hledat tak daleko a ptát se na ně Indů, Afričanů či obyvatel Oceánie? Náš vlastní historický okamžik nás nutí chápat neevropské kultury, začít dialog s jejich skutečnými představiteli. Ale je tu další věc: změna duchovní perspektivy se projevuje hlubokou obnovou našeho vnitřního bytí. Zakončíme tento výklad chasidským příběhem, který překvapivě objasňuje mystérium takového setkání. Je to příběh o krakovském rabínovi Icikovi z *Chasidských vyprávění* od Martina Bubera,³ který oživil indolog Heinrich Zimmer. Zbožný krakovský rabín Icik měl sen, jenž mu přikazoval odcestovat do Prahy: pod mostem, jenž vede ke královskému hradu, objeví skrytý poklad. Sen se opakoval třikrát, a proto se rabín rozhodl vydat do Prahy. Po příchodu do Prahy našel most, ale ten byl ve dne v noci hlídán stráží. Icik se neodvážil poklad hledat. Ale protože kolem mostu neustále slídil jako sup, upoutal pozornost velitele stráže; ten se ho zdvořile zeptal, zda něco neztratil. Rabín mu prostě vyprávěl svůj sen. Velitel se rozesmál: „Opravdu, ubohý muži! Ty jsi vykonal tak dalekou cestu a prošlapal své střevice jen kvůli snu? Kdo rozumný by snům věřil?“ Velitel však ve snu rovněž zaslechl hlas:

³ M. Buber, *Chasidská vyprávění*, Praha 1990. Pozn. překl. .

„Hovořil o Krakově a přikazoval mi, abych se do domu nějakého rabína, jenž se jmenuje Icik, syn Jekela, vydal hledat obrovský poklad. Je prý zakopán v nějakém zaprášeném koutě pod kamny.“ Velitel stráže však nevěřil hlasu ze snu, byl rozumný. Rabín se mu hluboce poklonil, poděkoval mu a rychle se vrátil do Krakova. V zapomenutém rohu svého domu pak kopal a objevil poklad, jenž ukončil jeho bídu.

„Proto,“ poznamenává Heinrich Zimmer, „skutečný poklad, jenž ukončí naši bídu a zkoušky, není nikdy daleko; člověk ho nemusí hledat v daleké zemi, leží pohřben v nejvnitřnějším a nejopuštěnějším zákoutí našeho vlastního domu, je ukryt v naší bytosti. Dárce života a tepla, který řídí náš život, je za kamny, v srdci našeho srdce, pokud víme, kde kopat. Ale je zvláštní a neměnné, že jenom zbožná pouť do vzdálené země, do cizího kraje nám odhalí smysl vnitřního hlasu, jenž vede naše hledání. K tomuto neobyčejnému a nepochybnému faktu se váže ještě jeden: ten, kdo nám odhaluje smysl naší vnitřní záhadné cesty, musí být cizinec jiné víry a jiné rasy.“

- To je hluboký smysl každého pravého setkání; to by mohl být výchozí bod pro nový humanismus v celosvětovém měřítku.

1953

STESK PO RÁJI V „PRIMITIVNÍCH“ TRADICÍCH

H. Baumann shrnuje některé africké mýty o prvopočáteční rajske době: o čase tenkrát, kdy lidé neznali smrt, rozuměli řeči zvířat a žili s nimi v míru, nepracovali a hojnou potravu nacházeli na dosah ruky. Po určité mytické události – nebudeme se jí zabývat – toto rajske období skončilo a lidstvo se stalo takovým, jak ho známe dnes.¹

Tento *mýtus o ráji* se v různě složité podobě objevuje téměř všude na světě. Obsahuje vždycky určité charakteristické prvky, hlavně *rajskou* zvěst v pravém slova smyslu, nesmrtelnost. Tyto mýty bychom mohli rozdělit do dvou hlavních skupin: 1) mýty, které vyprávějí o neobyčejné prvopočáteční blízkosti Země a Nebe; 2) mýty, jež se vztahují ke konkrétnímu spojení Nebe a Země. Nepůjde zde o to analyzovat nespočetné varianty těchto dvou typů ani upřesnit jejich rozšiřování a chronologii. Pro nás je zajímavé především to, že tyto mýty prozrazují popisem prvopočátečního stavu charakteristické rysy ráje tím, že Nebe bylo *in illo tempore* velice blízko Země nebo že člověk mohl snadno dosáhnout Nebe, když vylezl na nějaký strom či žebřík, vyšplhal po nějaké liáně nebo vystoupil na nějakou horu. Když Nebe bylo násilně *odděleno* od Země, tj. když *se vzdálilo* na dnešní úroveň, když strom nebo liána spojující Zemi a Nebe byly poraženy, či hora dotýkající se Nebe srovnána se zemí, skončila rajske éra a lidstvo dospělo k současnému stavu.

Všechny tyto mýty ve skutečnosti popisují prvotního člověka užívajícího blaženosti, spontánnosti a svobody, jež po *pádu*, tj. po

¹ H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker*, Berlin 1936, str. 267 n. V Africe se některé mýty o ráji staly mýty o počátku: vysvětlují ve skutečnosti původ smrti. Srv. H. Abrahamsson, *The Origin of Death. Studies in African Mythology*, Uppsala 1951.

mytické události, která způsobila *oddělení* Nebe a Země, bohužel ztratil. *In illo tempore*, v rajske době sestupovali bohové na zem a stýkali se s lidmi, ale také lidé mohli vystoupit do Nebe po nějaké hoře, po stromu, po liáně, po žebříku nebo se do Nebe nechat odnést ptáky.

Pozorný etnografický rozbor objasní kulturní souvislosti každého z těchto typů mýtů. Mohli bychom ukázat, že mýty o původní neobyčejně těsné blízkosti Nebe a Země, jež jsou rozšířeny především v Oceánii a v jihovýchodní Asii, souvisí určitým způsobem s matriarchátem.² Zrovna tak bychom mohli ukázat, že se mytický obraz *axis mundi* – hory, stromu, liány – nachází ve *středu světa* a spojuje Zemi a Nebe; že je doložen už u „nejprimitivnějších“ kmenů Austrálie, afrických Pygmejů, kmenů žijících v arktických oblastech atd.; že byl propracován pastýřskými a usedlými kulturami a přenesen až do nejvyspělejších městských kultur východního starověku.³ V této kapitole se nepřidržíme etnologického rozboru, ale typologie těchto mýtů.

Vyjmenujme charakteristické rysy člověka rajskeho údobí bez dalších souvislostí: nesmrtelnost, bezprostřednost, svoboda, možnost dosáhnout Nebe a *snadné setkání* s bohy, přátelství se zvířaty a znalost jejich řeči. Tyto schopnosti včetně svobody člověk ztratil po nějaké prvotní události; jeho „pád“ se projevuje jak ontologickou změnou jeho stavu, tak kosmickým zlomem.

Šaman se také zvláštními technikami snaží současný lidský úděl – stav *padlého člověka* – zrušit a opět splynout se stavem prvotního člověka, o němž vyprávějí mýty o ráji. Je známo, že v archaických společnostech je šaman s ostatními manipulátory posvátna odborníkem na extázi v pravém slova smyslu. Šaman svými extatickými schopnostmi, tím, že může podle libosti opustit své tělo a podniknout mystické cesty do jakékoli kosmické úrovně, je nejen léčitelem a průvodcem duší do podsvětí, ale také mystikem a vizionářem. Jedině šaman může vyhledat zbloudilou duši nemocného, chytit ji a opět vrátit do jejího těla; právě šaman doprovází duši mrtvého do nového příbytku; právě on podniká dlouhé extatic-

² Srv. H. T. Fischer, *Indonesische Paradiesmythen*, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, LXIV, 1932, str. 204–245; F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Paris-Luzern 1946.

³ Viz M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 14 n.

ké cesty do nebe, aby bohům předal duši obětovaného zvířete a vyprosil božské požehnání. Šaman je zkrátka největší odborník na *duchovní otázky*, ten, kdo lépe než kdokoli jiný zná nespočetná dramata, nebezpečí a rizika *duše*. Pro „primitivní“ společnosti představují šamanské schopnosti to, co ve vyspělejších náboženstvích lze označit za *mystiku* a *mystickou zkušenost*.

Šamanská seance obsahuje obecně tyto prvky: 1) přivolávání pomocných duchů, většinou duchů zvířat, a rozhovor s nimi v *tajné řeči*; 2) hru na buben a tanec, připravující mystickou cestu; 3) trans (předstíraný či skutečný), během něhož opouští šamanova duše tělo. Cíl každé šamanské seance je dosažení extáze, protože jen v extázi může šaman *létat vzduchem* nebo *sestoupit do podsvětí*, tj. splnit své poslání léčitele či průvodce duší zemřelých.

Je důležité, že šaman k přípravě transu používá *tajnou řeč* nebo *řeč zvířat*, jak tento jazyk nazývají v jiných oblastech. Šaman napodobuje chování zvířat a také se snaží napodobit jejich křik, hlavně křik ptáků. Shieroszewski o jakutských šamanech napsal: „Jednou nahoru, jednou dolů, před sebe, za sebe vydává šaman tajuplné zvuky... Účastníci seance se domnívají, že slyší kvílivý křik čejky, jenž se mísí se skřeky sokola, přerušované sípáním sluky; ale to šaman proměňuje intonaci svého hlasu... Lze zaslechnout orlí skřek, k němuž se připojuje naříkání čejky, pronikavý křik sluky a volání kukaček.“⁴ Castagné popisuje kirgizsko-tatarského *bakču* „napodobujícího pozoruhodně přesně křik zvířat, zpěv ptáků, zvuky jejich letu“.⁵ Jak si povšiml T. Lehtisalo, valná část slov používaných při šamanské seanci má původ v napodobování křiku ptáků a dalších zvířat. To je pravda především o popěvcích a jódlování, jež nejčastěji tvoří zvukomalebná slova, fonémy (hlásky) a trylky, jejichž původ snadno vytušíme: je to napodobení ptačího křiku a zpěvu.⁶ Během seance šaman hovoří ostrým vysokým hlasem, pocházejícím z hlavy, čímž chce naznačit, že to nehovoří on, ale nějaký *duch* či *bůh*. Je třeba si také povšimnout, že stejný pronikavý hlas používá

⁴ W. Shieroszewski, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, in: *Revue de l'histoire des religions*, XLVI, 1902, str. 204–235, 299–335.

⁵ J. Castagné, *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux*, in: *Revue des études islamiques*, 1930, str. 53–151.

⁶ T. Lehtisalo, *Beobachtungen über die Jodler*, in: *Journal de la Société finno-ougrienne*, XLVIII, 2, 1936–1937, str. 1–34.

šaman při prozpěvování magických formulí. *Magie a zpěv* – zvláště zpěv ptačí – se častokrát vyjadřují stejným slovem. Germánské slovo pro magickou formuli je *galdr*, jež je hlavně ve spojení se slovesem *galan*, *zpívat* označením pro ptačí křik.

Přihlédneme-li k tomu, že je o šamanovi předpokládáno, že se během svého zasvěcování setkává se zvířetem, jež mu odhaluje určitá tajemství tohoto povolání, učí ho *řeči zvířat* nebo se stává jeho *spřízněným (důvěrným) duchem*, můžeme ještě lépe pochopit přátelské vztahy a důvěru, jež nastávají mezi zvířaty a šamanem: hovoří jejich řečí a stává se jejich přítelem a pánem. Poznamenejme, že získat přátelství zvířat a stát se jejich přítelem a pánem v archaickém smýšlení samo o sobě nepředpokládá návrat do biologicky nižšího stavu. Pro náboženský život mají zvířata velice důležitou symboliku a mytologii; být ve spojení se zvířaty, hovořit jejich řečí, stát se jejich přítelem a pánem znamená osvojit si daleko bohatší duchovní život, než je prostý život ostatních smrtelníků. Přitom se zvířata v očích „primitivních“ lidí těší obrovské vážnosti: znají tajemství života a přírody, znají dokonce tajemství dlouhověkosti a nesmrtelnosti. Když šaman vstupuje do stavu některého ze zvířat, dozvídá se jejich tajemství a sdílí radosti jejich plnohodnotného života.

Zdůrazněme skutečnost, že přátelství se zvířaty a znalost jejich řeči představují určité rysy ráje. *In illo tempore*, před *pádem*, bylo toto přátelství součástí prvotního lidského údělu. Šaman částečně tohoto rajskeho stavu prvotního člověka nabývá, a to dosažením přirozenosti zvířat (napodobováním jejich chování) a *řeči zvířat* (napodobováním jejich zvuků). Důležitým zjištěním je, že rozmluva se zvířaty či jejich *ztělesnění* šamanem (mystický jev, jenž se nesmí zaměňovat s *posedlostí*) jsou přípravnou etapou k extázi. Šaman může opustit své tělo a vydat se na mystickou cestu, až dosáhne důvěry zvířat, blaženosti a přirozenosti, jež jsou v jeho každodenním všedním stavu nedosažitelné. Životní zkušenost tohoto přátelství se zvířaty ho přivádí mimo všeobecný stav „padlého“ lidstva a umožňuje mu, aby se znovu spojil s *illud tempus*, o němž jsme hovořili v souvislosti s mýty o ráji.

Extáze sama o sobě obsahuje opuštění těla a mystickou cestu do nebe nebo do podsvětí. Pro nás je zajímavá hlavně jedna věc: šaman vystupuje do nebe po nějakém stromě nebo kůlu, jež symbolizují kosmický strom či pilíř. Například altajský šaman používá při

seanci mladou břízu bez spodních větví, jejíž kmen má sedm, devět nebo dvanáct stupínek. Tato bříza symbolizuje strom světa; sedm, devět nebo dvanáct stupínek představují odpovídající počet nebeských oblastí, tj. různé nebeské úrovně. Po obětování koně si šaman postupně jednotlivými zářezy na bříze pomáhá, aby pronikl až do devátého nebe, v němž sídlí Bai Ūlgän, nejvyšší bůh; účastníkům podrobně popisuje všechno, co se v každém nebi odehrává. Nakonec se v devátém nebi klaní před Bai Ūlgänem a nabízí mu duši obětovaného koně. To je také vrchol extatického výstupu šamana; vyčerpan se hroučí na zem a nějaký čas si tře oči. Ostatním se zdá, že se probudil z hlubokého spánku; zdraví přítomné jako po návratu z daleké cesty.⁷

Při zasvěcujícím obřadu burjatských šamanů se zřetelně ukazuje symbolika výstupu do nebe po nějakém stromu. Uchazeč šplhá po bříze uvnitř jurty, dosahuje vrcholu a vystupuje z ní kouřovým otvorem. Ale víme, že nejvyšší otvor, jímž odchází kouř, je přirovnáván k „otvoru“, který v nebeské klenbě proráží Polárka. (U jiných národů se tento stanový kůl nazývá *nebeský pilíř* a je přirovnáván k Polárce, která také drží nebeský stan jako kůl a je ostatně nazývána *nebeský hřebík*.) Rituální bříza uvnitř stanu je obrazem kosmického stromu ve *středu světa*, nad jehož vrcholem září Polárka. Po výstupu na vrcholek břízy zasvěcovaný proniká do nebe: když opustí stan tímto otvorem, mocně volá o pomoc bohů: nahore se pak ocitá v jejich přítomnosti.

Podobný symbolismus vysvětluje důležitou úlohu šamanského bubínku. Emsheimer ukázal, že zasvěcující sny či extáze budoucích šamanů obsahují mystickou cestu ke kosmickému stromu, nad jehož vrcholkem sídlí vládce světa. Za tímto účelem dává vládce světa šamanovi jednu z jeho větví, aby si z ní vyrobil svůj bubínek.⁸ Kosmický strom se nachází ve *středu světa* a spojuje Zemi a Nebe. Šamanský bubínek je ale ze stejného dřeva jako kosmický strom, a proto je k němu, tj. ke *středu světa*, šaman magicky přitahován bubnováním, tam, kde může přecházet z jedné kosmické úrovně do jiné.

⁷ Viz M. Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze (= Šaman.)*, Praha 1997, str. 171 n.

⁸ E. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum*, in: *Ethnos*, 1946, str. 166–181; M. Eliade, *Šaman.*, str. 150 n.

Šaman vykonává cestu do nebe buď šplháním po sedmi či devíti zářezech rituální břízy, nebo bubnováním. V prvním případě mimicky napodobuje výstup po kosmickém stromu; ve druhém k tomuto stromu magicky *odlétá* prostřednictvím bubnování. *Šamanský let* je ostatně běžný: často bývá zaměňován se samotnou extází. Z nespočetných variant šamanského letu nás zajímá hlavně let ke *středu světa*, kde se nachází strom, hora, kosmický pilíř, jež spojují Zemi a Nebe; právě tam je „otvor“ proražený Polárkou. Když šaman vystupuje na tuto horu, šplhá na strom, odlétá či proniká tímto „otvorem“ na vrcholku nebeské klenby, uskutečňuje svůj výstup do nebe.

V mytické době ráje, *in illo tempore*, spojovala Zemi a Nebe nějaká hora, strom, pilíř či liána a prvotní člověk mohl snadno vystoupit do nebe, když po nich vyšplhal. Spojení s nebem bylo *in illo tempore* jednoduché a setkání s bohy probíhalo *in concreto*. Vzpomínka na toto rajske období je u „primitivních“ národů neustále živá. Korjaci si vzpomínají na mytickou dobu hrdiny Velkého havrana, kdy lidé mohli bez obtíží vystoupit do nebe; dnes, jak dodávají, jsou toho schopni jedině šamani. Brazilští Bakairové věří, že pro šamana není nebe výš než dům: proto ho dosahuje okamžitě.⁹

To znamená, že šaman během extáze znovu dosahuje rajskeho stavu: znovu navazuje *spojení* mezi Zemí a Nebem, jež existovalo *in illo tempore*; hora či kosmický strom se pro něj opět stávají přístupovými prostředky k nebi, jako tomu bylo před *pádem*. Pro šamana se Nebe přibližuje znovu k Zemi: není výš než dům, jako tomu bylo před prvotním zlomem. Konečně šaman navazuje přátelství se zvířaty. Jinými slovy, extáze dočasně oživuje vyvoleným – *mystikům* – počáteční stav lidstva. V tomto ohledu má tento mystický prožitek „primitivních“ národů hodnotu *návratu k počátku*, návratu do mytického období *ztraceného ráje*. Abychom použili moderní terminologie, pro šamana v extázi je tento svět, tento padlý svět v područí času a dějin odstraněn. Je pravda, že mezi stavem prvotního člověka a šamanem v extázi existuje obrovský rozdíl. Šaman odstraňuje oddělení Země a Nebe jen dočasně, protože vystupuje do nebe *v duchu*, a ne *in concreto* jako prvotní člověk; neodstraňuje smrt (veškeré představy o „nesmrtelnosti“, které by-

⁹ Viz. M. Eliade, *Šaman.*, str. 226 n., 398 n.

chom mohli objevit u „primitivních“ kmenů, obsahují – stejně jako u národů civilizovaných – předběžnou smrt; to znamená, že jde vždycky o *duchovní* „nesmrtelnost“ post mortem).

Shrnutí: šamanismus, mystická zkušenost archaických společností v pravém slova smyslu, prozrazuje *stesek po ráji*, touhu najít svobodu a blaženost před „pádem“, snahu obnovit spojení mezi Zemí a Nebem; zkrátka odstranit vše, co bylo po prvotním zlomu změněno v samotném uspořádání tohoto kosmu a ve způsobu bytí člověka. Šamanova extáze z valné části tohoto rajského stavu dosahuje: znovu navazuje přátelství se zvířaty: svým *letem* či výstupem znovu spojuje Zemí a Nebe: tam nahoře, v nebi, se setkává s nebeským bohem, hovoří s ním přímo, jako tomu bylo *in illo tempore*.

Podobnou situaci lze vytušit v jakékoli novější a propracovanější mystice, například v křesťanské. Křesťanství je ovládáno steskem po ráji: „Modlitba k východu souvisí s tématy ráje... Obrácení se k východu je výrazem stesku po ráji.“¹⁰ Stejná symbolika ráje je rovněž doložena u obřadů spojených s křtem: „Katechumen se vůči Adamovi, jenž upadl do moci Satanovy a byl vyhnán z ráje, jeví jako člověk osvobozený novým Adamem od moci Satanovy a znovu přivedený do ráje.“¹¹ „Křesťanství je tak uskutečněním ráje. Kristus je strom života¹² nebo rajskou studánkou.¹³ Toto uskutečnění ráje však probíhá ve třech postupných úrovních. Křest je vstupem do ráje;¹⁴ mystický život je hlubším vstupem do ráje;¹⁵ konečně smrt přivádí mučedníky do ráje.¹⁶ Je pozoruhodné, že jsme pro tyto tři stránky křesťanského života našli použitelný rajský slovník.“¹⁷

Mystika odkrývá obnovu rajského života nejlépe. Prvním rysem této obnovy je znovunalezená nadvláda nad zvířaty. Jak víme, dal Adam na počátku zvířatům jména (*Gn 2,19*); pojmenovat zvířata znamená jim vládnout. Svatý Tomáš vysvětloval Adamovu moc

¹⁰ J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, str. 46.

¹¹ Tamt., str. 47.

¹² Ambrož, *De Isaac*, 5, 43.

¹³ Ambrož, *De Paradiso*, III, 272, 10.

¹⁴ Cyril Jeruzalémský, *Procatech.* PG XXXIII, 357a.

¹⁵ Ambrož, *De Paradiso*, I, 1.

¹⁶ *Passio Perpet.* I; PL III, 28a.

¹⁷ J. Daniélou, *Sacramentum futuri* Paris 1950, str. 16.

nad nerozumnými stvořeními takto: „Duše vládne svými příkazy citovým silám, jako jsou prchlivé touhy a smyslné choutky, jež se určitým způsobem podvolují rozumu. *Proto* člověk ve stavu nevinosti ovládal svými příkazy ostatní zvířata.“¹⁸ Ale „dát jména zvířatům nebo změnit tato jména má rovněž obrovskou úlohu v eschatologických předzvěstech... Mesiášské panování vyvolá morální obrat lidstva a dokonce proměnu zvířat..., jež charakterizují tento svět vycházející z rukou Božích.“¹⁹ Někdy jsou zvířata podřízena světcům během jeho mystického stavu, podobně, jako tomu bylo u Adama. „Příběhy starých církevních otců o mniších vyprávějí – tato skutečnost není výjimečná –, jak krotí divoké šelmy, které krmí jako domácí zvířata.“²⁰ Svatý František z Assisi je jejich následníkem. Přátelství s divokými šelmami a bezprostřední moc nad zvířaty jsou jasnými znaky rajskeho stavu.

Mohli bychom se rovněž zmínit o symbolismu ráje kostelů a klášterních zahrad. Prostředí obklopující mnicha odráží pozemský ráj: jistým způsobem ho předjímá. Zajímá nás především tato mystická zkušenost jako taková. Jak dobře ukázal Dom A. Stolz, příkladnou křesťanskou mystickou zkušeností je nebeský výstup svatého Pavla: „Vím o člověku v Kristu, který byl před čtrnácti lety přenesen až do třetího nebe; zda to bylo v těle, či mimo tělo, nevím – Bůh to ví. A vím o tomto člověku, že byl přenesen do ráje – zda v těle, či mimo tělo, nevím, Bůh to ví – a uslyšel nevypravitelná slova, jež není člověku dovoleno vyslovit.“ (2K 1–4). Není třeba zdůrazňovat symboliku výstupu této křesťanské mystiky: hlavní úlohu v ní hraje žebřík do ráje. Stupně rozjímání označují etapy výstupu duše k Bohu. Svatý Pavel ale upřesnil, že tento mystický výstup unáší člověka do ráje: nejsou „nevypravitelná slova“, která zaslechl, slova Boží? Neboť, jak ujišťuje svatý Řehoř, Adam v ráji „nejčastěji s potěšením rozmlouval s Bohem.“²¹

Ačkoli je křesťanství ovládáno steskem po ráji, jen mystikové částečně dosahují rajskeho stavu: přátelstvím se zvířaty, výstupem do nebe a setkáním s Bohem. Stejně je tomu v archaických nábo-

¹⁸ Dom A. Stolz, *Théologie de la mystique*, fr. vyd. Chevetogne 1947, str. 104.

¹⁹ J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, str. 6.

²⁰ Dom A. Stolz, cit. d., str. 31.

²¹ Dom A. Stolz, cit. d., str. 111.

ženstvích: určitý *stesk po ráji* je doložen na všech úrovních náboženského života,²² ale prozařuje především mystickou zkušeností, tj. během extáze šamanů. Charakteristické znaky obnovy *illud tempus* jsou tytéž: přátelství se zvířaty, výstup do nebe, rozmluva s nebeským bohem. Jako u křesťanského světce je extatické dosažení ráje také u šamana dočasné, protože ani jeden, ani druhý nemohou zrušit smrt; to znamená, že nikdy nemohou plně nastolit stav prvotního člověka.

Nakonec bychom mohli připomenout, že pro křesťanskou tradici je ráj nedostupný kvůli ohni, který ho obklopuje. Lactantius říká: „Ráj je o to nedostupnější, protože ho obklopuje ohnivý kruh. Nebo tím, což je totéž, že jeho vchod hlídají andělé s plamennými meči. Bůh vyhnal člověka z ráje, jež obklopil ohněm, aby k němu neměl přístup“.²³ Svatý Tomáš se při výkladu, proč není ráj dostupný, zmiňuje o žáru, který ráj udržuje daleko od naší země.²⁴ „Proto ten, kdo chce vstoupit do ráje, musí nejprve projít ohněm, jenž ho obklopuje.“ Jinými slovy, jen ten, kdo byl očištěn ohněm, může vstoupit do ráje. Očistná cesta předchází mystickému spojení a mystikové bez váhání kladou toto očištění duše na stejnou úroveň očistnému ohni vedoucímu k ráji.²⁵

Tyto úryvky stačí: shrnují a odůvodňují nauku o očišťujícím ohni, chránícím ráj. Nepojednáme zde o symbolice ohně v křesťanské mystice a teologii. Podstatnější je, že podobný symbolismus lze zjistit u šamanských technik: je to dobře známé *ovládání ohně*.²⁶ Na celém světě jsou šamani považováni za *pány ohně*: během seancí se dotýkají ohně, polykají žhavé uhlíky, chodí po ohni. Toto *ovládání ohně* je už doloženo u šamanů nejarchaičtějších společností; je podstatné pro šamanismus stejně jako extáze, výstup do nebe nebo řeč zvířat. *Ovládání ohně* má svoje charakteristické rysy: pro „primitivní“ svět (ale i pro každou lidovou společnost obecně) se *duchové* od lidí liší tím, že *je ohněm nelze zničit*, tj. svou schopností odolat vysokým teplotám; šamani jsou považováni za

²² Srv. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (= *Traité*), Paris 1949, str. 321 n.

²³ Lactantius, *Div. ins.* II,1,2.

²⁴ Dom A. Stolz, cit. d., str. 24.

²⁵ Tamt., str. 32.

²⁶ Srv. viz dále str. 80 n.

bytosti, jež překročily lidský úděl a dosahují stavu *duchů*: jako *duchové* se stávají neviditelnými, létají vzduchem, vystupují do nebe, sestupují do podsvětí, rovněž oheň je nespálí. Ovládnutí ohně konkrétně vyjadřuje *proměnu lidského údělu*; šaman dokazuje, že nabývá *duchovního stavu*, že se stal – nebo během seance se stává – *duchem*.

Srovnáme-li očišťující oheň křesťanské tradice, jenž střeží ráj, s ovládnutím ohně šamanů, povšimneme si alespoň jednoho společného znaku: v obou případech znamená průchod ohněm bez následků zrušení lidského údělu. Pro křesťanství, ale i archaické tradice je současný lidský úděl výsledkem „pádu“. Zrušit jej, byť dočasně, znamená dosažení stavu prvotního člověka; jinými slovy, odstranit čas, vrátit se zpátky, znovu dospět do *illud tempus ráje*. Nakolik je dosažení prvotního stavu nejisté a dočasné, ukazuje především to, že ho šaman dosahuje napodobováním stavu *duchů*. U jiných šamanských technik jsme si ostatně povšimli, že během transu to není šaman, který odlétá do nebe, ale jen jeho *duše*. Křesťanská mystika předkládá stejnou situaci: jenom *duše*, očištěna ohněm, vstupuje do ráje.

Tyto podobnosti se nám zdají důležité: vyplývá z nich, že mezi „primitivní“ mystickou zkušeností a židovsko-křesťanskou mystikou není přerušena souvislost. U „primitivních“ národů stejně jako u křesťanských světců a theologů je mystická extáze návratem do ráje; to znamená, že se projevuje zrušením času a historie (*pádu*) a dosažením stavu prvotního člověka.

Abychom si rozuměli: nechceme vyzdvihováním těchto podobností posuzovat obsah různých mystických zkušeností, „primitivních“ či jiných; podotýkáme jen, že jejich jádrem je *stesk po ráji*. To samozřejmě nevylučuje mnohé rozdíly, jež existují mezi „primitivními“ a židovsko-křesťanskými mystikami, ale také mezi různými křesťanskými mystickými školami. Vybrali jsme si výslovně srovnání mezi nejarchaičtějším typem mystické zkušenosti a křesťanstvím a ponechali stranou východní tradice: třebaže *vyjít z času* a odstranit historii tvoří základní prvek každé mystické zkušenosti, a tedy i podstatu východní mystiky, zdá se nám, že rysy ráje jsou lépe uchovány v mystice archaické. V určitém smyslu jsou srovnání mezi druhy „primitivní“ mystiky a mystikou křesťanskou oprávněnější než mezi křesťanskou a indickou, čínskou či japonskou mystikou.

Ačkoli jsme na těchto několika stránkách nechtěli nastínit srovnávací studium mystiky, je důležité podtrhnout hlavní výsledek tohoto bádání: dokonalou názorovou návaznost mezi nejelementárnější mystickou zkušeností a křesťanstvím. Na *počátku*, ale i na *konci* náboženské historie lidstva se objevuje stejný stesk po ráji. Když si uvědomíme, že ho lze rovněž dešifrovat v obecném náboženském chování člověka archaických společností, můžeme oprávněně předpokládat, že tato mytická vzpomínka na blaženost, jež není zatížena historií, pronásleduje lidstvo od doby, kdy si člověk uvědomil své postavení ve vesmíru. Studiu archaické antropologie se tak otevírá nová perspektiva. Zde však na to není místo. Stačí říci, že ve světle toho, co jsme právě zkoumali, nejsou určité stránky „primitivního“ duchovního života *scestné*, jak by si někdo mohl myslet. Šamanské napodobování křiku zvířat, jež mocně zapůsobilo na pozorovatele a mnoha etnology bylo považováno za projev patologické *posedlosti*, ve skutečnosti prozrazuje touhu obnovit přátelství se zvířaty, tj. vrátit se do *prvotního ráje*. Extatický trans, ať je jeho fenomenologie jakákoli, nám může připadat *scestný*, když nepřihlédneme k jeho duchovnímu smyslu: šaman se ve skutečnosti snaží obnovit spojení Země a Nebe, jež bylo přerušeno „pádem“. *Ovládní ohně* rovněž není *pověrou divochů*: potvrzuje naopak šamanovo dosažení stavu *duchů*.

Prapodivné chování šamana, nazíráno z jeho zorného úhlu, prozrazuje nejvyšší stupeň duchovního života: vychází ve skutečnosti z logických a ušlechtilých názorů na tento svět. Mýty, jež je tvoří, patří mezi jedny z nejkrásnějších a nejbohatších: jsou to mýty o *ráji a pádu*, o nesmrtelnosti prvotního člověka a jeho stycích s bohem, o počátku smrti a objevení *duše* (v nejširším významu tohoto slova). To vede k pochopení a posouzení chování „primitiva“ a všeobecně neevropského člověka; Západan se příliš často nechává unést *projevem* nějakých představ a názorů a zcela zapomíná na jednu věc, již je důležité poznat především: ideologii samu o sobě, a to jsou mýty. Ale *projevy* závisí hlavně na místních podmínkách a kulturních stylech, jež mohou, ale nemusí být srozumitelné. Člověk pak podléhá dojmům: jeden obřad s maskami je *krásný*, určitý tanec je *ponurý*, některý iniciační obřad je *divoký* nebo *úchylný*. Když si ale dáme práci a pochopíme skryté souvislosti těchto projevů, když prostudujeme mýty a symboly, jež je podmiňují, zbavíme se subjektivních dojmů a přistoupíme k nim objektivněji. Někdy ta-

kové pochopení stačí k tomu, aby se obnovila „normálnost“ nějakého chování. Jeden příklad: napodobování křiku zvířat. Více než jedno století viděli vědci v těchto prapodivných zvucích důkaz šamanovy duševní nerovnováhy. Šlo o něco zcela jiného: o stesk po ráji, jenž zneklidňoval už Izaiáše a Vergilia; podněcoval ke svatosti církevní otce a triumfálně se rozvinul v životě svatého Františka z Assisi.

1952

SMYSLOVÁ A MYSTICKÁ ZKUŠENOST U „PRIMITIVNÍCH“ NÁRODŮ

Předběžné poznámky

V kmenových společnostech, které jsou středem zájmu etnologů, je mystická zkušenost obecně výsadou jedné skupiny jedinců, kteří jsou, ať mají jakékoli pojmenování, *odborníky na extázi*. Šamani, *medicinmani*, čarodějové, léčitelé, extatikové a osoby nadané věštěním se jaksi odlišují od ostatních lidí intenzitou své náboženské zkušenosti: prožívají posvátno osobněji a hlouběji než ostatní. Ve většině případů se vyznačují zvláštním chováním, mají okultní schopnosti, důvěrné a tajné vztahy s božskými či démonskými bytostmi, odlišují se způsobem života, odíváním, znaky a svou řečí. Tyto jedince lze u „primitivních“ národů považovat za náboženskou elitu a ve vyspělejších kulturách za mystiky.

Pokud je pravda, že šamani a *medicinmani* představují nejbohatší a nejpůvodnější mystickou zkušenost lidstva v kmenových společnostech, je důležité zjistit, jakou úlohu přisuzují smyslové činnosti při svém hledání posvátna. Jinými slovy je zajímavé poznat, do jaké míry může mít smyslová zkušenost jako taková náboženskou hodnotu nebo význam a do jaké míry se mohou lidské smysly „primitivů“ podílet na stavu považovaném za nadlidský.

Začněme dvěma metodickými poznámkami:

1. Ačkoli jsme se rozhodli zabývat různými formami šamanismu a technikami extáze, neznamená to, že tyto vyvolené bytosti jsou jediné, jimž je smyslová činnost schopna zprostředkovat náboženskou hodnotu či význam. Naopak náboženský život „primitivů“ stejně jako civilizovaných národů vede v té či oné podobě k náboženské hodnotě „vnímavosti“. Náboženská zkušenost bez smyslové činnosti obecně neexistuje; každá hierofanie představuje nový zásah posvátna do okolního kosmického prostředí, ale tato hierofanie neodstraňuje

normální smyslovou zkušenost. Když se kolektivní náboženský život soustřeďuje na „smyslovou zkušenost“ – například přijímání prvních plodů, jež ruší tabu jejich pojídání a činí novou úrodu požitelnou –, stává se dotyčná činnost svátostí i fyziologickým gestem. Každý odpovědný čin má ostatně u „primitivních“ národů magicko-náboženskou hodnotu a význam: stačí připomenout kosmologické, ale i mystické odůvodnění sexuální činnosti, rybolovu, zemědělství; potrava stejně jako sexualita a práce jsou fyziologické činnosti i svátostí. Jinými slovy, v celé náboženské historii lidstva byla smyslová činnost hodnocena jako způsob, jak se podílet na posvátnu a dospět k bohu. Jestliže zde hovoříme výhradně o různých druzích „mystiky“ „primitivních“ společností, je to proto, že nám jejich zkušenosti umožní snadněji se přiblížit k postupům, jež vedou k proměně smyslové činnosti ve spojení s posvátnem.

2. Druhá poznámka se týká samotné zkušenosti „primitivních“ mystiků. Když hovoříme o jejich „smyslové činnosti“, chápeme ji v jejím nejširším a nejméně technickém smyslu: samotnou povahu této činnosti ani v nejmenším neposuzujeme; tato „vnímavost“ je trvale přítomna v jednání lidí a má tak podíl na kolektivní psychologii i na skrytých představách a názorech společnosti, ať je v jakémkoli vývojovém stadiu. Nemusíme asi dodávat, že zaujímáme stanovisko historika náboženství a budeme se zabývat psychologickými jevy především z hlediska jejich magicko-náboženského významu. Chceme zjistit, do jaké míry se smyslová zkušenost podílí na náboženských hodnotách „primitivů“, a nejde nám v tomto ohledu o nic jiného.

Nemoc a zasvěcení

Šamanem se člověk stane: 1. bezprostředním určením („výzvou“ či „volbou“); 2. dědičným předáním šamanského řemesla; 3. osobním rozhodnutím nebo výjimečněji rozhodnutím kmene. Ať je výběr jakýkoli, za šamana je uznán ten, kdo projde dvojím poučením: 1) extatickým (sny, vize, transy atd.); 2) tradičním (šamanské techniky, jména a poslání duchů, mytologie a rodokmen, tajná řeč atd.). Toto dvojí poučení, jež obstarávají duchové a staří šamanští učitelé, má hodnotu zasvěcení. Může být veřejné a představuje samo o sobě nezávislý obřad. Avšak i bez něj může jít o zasvěcení: často ve snu či extatickým prožitkem zasvěcovaného.

Zajímají nás hlavně příznaky mystického určení. Budoucí šaman se postupně odlišuje od ostatních zvláštním chováním; vyhledává samotu, sní, rád se toulá po lese nebo opuštěných místech, má vize, zpívá ve spánku atd.¹ Zasnívání „inkubační“ doba se někdy vyznačuje dosti vážnými příznaky: u Jakutů se stává jinoch zuřivým, snadno ztrácí vědomí, utíká do lesa, živí se kůrou stromů, vrhá se do vody i do ohně, zraňuje se nožem. Podle Širokogorova procházejí budoucí tunguzští šamani před dospělostí hysterickým či hysteriodním záchvatem, ale jejich vlohy se mohou projevit již v útlém věku: chlapec utíká do hor, tráví tam sedm či více dní, živí se zvířaty „chycenými přímo do zubů“ a vrací se do vesnice špinavý a zkrvavený v roztrhaném oděvu a s rozčuchanými vlasy „jako nějaký divoch“. Asi za deset dní potom začíná budoucí šaman drmolit nesrozumitelná a nesouvislá slova.

Také u zděděného šamanismu prochází budoucí šaman změnou chování, než dojde k jeho volbě: duše šamanských předků si vybírají jinocha z rodiny; ten se stává duchem nepřítomným, sní, vyhledává samotu, má prorocké vize a příležitostně záchvaty bezvědomí. Během tohoto údobí, jak se domnívají Burjati, je jeho duše unesena duchy; je přivítána v paláci bohů a šamanskými předky poučována o tajemstvích řemesla, podobách a jménech bohů, kultu a jménech duchů atd. Až po tomto prvním zasvěcení se duše vrací na zem. U Altajců na sebe budoucí *kam* (šaman) upozorňuje od dětství různými chorobami, sklonem k samotě a rozjímáním. Má-li v rodině jinocha někdo záchvaty epilepsie, jsou Altajci přesvědčeni, že jeden z jeho předků byl šaman.

Někdy se může šamanem stát člověk po nepředvídatelné nebo neobyčejné události: u Burjatů, Sojotů a Eskymáků (Inuité), když někoho zasáhl blesk, padl na něj strom nebo bez následků prošel jinou zkouškou srovnatelnou se „zasvěcením“ (jeden Eskymák strávil pět dní v ledové vodě, aniž se mu promočil oděv atd.).

Podivuhodné chování budoucích šamanů upoutalo pozornost vědců a od poloviny minulého století se několikrát pokoušeli vysvětlit arktický a sibiřský šamanismus duševními nemocemi (Krivošapkin, 1861; W. Bogoraz, 1910; N. J. Vitaševskij, 1911; M. A. Czaplická, 1914). A. Ohlmarks, poslední stoupenec výkladu šamanismu arctic-

¹ Viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 26 n.

kou hysterií, dokonce rozlišoval arktický a subarktický šamanismus podle stupně neuropatie jejich představitelů. Podle něj by šamanismus měl být čistě arktickým jevem, výslovně spojeným s vlivem klimatu na nervovou nerovnováhu obyvatel polárních oblastí. Tuhá zima, dlouhé noci, samota, nedostatek vitaminů atd. měly ovlivnit nervovou soustavu arktických obyvatel a vyvolat buď duševní choroby (arktickou hysterii, *meryak*, *menerik* atd.), nebo šamanský trans. Jediný rozdíl mezi šamanem a epileptikem viděl v tom, že epileptik neumí svou vůlí vyvolat trans.²

Ale domněnka o „arktickém fenoménu šamanismu“ při pozornějším rozboru neobstála. Neexistuje zvláštní zeměpisná oblast, kde by šamanský trans byl samovolným a organickým jevem, protože téměř po celém světě se můžeme setkat se šamany a mezi jejich mystickým posláním a nervovou nerovnováhou lze zaznamenat stejné vztahy; šamanismus proto nemůže být důsledkem vnějšího polárního prostředí. G. A. Wilken už před více než šedesáti lety tvrdil, že indonéský šamanismus byl původně skutečnou nemocí a že až později začal tragicky napodobovat pravý trans.³

Podle našeho názoru byla otázka špatně položena. Není pravda, že šamani jsou či musí být *vždycky* nervově nemocní: mnoho z nich se naopak těší dokonalému duševnímu zdraví; přitom ti, kdo byli nemocní, *se stali šamany právě proto, že se jim podařilo uzdravit*. Když se jejich vlohy projevují nějakou nemocí nebo epileptickým záchvatem, má zasvěcení často léčebný účinek. Získat dar šamanství předpokládá konec psychické krize, již vyvolaly první příznaky tohoto poslání. Zasvěcení se mimo jiné projevuje novým sjednocením psychiky.

To také ostatně vysvětluje společenské postavení šamana a jeho obrovskou úlohu v kulturním životě kmene. Šamani nejsou nervově nemocní ani nevyrovnaní jedinci, ale z intelektuálního hlediska patří mezi elitu; jsou hlavními strážci nepřeborné ústní slovesnosti: poetická slovní zásoba jakutského šamana obsahuje dvanáct tisíc

² A. Ohlmarks, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen 1939, str. 11, 100 n., 122 n. Zhodnocení Ohlmarksovy metody viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 38 n.

³ G. A. Wilken, *Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel*, Gravenhage 1887. Pozdější bádání o indonéském šamanismu však tuto hypotézu nepotvrdila; tento jev je daleko složitější; viz. M. Eliade, *Šaman.*, str. 294 n.

slov, zatímco obyčejná, kterou používá zbytek společnosti, obsahuje pouze čtyři tisíce. U Kazak-Kirgizů je to *bakča*, „zpěvák, básník, hudebník, věštec, kněz a lékař, strážce náboženské a lidové tradice, který uchovává pradávné legendy“. Šamani mají paměť a schopnost sebeovládání mnohem větší než ostatní. Jsou schopni provádět svůj extatický tanec uvnitř jurty přeplněné diváky ve velmi ohraničeném prostoru a mají přitom na sobě různé železné kroužky a jiné předměty, jež váží více než patnáct kilogramů, a nikoho se nedotknou ani nezraní.

Podobně je tomu u šamanů v jiných oblastech. Podle Koch-Grünberga „jsou šamani z kmene Taulipangů⁴ všeobecně inteligentní, i když někdy prohnání jedinci, mají však vždycky charakter, protože během výchovy a přípravy ke svému povolání potřebují prokázat energii a sebeovládání“. A. Métraux o amazonských šamanech říká: „Jako znak zvláštního předurčení k tomu, aby se někdo stal šamanem, zřejmě nebyla zapotřebí žádná fyzická či fyziologická zvláštnost či abnormalita.“⁵ Nadal studoval súdánské kmeny a uvádí: „Neexistuje šaman, který by v každodenním životě byl *abnormální*, neurastenik nebo paranoik. Kdyby tomu tak bylo, měli by ho za blázna a nectili by ho jako kněze. Šamanismus celkem vzato nelze spojovat s vrozenou či skrytou nenormálností; nevzpomínám si na jediného šamana, u něhož by se profesionální hysterie zvrhla ve vážnou duševní poruchu.“ Nelze proto tvrdit, že „šamanismus přijímá duševní abnormalitu, která je ve společnosti jaksi rozptýlena, ani že spočívá na výrazném a rozšířeném psychopatickém sklonu. Šamanismus nepochybně nelze vysvětlit jen jako kulturní mechanismus, jenž má vyrovnat tuto abnormálnost či využívat dědičných psychopatologických sklonů.“⁶

Podoby „výběru“

Nelze-li šamanismus ztotožnit s psychopatií, je jisté, že mystické poslání šamana často zahrnuje hlubokou krizi, jež někdy hraničí se „šílenstvím“. A protože se šamanem člověk může stát, až

⁴ Indiáni sídlící na území Venezuely. Pozn. red.

⁵ Viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 42.

⁶ Viz. M. Eliade, *Šaman.*, str. 42 a 48.

tuto krizi vyřeší, chápeme, jakou úlohu hraje *mystické zasvěcení*. Jak jsme podrobně ukázali ve své dřívější knize, podrobuje se budoucí šaman dlouhému a často obtížnému zasvěcení, vedoucímu k prožitku mystické smrti a vzkříšení. Každé zasvěcení, ať je jakékoli, obsahuje údobí samoty, určité zkoušky a mučení. Nemoc, vyvolaná u budoucího šamana pocitem úzkosti z toho, že byl „vybrán“, je dokonce ve skutečnosti hodnocena jako „iniciační nemoc“. Nejistota a osamocenosť, projevující se u jakékoli nemoci, jsou v tomto případě vystupňovány symbolikou mystické smrti: převzít na sebe tak mimořádnou „volbu“ vyvolává v člověku pocit, že je vydán napospas božským či démonským silám; to znamená, že je odsouzen k bezprostřední smrti.

Příznaky této „nemoci“, týkající se, jak jsme ukázali, psychopatologických sklonů budoucích šamanů, se často přidrží klasického zasvěcovacího obřadu. Utrpení „vyvoleného“ se podobá téměř zasvěcovacím mukám; jako je každý zasvěcovaný „zabit“ „zasvěcovacími učiteli-démony“, tak budoucí šaman vidí, jak ho „démoni nemoci“ rozřezávají a čtvrtí. Zvláštní zasvěcovací obřady šamanismu obsahují symbolický výstup do nebe zprostředkovaný nějakým stromem nebo kulem;⁷ Nemocný, „vybrán“ bohy či démony,⁸ se ve snu či v bdělém snění účastní nebeské cesty k patě stromu světa. Rituální smrt, bez níž není zasvěcení možné, prožívá nemocný jako sestup do podsvětí: ve snu je svědkem vlastního rozčtvrcení, vidí démony, jak mu uřezávají hlavu, vylupují mu oči atd.

Tyto prvky jsou velice důležité pro správné pochopení šamanské psychopatologie: „záchvaty“, „transy“ a „šílenství“ nejsou zmatečné, jinak vyjádřeno, nejsou „obyčejné“, nepatří do běžné symptomatologie: *jejich struktura a význam mají iniciační charakter*. Budoucí šaman může být někdy zaměněn za „šílence“, jak je tomu například v Malajsii, ale ve skutečnosti je jeho „šílenství“ mystickým posláním: odhaluje mu určité stránky reality, nedostupné os-

⁷ Viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 110 n., 120 n.

⁸ V duchovním smýšlení šamanismu nemá slovo „démon“ vždy negativní hodnotu. Tito „démoni“ jsou většinou šamanští prapředci, a tedy zasvěcovací učitelé. Jejich „démonská“ povaha spočívá v tom, že uchazeče trápí a vydávají všanc smrti; toto utrpení a „smrt“ má však zasvěcovací podobu a proměňuje všední stav v nadlidský.

tatním smrtelníkům, a až tyto skryté rozměry skutečnosti prožije jako „šílenec“ a dokáže je přijmout, stane se šamanem.

Při studiu symptomatologie „božské volby“ je překvapující *vzor* všech těchto patologických zkušeností: jejich struktura je vždy stejná a symbolismus má vždy zasvěcující ráz. Velice jasně objasnil psychopatologickou povahu prvních příznaků „volby“: přispívají ve skutečnosti k hluboké krizi, jež často vede k rozpadu osobnosti. Na úrovni archaického duchovního života je „psychický chaos“ kopií „předkosmogonického chaosu“, beztvareho a nepopsatelného stavu, jenž předchází každé kosmogonii. Pro archaické a tradiční kultury, jak víme, je *při každém novém stvoření symbolický návrat do chaosu nevyhnutelný*, ať už na jakékoli úrovni projevu: kolektivní orgie, jež předchází každému novému setí či nové sklizni, symbolizuje splynutí s „předkosmogonickým chaosem“; každý Nový rok obsahuje obřady, které opakují prvotní chaos a kosmogonii. „Návrat do chaosu“ je pro archaickou společnost přípravou k novému „stvoření“.⁹ *Stejný symbolismus však lze vytušit v „šílenství“ budoucích šamanů, v jejich „psychickém chaosu“, je to znamením toho, že se světský člověk „rozkládá“ a že nová osobnost je připravena se zrodit.* Každé mučení, trans nebo zasvěcující obřad, jež obsahují a prodlužují tento „návrat do chaosu“, ohlašují, jak jsme viděli, etapy mystické smrti a vzkříšení, zrození nové osobnosti.

Pro nás je zajímavé poznat, do jaké míry dává šamanské poslání a zasvěcení novou hodnotu smyslové zkušenosti a umožňuje jí bezprostředněji chápat posvátno. *Grosso modo* můžeme říci, že postup, o němž jsme se zmínili, „nemoc“ jako *zasvěcení*, vede ke změně smyslového vnímání, ke kvalitativní proměně smyslové zkušenosti, jež se z té „světské“, profánní stává „vyvolenou“. Během zasvěcení se šaman učí pronikat do jiných rozměrů reality a setrvat v nich: jeho zkoušky, ať mají jakoukoli povahu, ho vedou k „citlivosti“, která mu umožňuje vnímat nové zkušenosti a splynout s nimi. Psychopatologická krize znamená rozpad normální světské zkušenosti; budoucí šaman, „vybrán“ nadpřirozenými silami, se už svým starým „smyslovým vnímáním“ nebrání zasvěcující zkušenosti. Mohli bychom to vyjádřit tak, že se smyslové vnímání „vyvoleného“ sna-

⁹ O tomto symbolismu viz M. Eliade, *Traité*, str. 306 n., 340 n. a M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 38 n.

ží těmito zkouškami stát hierofanií: neobyčejně zostřené smysly šamana tak vnímají posvátno.

Osvícení a vnitřní zrak

Změna smyslového vnímání nadpřirozenou „volbou“ je snadno pochopitelná. Člověk, který přežije zasažení bleskem, nabývá „vnímavosti“ nedosažitelné světskou zkušeností; objevení božské „volby“ se projevuje zánikem všeho předešlého; „vyvolený“ se stává „někým jiným“: cítí se nejen „mrtvý a vzkříšený“, ale také *zrozený do jiné existence*, která se objevuje a proniká do tohoto světa, ale je založena na jiných existenčních dimenzích. V tradiční šamanské terminologii je tato zkušenost vyjádřena spálením těla a rozmetáním kostry na jednotlivé kosti. Jakut Bükés Ullejeen byl po zasažení bleskem roztržtěn na tisíc kousků, jež se rozptýlily do všech stran; jeho společník běžel do vesnice, aby se s několika muži vrátil a aby sebrali jeho tělesné ostatky a pohřbili je, ale Bükese Ullejeena našli živého a zdravého. Vyprávěl jim, že „bůh blesku sestoupil z nebe a rozřezal jeho tělo na kousíčky. Teď jsem vstal z mrtvých jako šaman a vidím do vzdálenosti třicet verst všechno, co se kolem děje.“¹⁰

Bükés v krátkém časovém úseku prožil zasvěcující zkušenost, která jiným trvá velice dlouho a zahrnuje rozkouskování těla, přechod ke kostře a obnovu těla. Zasvěcení bleskem také změnilo jeho smyslové vnímání; byl rovněž obdařen jasnozřivostí. „Vidět na vzdálenost třiceti verst“ je tradiční výraz sibiřského šamanismu pro jasnozřivost; když šaman během seance začíná extatickou cestu, oznamuje, že vidí „na třicet verst“.

O tuto změnu vnímání, samovolně získanou neobvyklou událostí, pracně usilují během učení ti, kdo chtějí získat tento šamanský dar. U Eskymáků Igluliků předstupuje mladý jinoch nebo dívka, kteří touží být šamany, před vyvoleného učitele s darem a praví: „Přicházím k tobě, protože si přeji vidět.“ Učedník, veden učitelem, tráví dlouhé hodiny o samotě, tře o sebe dva kameny nebo zůstává sedět ve sněhovém iglú a medituje. *Musí však prožít mystic-*

¹⁰ G. W. Ksenofontov, *Legendy i raskazy o šamanach u Jakutov, Burjat i Tunguzov*, Moskva 1930, str. 76 n.

kou smrt a vzkříšení; padá „mrtev“ a zůstává tři dny a tři noci v bezvědomí nebo ho požírá obrovský lední medvěd atd. „Potom se z jezera nebo ledovce vynoří lední medvěd, sežere tvé tělo a z tebe zůstane jen kostra. Zemřeš. Dostaneš však nové tělo, probudíš se a přiletí k tobě oděv.“¹¹

Učedník také prožívá „záblesk“ či „osvícení“ (*qaumanek, qau-maneg*¹²), tento rozhodující mystický prožitek je základem nové „vnímavosti“ a dává mu schopnost mimosmyslového vnímání. *Qaumanek* je „tajemné světlo, jež šaman náhle vnímá v těle, uvnitř hlavy, v samém mozku, jakýsi nevysvětlitelný maják, zářící oheň, jenž mu umožňuje vidět ve tmě, doslova i obrazně, protože teď dokáže vidět i se zavřenýma očima a zahlédnout věci a budoucí události, jež jsou ostatním lidem skryty; může takto poznat budoucnost i tajemství bližních“. Když učedník poprvé zažívá toto osvícení, má pocit, „jako by se dům, v němž se nalézá, náhle vznesl; vidí daleko před sebe, za hory, právě jako by země byla obrovskou plání a jeho oči dohlédnou až na její konec. Nic už mu není skryto. Nejenže je s to vidět daleko, ale může také objevit unesené duše, i když jsou střeženy či skryty v podivných dalekých krajích nebo byly odneseny vzhůru či dolů do říše mrtvých.“¹³

Tato mystická zkušenost je spojována také s *pozorováním vlastní kostry*, v eskymáckém šamanismu velice důležitým duchovním cvičením, jež se vyskytuje také ve střední Asii a indicko-tibetském tantrismu. Schopnost vidět sebe sama jako kostru samozřejmě obsahuje symbolismus smrti a vzkříšení; jak zanedlouho uvidíme, „přechod ke kostře“ představuje pro lovecké národy symbolicko-rituální celek, zaměřený na představu života v neustálé obnově. Nemáme bohužel o tomto eskymáckém šamanském duchovním cvičení dostatečně přesné údaje. Rasmussen o něm vypráví toto: „Třebaže žádný šaman nemůže vysvětlit jak a proč, přesto dokáže pomocí síly, kterou jeho mysl získává z nadpřirozena, své tělo zbavit masa a krve tak, že zůstanou jen kosti. Potom musí vyjmenovat všechny jeho části, uvést jmenovitě každou kost a nesmí k tomu

¹¹ „Let“ oděvu představuje charakteristický znak eskymáckých seancí; viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 65 n.

¹² Tamt., str. 66.

¹³ K. Rasmussen, in: M. Eliade, *Šaman.*, str. 66.

používat obyčejného lidského jazyka, ale pouze zvláštního posvátného jazyka šamanů, jemuž se naučil od svého učitele. Když se na sebe dívá takto nahý a zcela zbaven masa a krve, věnuje se, stále v posvátném jazyce šamanů, svému velkému úkolu prostřednictvím té části svého těla, která má nejdéle odolat účinku slunce, větru a času.“¹⁴

Takové duchovní cvičení znamená „vystoupení z času“, protože se šaman vnitřním zrakem nejen podílí na své fyzické smrti, ale objevuje to, co bychom mohli nazvat věčným zdrojem života, *kost*. Pro lovecké národy symbolizuje kost samotný zdroj živočišného života, dělohu, z níž ustavičně vyvstává tělo. Z těchto kostí se znovu rodí zvířata i lidé; po určitou dobu setrvávají v hmotném životě, a když umírají, jejich „život“ je omezen na podstatu soustředěnou do kostry, z níž se znovu zrodí v nepřetržitém koloběhu, jenž představuje věčný návrat. Toto trvání, toto *údobí* přerušuje a odděluje věčnou jednotu, podstatu života soustředěného do kosti, jenom mezidobí tělesné existence. Když šaman pozoruje vlastní kostru, odstraňuje čas a ocitá se před věčným zdrojem života. Je také pravda, že meditace nad obrazem vlastní kostry nebo různé duchovní techniky v přítomnosti mrtvol, kostry či lebky mají ve vypracovaných asketicko-mystických technikách tantrického buddhismu a lamaismu důležitou úlohu; tyto meditace odhalují kromě jiného pomíjivost světského trvání v čase, a tedy marnost jakékoli tělesné existence. „Vyjít z času“ pozorováním vlastní kostry má však u šamanů loveckých a pasteveckých národů odlišnou hodnotu než u indo-tibetských asketů; pro první to znamená najít samotný zdroj živočišného světa, tedy podílet se na bytí; pro indicko-tibetské mnichy to znamená rozjímat o věčném koloběhu životů ovládaných *karmanovým* zákonem, a tedy prohlédnout velkou iluzi (*máju*) kosmického života a snažit se ji překonat dosažením nepodmíněnosti symbolizované *nirvánou*.

Změna smyslového vnímání

Po zkušenosti zasvěcující smrti, jak jsme viděli, následuje překročení „všedního vnímání“. Spontánně, jako v případě šamanské „volby“

¹⁴ Srv. M. Eliade, *Šaman.*, str. 67.

bleskem, nebo pracněji, jako u eskymáckých šamanských učedníků, lze dosáhnout úrovně zkušenosti, jež umožňuje jasnozřivost, citlivý sluch a další mimosmyslové vnímání. Symbolismus mystického umírání, smrti a vzkříšení je někdy vyjádřen násilně a přímo nasměrován ke „změně vnímavosti“: cílem některých cvičení šamanských učedníků je „svléci kůži“ nebo radikálně změnit vnímavost mučením a nespočetnými intoxikacemi. Učedníci kmene Yamana z Ohňové země si třou tváře, až se objevuje druhá, a dokonce i třetí kůže, „nová kůže“, viditelná jenom zasvěcencům. „Stará kůže musí zmizet a ustoupit nové, jemné a průsvitné vrstvě. Jestliže se po prvních týdnech tření a malování konečně objevila, alespoň v představivosti a preludech zkušených *jékamušů* (medicinmanů), pak staří zasvěcenci už nemají sebemenší pochybnost o schopnostech uchazeče. Od této chvíle musí zdvojnásobit své úsilí a stále si ohleduplně třít tváře, až se objeví třetí, ještě jemnější a tenčí kůže; ta je tak citlivá, že se jí nelze ani lehce dotknout, aby to nevyvolalo prudkou bolest. Když žák konečně dosáhl tohoto stadia, je obvyklé učení skončeno.“¹⁵

⌈ Karibští šamanští učedníci z Holandské Guayany jsou podrobováni postupné otravě tabákovou šťávou a neustálému kouřením cigaret; zasvěcovatelky jim každý večer potírají celé tělo červenou tekutinou; s očima dobře promazanýma paprikovou šťávou naslouchají ponaučením učitelů; nakonec tančí na provazech napjatých v různé výšce nebo balancují ve vzduchu a drží se za ruce. Extáze konečně dosahují na plošinu „zavěšené ke stropu chýše pomocí několika provazů stočených dohromady, které se rozplétají a stále rychleji tak plošinu roztácejí“.¹⁶

Co je na tom přehnané a naivní, není pro nás zajímavé: jejich cíl se nám zdá jasný: jde o symbolismus mystické smrti – ostatně doložený u stejných národů dalšími zasvěcovacími šamanskými obřady –, který se v těchto uvedených případech projevuje *vůlí změnit smyslové vnímání*. Taková změna má hodnotu hierofanizace celé smyslové zkušenosti: stejnými smysly šaman objevuje rozměr reality, jenž nezasvěceným zůstává nedostupný. Dosáhnout této „mystické vnímavosti“ znamená překročit lidský úděl. Všechna tradiční šamanská cvičení usilují o stejný cíl: odstranit „všední“ rámeček vní-

¹⁵ M. Gusinde, in: M. Eliade, *Šaman.*, str. 73.

¹⁶ A. Métraux, in: M. Eliade, *Šaman.*, str. 121–122.

mání; monotónní zpěvy, donekonečna opakované refrény, únava, půst, tanec, narkotika atd. nakonec vytvářejí smyslový stav otevřený „nadpřirozenu“. Nejde samozřejmě jen o fyziologické techniky: tradiční ideologie usměrňuje a oceňuje každé úsilí, jež má prolomit rámec všedního vnímání. Nevyhnutelný je především celkový zájem žáka o duchovní svět, do něhož chce proniknout; bez „víry“ se nikam nedostane. Pro učedníky, kteří neměli přirozené vlohy, tj. nebyli „vyvolení“, představuje dobrovolné hledání šamanských schopností značné úsilí a muka.

Ať je výchozí bod jakýkoli – nadpřirozená volba, či vlastní hledání magicko-náboženských schopností – osobní práce, jež předchází zasvěcení a pokračuje po něm, nutně vede ke změně smyslového vnímání: *učedník se snaží všední vnímavosti „zemřít“, aby se „znovu narodil“ s mystickou citlivostí.* Ta se projevuje jak značným rozšířením smyslových schopností, tak získáním mimosmyslových vlastností. Eskymáci nazývají šamana *elik*, „ten, kdo má oči“,¹⁷ čímž zdůrazňují jeho jasnozřivost. Selknamové z Ohňové země šamanskou schopnost pohledu popisují „jako oko vycházející z těla čaroděje a směřující přímo k předmětu, jenž má spatřit, ale zůstávající s ním neustále ve spojení“. Tato okultní síla, říkají Indiáni z Ohňové země, se napíná jako „gumová nit“¹⁸ a tento obraz odpovídá skutečné schopnosti dalekozrakosti: učedník musí dokázat, že ji ovládá objevováním skrytých předmětů, jež jsou poměrně daleko od něj, aniž změní místo.¹⁹

Mimosmyslové vnímání a paragnomické schopnosti

Dotýkáme se teď neobyčejně důležité otázky, kterou nelze obejít, i když překračuje rámec tohoto pojednání: skutečnost mimosmyslových schopností a paragnomických vlastností doložených u šamanů a čarodějů. Ačkoli výzkumy jsou teprve na začátku, mnoho etnografů

¹⁷ K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimo*, in: *Report of the Fifth Thule Expedition, 1921–1924, IX.*, Kopenhagen 1932, str. 27.

¹⁸ M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer: Bandi die Selknam*, Mödling bei Wien 1937, str. 751.

¹⁹ M. Gusinde, cit. d., str. 784 n.

už dospělo mimo jakoukoli pochybnost k hodnověrnosti těchto jevů. Ernesto de Martino, etnolog a filosof, důkladně posoudil svědectví cestovatelů o schopnostech mimosmyslového vnímání a paranormálních vlastnostech poznání a vyslovil se pro jejich realitu.²⁰ Mezi nejlépe zaznamenanými případy připomínáme jasnozřivost a čtení myšlenek tunguzských šamanů, jež zapsal Širokogorov; neobyčejná prorocství ve snech Pygmejů, ale i objevení zlodějů magickým zrcadlem; velice konkrétní vize o výsledcích lovu tímto zrcadlem, pochopení neznámého jazyka;²¹ jasnozřivost u Zulů;²² konečně podle mnoha autorů a zpráv, jež hodnověrně popisují kolektivní obřad přecházení po ohni na Fidži.²³ Další paranormální jevy, týkající se Čukčů, popisuje W. Bogoraz, který rovněž na magnetický záznam zachytil šamanské „hlasy duchů“; až doposud byly tyto zvuky vysvětlovány jako břichomluvectví, ale to je nepravděpodobné, protože tyto „hlasy“ přicházely bezpečně z místa velice vzdáleného od přístroje, před nímž byl šaman.²⁴ Rasmussen u Eskymáků Igluliků a Gusinde u Selknamů shromáždili mnoho případů předtuch, jasnozřivosti atd. a seznam by mohl pokračovat.²⁵

Tato otázka náleží parapsychologii: proto ji z hlediska historie náboženství, o níž nám od začátku této kapitoly jde, nelze uspokojivě prozkoumat. Parapsychologie zkoumá podmínky, za nichž se

²⁰ E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e Magismo etnologico*, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 18, 1942, str. 1–19; 19–20, 1943–1946, str. 31–84; též *Il Mondo magico. Prolegomeni a una Storia del Magismo*, Torino 1948; srv. též O. Leroy, *La Raison primitive*, Paris 1927, str. 141 n.; B. Humphrey, *Paranormal occurrences among preliterate peoples*, in: *Journal of Parapsychology*, VIII, 1944, str. 214–229. Bibliografii nových prací o paranormální psychologii lze najít v knize *Extra-Sensory Perception after sixty years*, New York 1940 a in: R. Amadou, *La Parapsychologie*, Paris 1954.

²¹ R. G. Trilles, *Les Pygmées de la foret équatoriale*, Paris 1932, str. 144 n., 180 n., 193; E. de Martino, cit. d., str. 25 n.

²² D. Leslie, *Among the Zulu and Amatongos*, Edinburgh 1875², citováno in: A. Lang, *The Making of religion*, London 1909², str. 68 n.; E. de Martino, cit. d., str. 28.

²³ Základní poznatky E. de Martino, cit. d., str. 29–35.

²⁴ W. G. Bogoraz, *The Chukchee*, in: *The Jesup North Pacific Expedition*, sv. VII, 1907; *Memoirs of the American Museum of Natural History*, sv. XI, str. 435 n.; E. de Martino, cit. d., str. 46 n.; srv. M. Eliade, *Šaman.*, str. 227 n.

²⁵ E. de Martino, cit. d., str. 71 n.; další příklady „šamanských kousků“ viz M. Eliade, *Šaman.*

určité paranormální jevy projevují, a snaží se je pochopit, dokonce i vysvětlit; historie náboženství se zabývá významy těchto jevů a kvůli jejich lepšímu pochopení usiluje o obnovení představ a názorů, jež k nim vedly a daly jim určitou hodnotu. Omezíme se na jeden příklad; parapsychologie se zabývá zjištěním hodnověrnosti konkrétního případu levitace a studuje podmínky jejího projevu; historie náboženství se snaží odhalit symbolismus magického výstupu a letu, aby pochopila vztahy mezi mýty a obřady výstupu a nakonec dospěla k definování ideologie, která jim dala určitou hodnotu a ospravedlňuje je.

Historik náboženství se nemusí vyjadřovat k hodnověrnosti levitace ani omezovat své bádání na podmínky, při nichž se uskutečňuje, aby se mu jeho úkol podařil; jakákoli víra v „magický let“, jakýkoli obřad výstupu, jakýkoli mýtus obsahující motiv možného spojení Země a Nebe jsou pro něj důležité; představují duchovní doklad velké hodnoty, protože mýty, obřady i víra dosvědčují existenční stavy člověka v tomto vesmíru a prozrazují jeho zastřené touhy a stesky. V určitém smyslu jsou všechny tyto jevy pro historika náboženství *skutečné*, protože každý má hodnotu právě duchovní zkušenosti, při níž byla lidská duše hluboce účastna.

Je důležité zdůraznit dokonalou *nepřetržitost paranormální zkušenosti* od „primitivních“ společenství až po nejpropracovanější formy náboženství. Nejen šamanský „zázrak“ se objevuje v tradicích východních náboženství, ale i v křesťanské tradici. Je to pravda zejména o šamanských zkušenostech v pravém slova smyslu: „magickém letu“ a „ovládání ohně“. Základní rozdíl mezi archaickým světem a některými asijskými oblastmi, abychom nehovořili o křesťanství, *spočívá v hodnotě, jež je přisuzována těmto paranormálním schopnostem*. Buddhismus, klasická jóga i křesťanství vyhledávání těchto „zázračných schopností“ (*siddhi*, v páli *iddhi*) nepodporují. Třebaže Pataňdžali o těchto *siddhi* podrobně hovoří, nepřičítá jim jakoukoli důležitost k dosažení osvobození (*Jógasútra*, III,35). Také Buddha je znal a jeho popis se téměř shoduje s všeindickou pradávou magickou tradicí, ale i s tradicí šamanů a čarodějů. „*Bhikkhu*,“ připomíná Buddha, „užívá zázračné schopnosti (*iddhi*) různými způsoby; když je jedním, stává se několikerým; když se stal několikerým, je znovu jedním; stává se viditelným i neviditelným; bez obtíží prochází zdí, hradbami, horami, jako by byl vzduch; odshora dolů proniká zemí i vodou, kráčí po

vodě jako po zemi; se zkříženými nohama putuje do nebe jako pták; ať Luna či Slunce jsou jakkoli mohutné a mocné, dotýká se jich a cítí je rukou; dospívá až do Brahmova nebe, třebaže zůstává ve svém těle... Jasným nebeským sluchem, překračujícím vnímání lidí, slyší lidské i nebeské hlasy, ať jsou jakkoli daleko... Když svým vlastním srdcem vstupuje do srdcí jiných bytostí, jiných lidí, poznává je... Svým čistým a klidným srdcem atd. vede svou inteligenci k poznání svých minulých životů.“²⁶

Všechny *siddhi* připomenuté Buddhou se vyskytují v šamanské tradici; dokonce i poznání minulých životů, čistě indické „mystické cvičení“, je doloženo u severoamerických šamanů.²⁷ Buddha si však uvědomuje marnost těchto magických kousků, a především nebezpečí, jež mohou představovat v očích špatně poučených lidí. Na předvádění těchto *siddhi* by nevěřící mohl odpovědět, že je mnich nezískal dokonalou buddhistickou naukou a praxí, ale že jsou výsledkem nějaké magie, tj. obyčejného a neužitečného fakirismu. „Kdyby věřící (buddhista) naznačil, že ovládá tyto mystické schopnosti (*iddhi*) a nabýval nespočetné podoby atd., nevěřící by mu pravil: *Milý pane, tomuhle se říká gandharvovské kouzlo. Jeho silou to všechno provádíte! Ó Kévaddho, v tom právě vidím nebezpečí provádění mystických zázraků (iddhi), jež se mi oškliví a stydím se za ně, a proto mi nepřirostly k srdci!*“²⁸

Pro Buddhu, ale i Pataňdžaliho jsou tyto *siddhi* paranormálními schopnostmi, jimž se nemůže *člověk vyhnout*. Během askeze a rozjímání dosahuje jógin či *bhikkhu* takové úrovně zkušenosti, kdy mu jsou tyto „zázračné schopnosti“ včetně mimosmyslového vnímání poskytnuty. Buddha, Pataňdžali a další upozorňují nejen na nebezpečí, spojené s předváděním těchto „zázračných schopností“, ale také na riziko, jež představují pro toho, kdo je získal; jógin může totiž podlehnout pokušení magie a využívat těchto „zázračných schopností“, místo aby pokračoval na své duchovní cestě a dosáhl konečného osvobození.

²⁶ *Samaññaphalasutta*, 87 n.; *Díghanikája*, I, 78 n.; srv. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, str. 184.

²⁷ Srv. A. Hultkrantz, *Conceptions of soul among North American Indians*, Stockholm 1953, str. 418 n.

²⁸ *Kévaddhasúttá*, 4 n.; *Díghanikája*, I, 212 n.; srv. M. Eliade, *Le Yoga*, str. 185–186.

Zapamatujme si jednu skutečnost: *siddhi* jsou samovolným důsledkem askeze a mystických technik. Vezmeme-li v úvahu, že osvobození pro jógu i buddhismus znamená skutečné překonání lidského údělu, jinými slovy, že člověk musí „zemřít“ světskému, „přirozenému“ životu, zakládajícímu se na zákonu nekonečných „podmíněností“ (na *karmanovém* zákonu), a „znovu se narodit“ do „nepodmíněné“ existence, naprosto svobodné a nezávislé, najdeme zde stejný archaický a obecný symbolismus *ontologické změny, týkající se zkušenosti smrti a vzkříšení*. Jóga, buddhismus, ale i asketicko-mystické metody s nimi příbuzné setrvávají – ač na jiné úrovni a se zcela odlišnými cíli – na pradávných představách, názorech a technikách, jež vedou k přetvoření lidského údělu změnou psychosomatických struktur. Jóginovi se po dlouhém a namáhavém cvičení duchovním i tělesném podaří radikálně změnit své „vnímání“. Při pozorném čtení jógických textů lze vysledovat etapy, jež připravují tuto konečnou ontologickou proměnu. Nemůžeme je zde analyzovat, ale lze pochopit, že od počátku učení usilují o roztržění „obyčejného vnímání“, aby umožnily mimosmyslové vnímání (jasnozřivost, velice jemný sluch atd.) i téměř neuvěřitelné ovládnutí těla. Cvičení hathajógy, především rytmické dýchání (*pránájáma*), zjemňuje smyslovou zkušenost a otevírá ji úrovním nedosažitelným obyčejnému člověku. Jsme ostatně svědky postupného „převrácení“ normálního chování: texty popisují, že smysly jsou nuceny „odtáhnout se od předmětů“ (*pratjáhára*) a soustředit se na sebe; světský stav charakterizuje pohyb, nepravidelné dýchání a duševní rozptýlení, proto se ho jógin snaží „převrátit“ a provádět přesný opak: nehybnost (*ásana*), zadržení dechu (*pránájáma*), soustředění psychického toku do jediného bodu (*ékágrata*) atd. Záměr „převrátit“ přirozené chování můžeme dešifrovat také v jóginsko-tantrických cvičeních erotické mystiky: normální „vnímání“ je postupně odstraňováno, jógin se proměňuje v boha a svou společnici proměňuje v bohyni; sexuální spojení se stává obřadem a veškeré normální fyziologické odezvy jsou „převráceny“; zastavuje se nejen ejakulace, ale texty zdůrazňují důležitost „návratu semene“.²⁹ Veškeré úsilí má za cíl „smrt světského člověka“; symbolismus jógového či tantrického zasvěcení rozšiřuje symbolismus šamanské-

²⁹ Srv. M. Eliade, *Le Yoga*, str. 270 n.

ho zasvěcení symbolickou smrtí a vzkříšením, třebaže cíl jógy je zcela odlišný od „primitivního“ mystika či čaroděje.

„Magické teplo“ a „ovládání ohně“

Protože nemůžeme prostudovat všechny „zázračné schopnosti“ (*siddhi*), doložené nejen v indické (a obecně asijské) tradici, ale také u „primitivních“ národů, připomeneme alespoň jeden typ: paranormální schopnosti „magického tepla“ a „ovládání ohně“. Bude to poučné, protože doklady, které máme k dispozici, se opírají o všechny kulturní úrovně, od nejstarších po nejrozvinutější společnosti.

Jedna z šamanských zasvěcujících zkoušek zahrnuje schopnost odolat tuhé zimě i teplotám žhavého uhlí. Například u Mandžiů se musí budoucí šaman podrobit následující zkoušce: v zimě se vyseká do ledu devět otvorů; zasvěcovaný se v jednom z nich musí ponořit do vody, doplavat pod ledem ke druhému atd., až k devátému.³⁰ Během některých indo-tibetských zasvěcujících zkoušek je ověřován stupeň žákovy přípravy jeho schopností vysušit během zimní noci svým nahým tělem a uprostřed sněhu látky namočené do vody. Toto „psychické teplo“ se v tibetštině nazývá *tummo* (gtúm-mo). „Látky jsou namočeny do ledové vody; zmrznou v ní a jsou z ní vytahovány ztuhlé na kost. Každý žák si ji ovinuje kolem sebe a musí ji na svém těle rozmrazit a vysušit. Jakmile je suchá, je znovu namočena do vody a žák se do ní opět zabaluje. Cvičení se opakuje až do východu slunce. Ten, kdo vysušil nejvíc pláten, je prohlášen za vítěze.“³¹

Tummo je jóginsko-tantrické cvičení, dobře známé v indické asketické tradici. Jak uvidíme dále,³² je probuzení *kundaliní* doprovázeno pocitem prudkého tepla. Tantrajóga toto cvičení neobjevila: už v *Rgvédu* byla askeze, *tapas*, obecně považována za původce „tepla“. Jde o velice starou mystickou zkušenost, protože mnoho „primitivních“ kmenů označuje tuto magicko-náboženskou schopnost jako „spalující“, „žhnoucí“ a nazývají ji slovy, jež znamenají

³⁰ Širokogorov in: M. Eliade, *Šaman.*, str. 112.

³¹ A. David-Neelová, *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris 1929, str. 228.

³² Viz dále str. 125.

„teplŮ“ či „pálení“. Tato magicko-náboženská schopnost není privilegiem mystiků a čarodějů; získává se také „rozehřátím“ během zasvěcujících bojových zápasů.³³

„Magické teplŮ“ je ve spojení s další technikou, již bychom mohli nazvat „ovládání ohně“; ten, kdo ji provádí, se stává necitlivým k teplotě žhavého uhlí. Téměř u všech šamanů po celém světě byly zaznamenány skutky připomínající fakírská kouzla: během přípravy k transu si šaman pohrává se žhavými uhlíky, polyká je, dotýká se rozžhaveného železa atd. Během zasvěcení araukánského šamana chodí učitelé se žáky bosí po ohni, aniž se spálí či vzplane jejich oděv. V celé severní Asii si šamani nařezávají tělo a jsou schopni spolknout žhavé uhlíky a dotknout se rozžhaveného železa. Stejně kousky umí severoameričtí šamani, například u Zuňiů provádějí šamani „fire tricks“; jsou schopni spolknout žhavé uhlíky, chodit po ohni, dotknout se rozžhaveného železa atd. Matilda Coxe Stevensonová vypráví o osobním zážitku, kdy jeden šaman měl v ústech řežavé uhlíky až šedesát vteřin. *Wabeno* jsou u Odžibwejů nazýváni „vládci ohně“, manipulují se žhavými uhlíky, aniž se jim co stane.³⁴

Občas jsou tyto skutky prováděny kolektivně. Například v Číně řídí přecházení ohně *saj-kung*: tento obřad se nazývá „procházka po ohnivě cestě“ a koná se před chrámem; *saj-kung* vstupuje na žhavé uhlí jako první; po něm následují jeho mladší kolegové a dokonce i diváci.³⁵ Nejukázkovějším a nejlépe prostudovaným případem kolektivního přecházení po doběla rozžhavených kamenech je dobře známý obřad na Fidži. Některé rodiny mohou tuto „schopnost“ předávat dědičně. Během obřadu chodí po rozžhaveném uhlí také bez popálení mnoho nezasvěcenců a cizinců. Je pozoruhodné, že určitá „víra“ a úcta k určitému rituálnímu symbolismu jsou nutné: na ostrově Rarotonga se během přecházení jeden Evropan obrátil a popálil si chodidla.³⁶ Podobné obřady se ojediněle konají také v Indii: jeden jógin takový přechod umožnil v Madrásu značnému

³³ Viz dále str. 126 n.

³⁴ Srv. M. Eliade, *Šaman.*, str. 62, 267.

³⁵ Viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 375.

³⁶ O tomto obřadu na ostrově Rarotonga viz. W. E. Gudgeon, *The Umu-Ti, or Fire-walking Ceremony*, in: *The Journal of the Polynesian Society*, VIII, 1899. Srv. též E. de Martino, *Il Mondo magico*, str. 29 n.

počtu divákům, nejen nepřipraveným, ale také skeptickým, mezi jinými madráskému biskupovi s jeho doprovodem.³⁷

„Ovládání ohně“ je doloženo vedle dalších šamanských kouzel (výstup, magický let, zmizení, chození po vodě atd.) také u islámských mystiků. Jedna dervišská tradice uvádí, jak „jeden *sejjid* (*sajjid*) poslouchal šejkovy pokyny a poznával tajemství, byl všecek rozpálen tak, že si obě nohy položil na ohřívadlo a vytahoval hořící uhlíky...“³⁸ Připomeňme rovněž, že obřad kolektivního přecházení po ohni přetrvává ještě v některých oblastech Řecka: ačkoli splynul s lidovou křesťanskou pobožností, je tento obřad nepopíratelně archaický, nejen předkřesťanský, ale snad i předindoevropský. Připadá nám důležitá jedna drobnost; necitlivost k ohni a schopnost nespálit se jsou dosahovány modlitbou a půstem; „víra“ má podstatnou úlohu a k přecházení po ohni někdy dochází během extáze.³⁹

Existuje tedy zjevná souvislost těchto mystických technik od kultur paleolitu až k moderním náboženstvím. Skutečný význam „magického tepla“ a „ovládání ohně“ není obtížné vytušit: tyto „zázračné schopnosti“ ukazují přístup k určitému extatickému stavu nebo na jiné kulturní úrovni (například v Indii) na nepodmíněný stav, dokonalou duchovní svobodu. „Ovládání ohně“, necitelnost jak k tuhému mrazu, tak k rozžhavenému uhlí znamenají, že šaman či jógin překročili lidský úděl a dospěli už do stavu „duchů“.⁴⁰

Smysly, extáze a ráj

Sdílení stavu „duchů“ je na úrovni archaických náboženství typické kouzlo mystiků a čarodějů. Šamani jsou jako „duchové“ „nespalitelní“, „létají“ vzduchem, stávají se neviditelnými. Musíme upozornit na jednu důležitou věc: touto nejvyšší zkušeností dospívá šaman k extázi, „transu“. Právě během extáze vykonává v *duchu* dlouhé a nebezpečné mystické cesty do nejvyššího nebe, aby se setkal s bohem, odlétá na Lunu či sestupuje do podsvětí atd. Jinými

³⁷ Srv. podobnou zprávu in: O. Leroy, *Les Hommes salamandres. Sur l'incombustibilité du corp humain*, Paris 1931.

³⁸ C. Huart in: M. Eliade, *Šaman.*, str. 354.

³⁹ C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thráce*, Atène 1945, str. 84 n.; *Revue métapsychique*, č. 23, květen-červen 1953, str. 9–19.

⁴⁰ Viz výše na str. 60.

slovy, nejvyšší šamanova zkušenost, extáze, *překračuje smyslové vnímání*; nastává jen v jeho „duši“, ale netýká se celé jeho bytosti s tělem a duší; extáze vede k oddělení „duše“, tj. předchází zkušenosti smrti.

To je naprosto přirozené: šaman, protože během svého zasvěcení poznal smrt a vzkříšení, může bez následků na sebe vzít stav odhmotnělé bytosti; může existovat jako „duše“, aniž by pro něj bylo oddělení od těla osudné. Každý trans je novou „smrtí“, během níž duše opouští tělo a putuje kosmickými oblastmi. Ačkoli je šamanská extáze všeobecně považována za největší důkaz „svatosti“, přesto v očích „primitivních“ kmenů představuje *pád ve srovnání s prvotním stavem šamanů*. Tradice hovoří o době, kdy šamani své cesty do nebe vykonávali *in concreto*; uchovávají vzpomínky na dobu, v níž *skutečně* létali nad mraky. Proto extáze, mystický prožitek uskutečnitelný jedině *v duchu*, je považována za nižší než dřívější stav, kdy šaman všechny zázraky vykonával *svým tělem*: magický let, výstup do nebe, sestup do podsvětí. „Ovládání ohně“ je jediný konkrétní důkaz *skutečného* „zázraku“ dosahovaného tělesně; proto je tomuto kouzlu ve všech šamanských oblastech prisuzován obrovský význam. *Je to důkaz, že šaman sdílí stav „duchů“ a žije jako tělesná bytost*: důkaz, že „vnímavost“ může být proměněna, aniž je odstraněna, že šaman překonal lidský úděl a nezemřel; že ji „obnovil“ v její prvotní dokonalosti (k mytickému motivu prvotní dokonalosti se vrátíme za chvíli).

Na rozdíl od minulosti zjišťujeme rovněž úpadek schopnosti „ovládání ohně“. Maorové tvrdí, že jejich prapředci mohli přecházet velkou jámu, naplněnou žhavým uhlím, ale dnes tento obřad vymizel. Na ostrově Mbenga, jak říkají, byla tato jáma kdysi mnohem širší a přechod se opakoval třikrát či čtyřikrát.⁴¹ „Za dávných časů“ se podle Burjatů šaman-kovář dotýkal ohně jazykem a bral rozžhavené železo do ruky. Ale Gama Sanžejev, který se zúčastnil jednoho obřadu, spatřil jen to, jak se šaman dotýká rozžhaveného železa nohou.⁴² Paviotsové⁴³ vyprávějí o „starých šamanech“, kteří si vkládali do úst žhavé uhlíky a dotýkali se rozžhaveného žele-

⁴¹ E. de Martino, *Il Mondo magico*, str. 174–175.

⁴² Srv. M. Eliade, *Šaman.*, str. 394.

⁴³ Indiáni ze severozápadu Spojených států. Pozn. red.

za.⁴⁴ Čukčové, Korjaci a Tunguzové, ale i Selknamové z Ohňové země shodně tvrdí, že „staří šamani“ byli mnohem mocnější a že dnes šamanismus upadá.⁴⁵ Jakutové posmutněle vzpomínají na dobu, kdy šaman létal na svém „koni“ až do nebe: viděli toto zvíře v železném oděvu, jak se vznášelo v oblacích, a za ním bubínek.⁴⁶

Úpadek současného šamanismu je historickým jevem, jenž je částečně vyjádřen kulturní a náboženskou historií archaických národů. Ale v tradicích, o nichž jsme se zmínili, jde o něco jiného, a to o mýtus *šamanova pádu*; připomínají dobu, kdy šaman neodlétal do nebe *v extázi*, ale fyzicky; *in illo tempore* nenastával výstup „v duchu“, ale celým tělem. Tento „duchovní“ stav tedy znamená pád ve srovnání s minulostí, kdy nebyla extáze nutná, protože *možnost oddělit duši od těla neexistovala*, tj. *neexistovala smrt*. Objevením smrti byla přerušena integrální jednota člověka, smrt oddělila duši od těla a nechala „přežít“ jen „duchovní“ princip. Jinými slovy, současná *mystická zkušenost* je podle prvotních představ nižší než *smyslová zkušenost prvotního člověka*.

Jak jsme viděli,⁴⁷ prvotní člověk či prapředek podle mýtů neznal smrt, utrpení ani práci; žil v míru se zvířaty a bez obtíží vystupoval do nebe, aby se přímo setkal s bohem. Spojení mezi Zemí a Nebem přerušila nějaká katastrofa, jež tvoří mezník současného stavu člověka vymezeného časovostí, utrpením a smrtí.

Šaman se však během transu snaží tento lidský úděl – tj. důsledek „pádu“ – *překonat a opět dosáhnout stavu prvotního člověka*, o němž vyprávějí mýty o ráji. Extáze dočasně oživuje počáteční stav všeho lidstva. Šaman však už nevystupuje do nebe jako prvotní člověk z masa a kostí, ale jen *v duchu*, pomocí extáze.

Chápeme potom, proč je šamanská extáze považována za úpadek: je to čistě „duchovní“ zkušenost, naprosto nesouměřitelná se schopnostmi „starých šamanů“, kteří byli schopni, aniž zcela potlačili lidský stav, provádět „zázraky“ a létat do nebe *in concreto*. „Staří šamani“ tedy už byli představiteli padlého lidstva a také se snažili splynout s rajským stavem před „pádem“.

⁴⁴ Tamt., str. 256.

⁴⁵ Tamt., str. 213 n., 215 n.

⁴⁶ Tamt., str. 202.

⁴⁷ Viz níže str. 52.

Toto znevažování extáze, doprovázené hlubokou úctou k těmto „schopnostem“, podle našeho názoru vyjadřuje stesk po ztraceném ráji, touhu poznat *svými smysly* boha i oblasti nedostupné této skutečnosti, a nikoli opovrhování „duchovním životem“ a uctivý strach z „magie“. Mohli bychom říci, že „primitivní“ člověk touží po setkání se ztělesněným, a tedy *snadno dosažitelným* posvátnem, a to vysvětluje hierofanizaci vesmíru, skutečnost, že posvátno může ztělesňovat jakýkoli předmět. Z toho však nelze vyvodit „duševní méněcennost“ „primitivního“ člověka: jeho abstraktní a hloubavé schopnosti byly jasně prokázány mnoha pozorovateli. „Stesk po ráji“ se zakládá spíše na hlubokém nutkání člověka, jenž touží sdílet posvátno *celým svým bytím*, objevuje, že tato celistvost je jen zdánlivá a že jeho bytí bylo ve skutečnosti utvořeno ve znamení nějakého zlomu.

1953

SYMBOLISMUS VÝSTUPU A „BDĚLÉHO SNĚNÍ“

Magický let

A. M. Hocart ve svých teoriích o nejvyšší moci považoval představy a názory o „magickém letu“ za nedílně spojené a závislé na slavnostní korunovační králů-bohů. Jestliže králové z jihovýchodní Asie a Oceánie byli nošeni na ramenou, tj. připodobněni bohům, nesměli se dotknout země; jako bohové „létali vzduchem“.¹ Navzdory strohému vyjadřování, jež je charakteristické pro tohoto velkého anglického antropologa, nebyla jeho domněnka bezvýznamná. Královská ideologie v sobě zahrnuje určitou formu výstupu do nebe. E. Bickermann ve své věhlasné studii, která inspirovala rozsáhlou literaturu, ukázal, že prohlášení římského císaře za boha obsahovalo takový výstup.² Prohlášení císaře za boha má dlouhou historii, nebo spíše prehistorii v Asii. G. Widengren nedávno studoval královskou ideologii a rituální scénář (*předlohy*) vládců starověkého Středního východu a tento výstup skvěle zhodnotil: navzdory nevyhnutelným rozdílům rozličných kultur a změn způsobených dějinami se symbolismus i scénář výstupu vládce během tisíciletí uchoval. Navíc: stejná *předloha* se udržela v příkladném obrazu a mytickém životopisu božského posla, vyvolaného a proroka.³

S podobnou situací se setkáváme v Číně. První vládce, jemuž se podle tradice podařilo létat, byl císař Chuang-ti (2258–2208 podle

¹ A. M. Hocart, *Flying through the air*, in: *Indian Antiquary* 1923, str. 80–82; znovu vydáno jako *The Life-giving myth*, London 1952, str. 28–32.

² E. Bickermann, *Die römische Kaiserapotheose*, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, 27, 1929, str. 1–34, zejm. str. 9–13.

³ Srv. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, Uppsala-Leipzig 1950; též *Muhammad, the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955, str. 204 n.

čínské chronologie): dvě dcery císaře Jao, pravděpodobně obávané čarodějky, mu prozradily umění, jak „létat jako pták“. Existují další příklady císařů létajících vzduchem. B. Laufer obsáhle prokázal, že „magický let“ byl v Číně posedlostí, jež se projevovala v nespočetných legendách o létajících vozech a dalších létajících přístrojích.⁴ Jsou známy dokonce případy „nastolení panovníka potom, co byl unesen“: Chuang-ti, Žlutý císař byl unesen do nebe vousatým drakem i s dcerami a šedesáti rádci.

Už detail, že se císař Chuang-ti naučil umění létat od dvou čarodějek, dává tušit, že tento myticko-rituální celek není výtvorem královské ideologie. Spojení slov „opeřený učenec“ nebo „opeřený host“ označuje taoistického kněze. Chceme-li říci, že někdo „vzlétl na nebesa“, vyjádříme to čínsky takto: „prostřednictvím ptačích per byl proměněn a stoupal vzhůru jako nesmrtelný“.⁵ Taoisté a alchymisté měli schopnost vznést se do vzduchu.⁶ Ptačí peří představuje jeden z nejčastějších symbolů „šamanského letu“ a je doloženo často v nejstarší čínské ikonografii.⁷

V této kapitole je zbytečné se podrobně zabývat jednotlivými kulturními oblastmi, v nichž nebeské létání nebylo výsadou jenom vládců, ale také věcí čarodějů, mudrců a mystiků. „Magický let“ překračuje sféru nejvyšší moci a chronologicky předchází zavedení královské ideologie. Jestliže vládci jsou schopni vystoupit do nebe, je to proto, že už nesdílejí lidský úděl. Nejsou však jedinými, ale ani prvními bytostmi, jež uskutečnily tuto ontologickou proměnu. Chceme tedy odhalit existenční podmínky, z nichž vykrytalizovaly mnohé mýty, obřady a legendy o „magickém letu“, a popsat je.

Překročení lidského údělu nutně nepředpokládá „zbožštění“, představu v ideologii božských vládců přesto podstatnou. Čínští a indičtí alchymisté, jógini, mudrci, mystikové, ale i čarodějové a šamani, ačkoli mohou létat, nejsou považováni za bohy. Jejich chování dokazuje především to, že sdílejí stav „duchů“, a tak oka-

⁴ B. Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Chicago 1928.

⁵ Tamt., str. 16.

⁶ Tamt., str. 26 n.; též Šaman, str. 371 n.; též A. Walley, *Nine Chinese Songs*, London 1954.

⁷ Srv. Hentze, *Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Antwerpen 1941, str. 100 n., 115 n.

mžitě posoudíme význam, jaký má taková účast pro porozumění archaické antropologii.

Pokusíme se nejprve o první orientaci v obsáhlých dokladech o „magickém letu“. Je třeba rozlišit dvě velké skupiny: 1. skupina mýtů a legend o vzdušných dobrodružstvích mytických prapředků, *Märchen* typu *magische Flucht*, a obecně všechny legendy o liddech-ptácích (či bytostech opatřených peřím); 2. skupina obřadů a věrouk obsahujících konkrétní zážitky „letu“ nebo nebeského výstupu. Především doklady z druhé skupiny odkazují na duchovní stav, jenž dal podnět k jejich spojení v celek a jenž nás zajímá. O extatické povaze tohoto výstupu není pochyb. Jak víme, jsou techniky extáze základem pro jev všeobecně známý pod jménem šamanismus. Rozboru tohoto jevu jsme věnovali celou knihu, a proto připomeneme jen důsledky, jež se přímo týkají tohoto tématu. „Let“ vyjadřuje, pokud jde o jeho podobu, schopnost některých vyvolených jedinců libovolně opustit své tělo a „v duchu“ cestovat do tří kosmických světů. Vydávají se na tento „let“, tj. vyvolávají extázi (nepředpokládající nutně trans), buď aby doprovodili duši obětovaného zvířete do nejvyššího nebe a obětovali ji nebeskému bohu, nebo aby vyhledali duši nemocného, o níž předpokládají, že ji unesli démoni či sešla z pravé cesty – a v tomto případě se může let uskutečnit jak horizontálně do vzdálených oblastí, tak vertikálně do podsvětí – nebo konečně aby doprovodili duši mrtvého do jejího nového příbytku. Kromě těchto extatických cest s kolektivním náboženským cílem vyhledává šaman extázi pro své duchovní potřeby.

Ať je společenský a náboženský systém určující a uzákoňující poslání šamana jakýkoli, šamanský učeň se musí podrobit zasvěcujícím zkouškám, obsahujícím zkušenost symbolické „smrti a vzkříšení“. Během zasvěcení putuje jeho duše do nebe i podsvětí. Je očividné, že „šamanský let“ má hodnotu rituální „smrti“: duše opouští tělo a odlétá do oblastí nedostupných ostatním živým bytostem. Svou extází se šaman stává roven bohům, mrtvým či duchům: schopnost „zemřít“ a „vstát z mrtvých“, tj. opustit podle své vůle tělo a znovu se do něj vrátit svědčí o tom, že šaman překročil lidský úděl.

Není třeba se zde šířit o prostředcích, jimiž šamani dosahují extáze. Poznamenejme, že všichni trvají na tom, že létají jako ptáci, sedí na nějakém ptáku či koni nebo vzlétají na svém bubínku.⁸ Ten-

to osobitý šamanský nástroj má významnou úlohu při přípravě k transu, proto sibiřští a středoasijské šamani tvrdí, že cestují vzduchem usazení na svém bubínku. Stejná extatická technika existuje v Tibetu u bönistických mnichů;⁹ také v kulturách, v nichž šamanismus v přesném slova smyslu je méně rozšířený, například v Africe, se lze setkat s touto technikou.¹⁰

V této extatické zkušenosti výstupu je třeba hledat počáteční existenční stav odpovědný za symboly a obrazy „magického letu“. Bylo by zbytečné vztahovat „počátek“ tohoto symbolického celku na určitou kulturu či historický okamžik lidstva. Třebaže jsou extáze a obřady a také víra a symboly s nimi nedílně spojené charakteristické pro šamanismus *stricto sensu*, jsou doloženy ve všech jiných archaických kulturách. Velmi pravděpodobně existuje tato extatická zkušenost v nespočetných paralelách, souběžných s lidským údělem v tom smyslu, že je nedílnou součástí toho, co se nazývá uvědoměním si osobitého postavení člověka ve vesmíru.

Vyplyne to ještě jasněji, když vezmeme v úvahu skupinu mýtů a legend o „létání“. Z našeho hlediska je lhostejné, závisí-li epický obsah těchto mýtů a legend přímo na skutečné extatické zkušenosti (šamanský trans), nebo jde o sen či výtvar představitosti v čistém stavu. Z určitého hlediska přispívají sny a představitost k přitažlivosti extáze: uvidíme dále, jaký smysl musíme jejich přítomnosti dopřát. Připomeňme, že hlubinná psychologie přiznala představitosti pro lidskou celistvost prvořadou, životně důležitou hodnotu. Představovaná zkušenost je pro člověka podstatná stejně jako bdělý stav a praktická činnost. Ačkoli struktura jeho reality není srovnatelná se strukturou „objektivní“ skutečnosti praktického života, není představovaný svět „nereálný“. Posoudíme tyto jevy z hlediska filosofické antropologie.

V mytologii a folkloru „magického letu“ překvapují především jejich archaismy a všeobecné rozšíření. Námět o *magische Flucht* lze považovat za nejstarší lidový motiv: najdeme ho ve všech ar-

⁸ Srv. M. Eliade, *Šaman.*, str. 144, 171, 173 (na ptáku); str. 193 (na koni); str. 51 n., 194 n., 202 n., 398 n. (létají jako ptáci); str. 150 n. (vzlétají na svém bubínku).

⁹ Srv. H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiedbaden 1950, str. 203 n.

¹⁰ A. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart 1939, str. 193 n.

chaických kulturních vrstvách.¹¹ Nejde vlastně o „let“, ale o šílený úprk nejčastěji v horizontálním směru, což vyjadřuje, je-li základní myšlenkou příběhu, jak se domnívají folkloristé, útěk mladého hrdiny z říše smrti a jeho pronásledování strašlivou postavou ztělesňující smrt. Bylo by zajímavé se zabývat uspořádáním prostoru, v němž probíhá tento magický útěk obsáhlejším způsobem, než můžeme zde: objevili bychom prvky úzkosti, obrovské úsilí uniknout bezprostřednímu nebezpečí, snahu zbavit se děsivé přítomnosti. Hrdina utíká rychleji než magičtí oři, rychleji než vítr, tak rychle jako myšlenky, a přesto se mu až na konci podaří setřást svého pronásledovatele. Povšimněme si, že nevzlétá k nebi, že neuniká čistě vertikálním směrem. Prostorový svět *magische Flucht* zůstává ve světě lidí a smrti: nikdy není překonán. Rychlost nabývá fantastické intenzity, a přesto nedochází k překonání prostoru. Bohové do tohoto zlého snu, do tohoto útěku člověka před smrtí nezasahují; hrdinovi pomáhají spřátelená zvířata a lesní víly; odhazuje za sebe magické předměty, jež se proměňují v obrovské přírodní překážky (hory, lesy, moře) a nakonec mu umožňují uniknout. To nemá nic společného s „letem“. V tomto světě úzkosti a závratné rychlosti je ale důležité vyzdvihnout základní prvek: beznadějné úsilí *zbavit se* děsivé přítomnosti a *osvobodit se*.

Zcela jinak se jeví prostor v nespočetných mýtech, legendách a pohádkách o lidských či nadlidských bytostech odlétajících do nebe a svobodně se pohybujících mezi Zemí a Nebem, ať pomocí ptačího peří nebo jinými prostředky. Není to rychlost letu ani dramatická vzdušná cesta, jež jsou charakteristické pro myticko-folklorní příběhy, ale skutečnost, že je *odstraněna tíže*, že nastala ontologická změna lidské bytosti. Nelze uvést všechny druhy a varianty tohoto „letu“ a spojení mezi Zemí a Nebem. Stačí říci, že tento motiv je obecně rozšířen¹² a že souvisí s mýty o nebeském původu prvních lidí, o rajském stavu počátečního *illud tempus*, kdy Nebe bylo blízko Země a mytický prapředek mohl do nebe velmi snadno vystoupit po nějaké hoře, stromu či liáně.¹³

¹¹ Srv. M. Pancritius, *Die magische Flucht, ein Nachhall uralter Jenseitsvorstellungen*, in: *Anthropos* 8, 1913, str. 854–879; 929–943); A. Aarne, *Die magische Flucht, Eine Märchenstudie*, in: *FFC*, č. 92, Helsinki 1930.

¹² Srv. G. Hatt, *Asiatic influences in American Folklore*, Kobenhavn 1949, str. 56 n.

Velice zajímavá je především jedna skutečnost: motiv „letu“ a výstupu do nebe je doložen na všech archaických kulturních úrovních – jak v obřadech a mytologiích šamanů a extatiků, tak v mytologii a folkloru ostatních členů společnosti, jež se neliší v intenzitě náboženské zkušenosti. Jinými slovy, výstup a „let“ jsou součástí společné zkušenosti prvotního lidstva. Že tato zkušenost představuje hluboký rozměr duchovního života, dokazuje pozdější vývoj symboliky výstupu. Připomeňme důležitost spojení symbolů duše-pták, „křídla duše“ atd. a obrazy, vyjadřující duchovní život jako určité „povznesení“ a mystickou zkušenost jako výstup atd. Množství dokumentů, jež má historik náboženství k dispozici, je takové, že nemůže všechny motivy a symboly postihnout. Proto se spokojíme s několika zmínkami o symbolismu ptáka.¹⁴ Je pravděpodobné, že myticko-rituální téma „pták-duše-extatický let“ vzniklo už v paleolitu; v tomto smyslu můžeme vysvětlit některé kresby v Altamire (člověk s ptačí maskou) a slavný reliéf v Lascaux (člověk s ptačí hlavou), v němž Horst Kirchner spatřoval zobrazení šamanského transu.¹⁵ Mytické představy duše-pták a pták-průvodce duší do podsvětí byly dostatečně prostudovány, takže se můžeme spokojit s prostým náznakem. Všechny tyto symboly a významy, pojednávající o duchovním životě a zejména o schopnostech inteligence, souvisí s obrazy „letu“ a „křidel“. „Let“ vyjadřuje inteligenci, pochopení tajných věcí či metafyzických pravd. „Myšlenka (*manas*) je rychlejší než ptáci,“ tvrdí *Rgvéd* (VI,9,5). „Ten, kdo chápe, má křídla,“ upřesňuje *Pañčavimšabráhmana* (IV,1,13). Vidíme, v jakém smyslu dostává archaický a příkladný obraz „letu“ nové významy, objevující se po novém uvědomění. Ještě se k postupu nabývání nových hodnot vrátíme.

Neobyčejný archaismus a všeobecné rozšíření symbolů, mýtů a legend o „létání“ jsou otázkou, přesahující historii náboženství, jež vede k filosofické antropologii. Přesto ji nemůžeme opomenout: bylo by ostatně v našem zájmu ukázat, že etnografické, historické a náboženské doklady tak, jak odhalují původní duchovní si-

¹³ Viz výše str. 57.

¹⁴ Srv. M. Eliade, *Šaman.*, str. 403 n.

¹⁵ H. Kirchner, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, in: *Anthropos*, 47, 1952, str. 244–286; srv. str. 258 n. o symbolismu ptáků.

tuaci, mohou být zajímavé pro fenomenologa i filosofa. Vezmeme-li v úvahu „let“ a jeho souběžné symboly, objeví se rázem jejich význam: všechny vyjadřují určitý zlom, jenž nastává ve světě každodenní zkušenosti. Dvojitý cíl tohoto zlomu je očividný: je to *transcendence a svoboda*, jež lze tímto „letem“ dosáhnout. Je zbytečné dodávat, že slova „transcendence“ a „svoboda“ na nejarchaičtějších kulturních úrovních nejsou doložena, ale jejich zkušenost ano, a ta má svůj význam. Dokazuje, že kořeny svobody není třeba hledat v podmínkách historických událostí, ale v hlubokých vrstvách psychiky; jinými slovy, touha po absolutní svobodě patří k základnímu stesku člověka, ať je jeho kulturní stadium a sociální organizace jakákoli. Nekonečné vytváření těchto imaginárních světů, v nichž je překračován prostor a odstraňována přitažlivost, hodně napovídá o skutečném rozměru člověka. Touha rozlomit okovy, jimiž je přikován k zemi, není výsledkem kosmického tlaku nebo ekonomické nejistoty, představuje člověka jako bytost radující se z jedinečného způsobu bytí na tomto světě. Přání zbavit se svých mezí, pocíťovaných jako pád, a znovu dosáhnout přirozenosti a svobody, touha vyjádřená symboly „letu“ patří mezi charakteristické znaky člověka.

Přitom zlom uskutečněný „letem“ znamená akt transcendence. Je důležité, že se už na nejarchaičtějších kulturních úrovních setkáváme s touhou překročit lidský úděl „směrem nahoru“ a „duchovně“ ho proměnit. Těmito mýty, obřady a legendami, o nichž jsme se zmínili, je vyjádřen stesk člověka při spatření svého těla, jež by se chovalo jako „duše“, a pokoušejícího se proměnit svou tělesnost ve stav duše.

Byl by nutný podrobný rozbor, abychom upřesnili a rozšířili těch několik poznámek. Na to zde není místo. Ale některé závěry, jak se nám zdá, se už nabízejí, a proto se je pokusíme nastínit. První je obecný a zajímá historika náboženství. Povšimli jsme si, že i tam, kde náboženský život není ovládán nebeskými bohy, existuje symbolismus výstupu do nebe a vždy vyjadřuje *transcendenci*.¹⁶ Popis náboženství jen na výlučném základě jeho specifických institucí a převládajících mytologických témat není vyčerpávající, stejně jako popis člověka na základě jeho chování na veřejnosti, aniž by-

¹⁶ Srv. M. Eliade, *Traité*, str. 103–104.

chom se zabývali jeho tajnými touhami, stesky, existenčními rozpory a světem představ a snů, jež jsou pro něj podstatnější než vyslovované názory. Kdybychom při popisu jakéhokoli náboženství vzali rovným dílem v úvahu předpokládaný symbolismus mýtů, legend a pohádek, které jsou součástí ústní tradice, ale také symbolismus doložený při stavbě domů a v různých zvycích, objevili bychom rozměr náboženské zkušenosti, jenž by byl sotva zřetelný ve veřejném kultu a v oficiálních mytologiích. Že tato skupina předpokládaných projevů víry byla „potlačena“, zastřena či prostě „zbavena“ náboženského života, je jiná otázka, u níž se nebudeme zastavovat. Ukázali jsme alespoň, proč nemůžeme poznat a popsat nějaké náboženství a nepřihlédnout k jeho nevyjádřeným náboženským obsahům, jež se projevují symboly.

Když se vrátíme k našemu problému, je důležitý jeden bod: navzdory novým a rozličným přehodnocením, jemuž byl symbolismus „letu“ a výstupu podroben v průběhu dějin, zůstává jejich strukturální vzájemnost zřetelná. Jinými slovy: ať obsah a hodnota prisuzované zkušenosti výstupu v mnoha náboženstvích, v nichž má „let“ a výstup nějakou úlohu, jsou jakékoli, přetrvávají vždycky dva základní rysy, jež jsme vyzdvihli: transcendence a svoboda, obě dosaženy průlomem dané úrovně a projevující se ontologickou změnou lidského bytí. Svrchovaní vládci už nesdílejí lidský úděl, a tak, protože jsou „svobodní“, mají pověst, že mohou létat vzduchem. Ze stejného důvodu jsou jógini, alchymisté a *arhati* schopni pohybovat se podle své vůle, létat i mizet. Stačí pozorně prozkoumat indické spisy, abychom si uvědomili nové významné postupy, způsobené nepřetržitými duchovními zkušenostmi a novými procitnutími, jež nastaly v dlouhé historii Indie. V předchozích našich knihách lze najít některé z nich:¹⁷ spokojíme se zde proto s několika údaji. Připomeňme, že „let“ je pro buddhistické *arhaty* charakteristický tak, že slovo *arahant* v sinhalském *rahatvé* znamená „zmizet, okamžitě se přemístit z jednoho místa do druhého“. V tomto případě jde samozřejmě o folklorní motiv (létající mudrc-čaroděj), který tak zasáhl lidovou představivost, že se projevil jazykovou kreací. Je však třeba také vzít v úvahu charakteristický smysl „letu“

¹⁷ Viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 340 n. a *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, str. 316 n.

arhatů, smysl nedílně spojený s jejich duchovní zkušeností, hlásající transcendenci lidského údělu. Všeobecně můžeme říci, že *arhati* – jako *džňánini* a jóginí – jsou *kámačáriní*, bytosti, jež „se pohybují podle své vůle“. A. Coomaraswamy o *kámačárinovi* říká: „Je to stav toho, kdo je ve spojení s duší a už se nepotřebuje vůbec pohybovat, aby byl kdekoli.“¹⁸ Připomíná rovněž, že běžný výraz pro „zmizet“ je *antardhánam gam-*, doslova „vejít do vnitřního stavu“. *Kálingabódhidžátaka* říká, že létání vzduchem závisí na „uvedení těla do hávu rozjímání“ (*džhána véthanéna*).¹⁹ To znamená, že na úrovni čistého metafyzického poznání je „let“ či „výstup“ tradiční šablonou, používanou k vyjádření určité prostorové současnosti, obdařené inteligencí, a netýká se fyzického přemístění.

Ještě zajímavější jsou obrazy, kde transcendence lidského údělu je popisována schopností *arhatů* proletět střechou domu. Buddhistické texty hovoří o *arhatech*, jež „létají vzduchem a prorážejí střechy paláců“,²⁰ „létají podle své vůle, prorážejí střechu domu, procházejí skrze ni a poletují vzduchem“,²¹ *arhat* Moggalána „prorazil kupoli a rozletěl se vzduchem“.²² Tento symbolismus připouští dvojí výklad: na úrovni jemné fyziologie a mystické zkušenosti jde o „extázi“ a tedy o opuštění duše *brahmarandhrou*,²³ na úrovni metafyzické jde o zrušení podmíněného světa. „Dům“ je vlastně tento vesmír; „prorazit střechu domu“ znamená, že *arhat* překročil tento svět. Ať je rozdíl, jenž odlišuje archaické mytologie a folklor „letu“ od indické transcendence tohoto světa mystickými technikami a metafyzickým poznáním jakýkoli, je rovněž pravda, že tyto různé obrazy jsou srovnatelné.

O fenomenologii levitace a vzestupné extázi „čarodějů“ a mystiků, těch, kdo o sobě tvrdí, že získali schopnost pohybovat se podle své vůle, lze napsat obsáhlou knihu. V ní by byly zhodnoceny přes-

¹⁸ A. K. Coomaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought*, London 1946, str. 184.

¹⁹ Tamt., str. 183–184.

²⁰ *Džátaka*, III, 472.

²¹ *Dhammapadatthakatha*, III, 66; A. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, in: *Indian Historical Quarterly*, 14, 1938, str. 1–56.

²² *Dhammapadatthakatha*, III, 66; A. Coomaraswamy, tamt.

²³ Toto slovo znamená „otvor“, jenž je na vrcholku lebky a má důležitou úlohu v technikách jógy a tantry; srv. též M. Eliade, *Le Yoga*, str. 245, 270.

né údaje a jemné odstíny, jež vyžaduje popis každého typu, nemluvě o jejich nespočetných variantách. Stačí se zmínit o vzestupné extázi Zarathuštry,²⁴ a *mi'rádži* Muhammada,²⁵ abychom se přesvědčili, že srovnání v historii náboženství, stejně jako všude jinde, neznamená záměnu. Bylo by zbytečné podceňovat obsahové rozdíly, jež odlišují různé obsahy „letu“, „extáze“ a „výstupu“. Bylo by však také neúčelné nerozpoznat strukturální vzájemnost vycházející ze srovnávání. V historii náboženství stejně jako v ostatních duchovních oborech umožňuje poznání struktury pochopení těchto významů. Jen když objevíme strukturu symbolismu „letu“ v jeho celku, v celé šíři pochopíme jeho hlavní význam; tato cesta pak vede k pochopení každého případu zvlášť. Je důležité si uvědomit, že navzdory značným rozdílům a historickým a náboženským souvislostem vyjadřuje symbolismus „letu“ vždycky na všech kulturních úrovních zrušení lidského údělu, transcendenci a svobodu.

Sedm Buddhových kroků

Prozkoumejme teď druhou skupinu obrazů a symbolů, jež souvisí se symbolismem letu: výstup do nebe prostřednictvím schodů. Především je zde buddhistický text, jenž nám ukazuje, v jaké míře jsou tradiční obrazy schopné metafyzického přehodnocení.

„Sotva se Bódhisattva narodil, položil chodidla na zem, otočil se k severu a chráněn bílým slunečníkem učinil sedm kroků. Pozorně se kolem sebe porozhlédl a hlasem býka pravil: „jsem na nejvyšším místě tohoto světa; jsem na tomto světě nejlepší; jsem prvorozený tohoto světa; toto je mé poslední zrození; už se nenarodím““ (*Madždžhimanikája*, III, 123). Tento mytický rys Buddhova zrození se v určitých obměnách opakuje v pozdější literatuře Nikája-ágamů, Vinajů a v Buddhových životopisech. Etienne Lamottová v dlouhém komentáři k překladu *Mahápradžňápáramitášástry* od Nágárdžuny shromáždila nejdůležitější texty: Buddha učinil sedm kroků v jednom směru, a to buď k severu, nebo do čtyř, šesti či deseti světových stran; učinil je po zemi, spočívající v poloze lotosu

²⁴ O „šamanské“ podobě Zarathuštry viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 330 n.; G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, II, in: *Numen*, 2, 1955, str. 66 n.

²⁵ Viz G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, str. 96.

nebo ve výšce čtyř palců.²⁶ Častý výskyt prvního motivu – sedm kroků učiněných na jednu světovou stranu, sever – svědčí o tom, že ostatní varianty (na čtyři, šest či deset světových stran) jsou pozdější a snad se spojují s tímto mytickým námětem do složitějšího symbolismu.

Ponecháme prozatím stranou rozbor různých způsobů, jimiž Buddha dosáhl severu (s chodidly na zemi, v poloze lotosu, když se vznášel), abychom se zabývali hlavním symbolismem sedmi kroků. Když Paul Mus studoval toto mytické téma, velice dobře ukázal jeho kosmologickou podobu a metafyzický význam.²⁷ Těmito sedmi kroky se Buddha dostává na vrchol vesmíru. Výraz „jsem na nejvyšším místě tohoto světa“ (*aggó' asmi lókassa*) neznamena nic jiného než *prostorovou transcendedci* Buddhy. Dospěl na „vrchol světa“ (*lókkaggé*) po sedmi kosmických stupních, jež odpovídají, jak víme, sedmi planetárním úrovním nebe. Přitom známý monument pod názvem *prásáda se sedmi stupni* symbolizuje svět vrcholící v kosmickém severu: z jeho vrcholu se lze dotknout nejvyššího Buddhova nebe.²⁸

Mýtus o jeho zrození jasně ukazuje, že Buddha, sotva se narodil, překročil tento vesmír a zrušil čas a prostor (stal se „nejvyšším“ a „nejstarším“ na tomto světě). Symbolika této transcendence je dobře osvětlena různými způsoby, jimiž Buddha učinil těchto sedm kroků. Nedotýká se země, pod jeho chodidly vyrůstají lotosové květy, nebo kráčí „na plocho“ – neznečišťuje se přímým kontaktem s tímto světem. Když se Burnouf zabýval symbolismem nohou položených přímo na zem, připomněl buddhistický text, k němuž se P. Mus vrátil a komentoval ho: „Tam, kam kráčí vůdce světa, se objevují nížiny a horstva se zarovávají,“²⁹ atd. Pod Buddhovými chodidly se země stává „rovinou“, což znamená, že

²⁶ E. Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse, de Nágárajuna*, I, Louvain 1944, str. 6 n. O zobrazení *sapta padáni* (sedmi kroků) viz A. Foucher, *L' Art gréco-bouddhique du Gandhára*, Paris 1905–1922, obr. 154–155; srv. též M. Eliade, *Images et Symboles*, str. 98 n.

²⁷ P. Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme*, I, Hanoï 1935, str. 475–476; též *La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Melun 1939.

²⁸ Srv. tamt., str. 95 n., 320 n.

²⁹ Tamt., str. 484.

objem je omezen a třetí rozměr odstraněn, obrazný výraz prostorové transcendence.

Metafyzický výklad symbolismu prostorové transcendence se pohybuje mezi krajními hodnotami buddhistického hloubání. Tento symbolismus však není očividně buddhistický. Transcendence tohoto světa výstupem do nebe byla známa už v předbuddhistické době. „Oběť je bárkou plující do nebe,“ říká *Šatapathabráhmana* (IV,2,5,10). Mechanismem tohoto obřadu je *dúróhana*, „obtížný výstup“. Obětník stoupá po stupních (*ákramana*) obětního kůlu a dospívá na jeho vrchol. Roztahuje ruce (jako pták křídla!) a volá: „Dospěl jsem do nebe, k bohům; stal jsem se nesmrtelným!“ *Taittiríjasamhitá* (I,7,9). „Obětník se popravdě stává žebříkem a mostem k dosažení božského světa.“ (tamt. VI,6,4,2).³⁰ V těchto případech jde vlastně o víru v magicko-náboženskou účinnost védské oběti; ale nejde ještě o „překonání“ tohoto vesmíru, o němž vypráví Buddhovo zrození. Je přesto důležité povšimnout si podobnosti mezi Buddhovými kroky a „stupni“ obětního kůlu, po nichž obětník vystupuje na vrchol. V obou případech lze výsledky srovnat: jde o dosažení kulminačního vrcholu tohoto vesmíru, jímž je kosmický sever či „střed světa“.

Buddhova cesta sedmi nebeskými světy, aby dosáhl „nejvyššího bodu“, tj. jeho výstup sedmi kosmickými úrovněmi odpovídajícími planetárním rovinám nebe, je téma společné celé Indii, Střední Asii a starověkému Blízkému východu. Studovali jsme tuto víru a obřady v knize *Šamanismus*,³¹ na níž si vás zde dovoluji odkázat. Povšimněme si, že „sedm Buddhových kroků“ se shoduje s výstupem sibiřského šamana do nebe po zářezech na obřadní bříze (sedm, devět nebo dvanáct zářezů symbolizuje odpovídající počet úrovní nebe) nebo s žebříkem se sedmi příčkami, po nichž vystupuje zasvěcenec v Mithrových mystériích. Všechny tyto obřady a mýty mají společnou strukturu: vesmír je chápán jako sedm překrývajících se úrovní (sedm planetárních rovin nebe); vrcholem je kosmický sever, Polárka či empyreum, shodné výrazy pro symbolismus „středu světa“; jde o výstup do nejvyššího nebe, tj. transcendenci tohoto světa (chrám, královský palác, ale také obětní strom blízký kosmickému stromu,

³⁰ Srv. M. Eliade, *Images et Symboles*, str. 57 či *Šaman.*, str. 334 n.

³¹ *Šaman.*, str. 226 n., 400 n., atd.

obětní kůl přirovnávaný k *axis mundi*, atd.), protože ve „středu“ nastává zlom úrovní a tedy přechod ze Země do Nebe.³²

Abychom se vrátili k Buddhovu zrození, je jasné, že jde o nový výklad archaického symbolismu transcendence. Hlavní rozdíl mezi sedmi Buddhovými kroky a bráhmanským, sibiřským či mithriacickým obřadem spočívá v náboženském zaměření a na odlišných metafyzických předpokladech. Mýtus o zrození ukazuje Buddhovo překonání tohoto strastiplného a znesvěceného světa. Bráhmanské či sibiřské obřady usilují o výstup do nebe, aby člověk měl podíl na světě bohů, aby po smrti měl zajištěné skvělé postavení či získal požehnání nejvyššího boha. V Mithrových mystériích symbolicky vykonává tento průchod sedmi úrovněmi nebe zasvěcenec, aby se „očistil“ od působení jejich ochranných planet a povznesl se až do empyrea. Struktura těchto „motivů“ je však totožná: *překonat tento svět skrze sedm úrovní nebe a dosáhnout kosmického vrcholu, pólu.*

Jak si v indické kosmologii povšiml Paul Mus, místo, z něhož vyšlo stvoření, je tímto vrcholem: „Z něj v postupných etapách vyšlo stvoření.“ Tento pól je nejen osou kosmických pohybů, ale také „nejstarším“ místem, protože právě odtud povstala existence tohoto světa. Proto Buddha říká: „*Jsem na špici tohoto světa. [...] Jsem prvorozený.*“ Když Buddha dosahuje kosmického vrcholu, *stává se současníkem počátku světa.* Odstranil čas a stvoření a ocitá se v bezčasí, jež předcházelo kosmogonii. Jde tedy o „návrat zpět“, splynutí s prvotním stavem, „čistým“ a nezničitelným, protože ještě není spoután časem. „Vrátit se zpět“, dospět k „nejstaršímu“ bodu tohoto světa znamená odstranit trvání, zánik díla času. Když Buddha tvrdí, že „je prvorozený tohoto světa“, potvrzuje svou transcendenci vůči času, ale také překonání prostoru, protože dospěl na „špici tohoto světa“. Oba obrazy vyjadřují naprosté překonání tohoto světa a vstup do „absolutního a paradoxního stavu“ mimo čas a prostor.

Povšimněme si, že indická kosmologie není jediná, jež klade počátek stvoření do tohoto vrcholu. Podle některých semitských tradic byl tento svět započat v pupku (obraz středu) a stejné představy se objevují také jinde ve světě.³³ „Střed světa“ je nevyhnutelně

³² Srv. M. Eliade, *Images et Symboles*, str. 52 n.

³³ Srv. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 36 n.; a *Traité*, str. 323 n.

„nejstarším“ místem tohoto vesmíru. Je třeba si uvědomit, že ze zorného úhlu symbolů, jež nás zajímají, znamená „stáří“ okamžik, z něhož se začal tento svět vyvíjet, tedy dobu, kdy vznikl čas; jinými slovy, „stáří“ je výrazem prvopočátku, „prvního“ času. Buddhovo „prvorozenectví“ (*džjéštha*) je způsob, jak říct, že tam byl už před zrozením tohoto světa, že spatřil jeho zrod i vynoření času.

Přitom víme, že se rituální výstupy do nebe konaly vždycky v nějakém „středu“. Šamanský strom je ve „středu světa“, protože je přirovnáván ke „kosmickému stromu“, a indický obětní kůl (*júpa*) je vlastně *axis mundi*. Podobný symbolismus je ale také doložen ve stavbě chrámů a lidských obydlí. Proto každé posvátné místo, palác, královské sídlo a v širším smyslu jakýkoli dům jsou symbolicky situovány do „středu světa“; z toho vyplývá, že v každé takové stavbě je možný zlom úrovně; že je možná transcendence prostorová (výstup do nebe) i časová (návrat do prvotního okamžiku, v němž ještě tento svět nevznikl). Není to asi překvapující, protože víme, že jakékoli lidské obydlí je *imago mundi* a že každá stavba nového domu je opakováním kosmogonie. Tyto nedílně spojené a doplňující se symboly mají ze svých hledisek stejný význam; člověk má možnost překonat tento svět: prostorově, když jde „vzhůru“, a časově, když kráčí „zpět“, „pozpátku“. Jeho překonáním splývá s prvotním stavem: s úplností počátku světa, s dokonalostí „prvního okamžiku“, kdy nic nebylo „poskvřněno“, kdy nic nebylo „opotrebováno“, protože se svět sotva zrodil.

Zbožný člověk se nespočetnými prostředky a z různých hledisek vždycky snažil o obnovu a periodické splynutí s „dokonalostí počátku“; tj. opět najít první zdroj života, kdy život i stvoření byly ještě *posvátné*, protože právě povstaly z rukou stvořitele.

Dúróhana a „bdělé snění“

Víme, že let a výstup po stupních jsou ve snech častá témata. Stává se dokonce, že jedno z nich ve snech a představivosti převažuje. Tím se vracíme k případu, jenž jsme komentovali při jiné příležitosti.³⁴ Julien Green si 4. dubna 1933 do svého *Deníku* poznamenal: „Ve všech mých knihách se strach či ještě něco silnějšího nevysvět-

³⁴ Viz M. Eliade, *Images et Symboles*, str. 64 n.

litelně spojuje se schodištěm. Včera jsem si to uvědomil, když jsem procházel romány, jež jsem napsal. [...] Ptal jsem se sám sebe, jak jsem se mohl tak často opakovat a neuvědomit si to. Jako dítěti se mi zdálo, že mě po schodišti někdo pronásleduje. Moje matka měla v mládí stejný pocit strachu; možná mi z toho něco zůstalo...“

Po tom, co jsme řekli o „sedmi Buddhových krocích“, pochopíme, proč Julien Green ve svých knihách spojoval schodiště se „strachem či ještě něčím silnějším“. Schodiště je symbolem cesty z jednoho způsobu bytí do druhého v pravém slova smyslu. Ontologická změna nastává jenom obřadem přechodu; v tradičních společnostech má zrození, zasvěcení, sexualita, sňatek i smrt stejný význam jako obřady přechodu. Změna nastává zlomem – a ten vyvolává ambivalentní pocity strachu i radosti, přitažlivosti i odporu. Z tohoto důvodu nesymbolizuje schodiště, jak jsme viděli, jen přístup k posvátnu, zlom úrovně v pravém slova smyslu, ale také smrt. V mnoha tradicích duše mrtvého vystupuje po stezce na nějakou horu nebo šplhá po nějakém stromě. Sloveso „zemřít“ v asyrštině znamená „zachytit se hory“; v egyptštině je „zachytit se“ eufemismem pro „zemřít“.³⁵ V Greenově díle, jak si sám s údivem uvědomil, se všechny dramatické události – smrt, zločiny, vyznání lásky, objevení přízraků – odehrávají na schodišti. Jinými slovy, jeho představitivost se sama vždycky vracela ke stejnému příkladnému obrazu schodiště, když některá jeho postava čelila nějaké rozhodující zkušenosti, po níž se stala „někým jiným“.

Freud vysvětloval výstup po schodišti jako zamaskovaný projev sexuální touhy; tento jednostranný a trochu zjednodušující výklad další psychologové poopravili a doplnili.³⁶ Ale i čistě sexuální význam odhalený Freudem neodporuje symbolice schodiště, protože i sexuální akt představuje „obřad přechodu“. Dojít k závěru, že pacient, který ve svých snech stoupá po stupních schodiště, tímto způsobem uspokojuje sexuální touhu potlačenou do nevědomí, je způsob, jak říci, že se v nejhlubším nitru své bytosti snaží zbavit nějaké „zkamenělé“ situace, nějakého negativního a neřešitelného stavu. Dotyčný sen – s Freudovým čistě sexuálním významem – v případě

³⁵ Viz M. Eliade, *Images et Symboles*, str. 62.

³⁶ Srv. např. R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, Paris 1945, str. 294 n.

psychické krize naznačuje, že tato nerovnováha by mohla být vyřešena vytouženým sexuální aktem, tj. hlubokou změnou pacientova stavu, jež je srovnatelná se změnou chování, dokonce i způsobu bytí. Jinými slovy, Freudův výklad obrazu schodiště jako šifra nevědomé sexuální touhy se dokonale přiřazuje k nespočetným významům „průchodu“, znázorněným schodištěm během obřadů a v mýtech.

Je třeba ještě zjistit, zda zjednodušená metoda Freudovy psychoanalýzy dává za pravdu poslání tohoto symbolu. Tato otázka je natolik složitá, že se jí nemůžeme zabývat na několika stránkách věnovaných symbolům letu a výstupu. Připomeňme alespoň, že R. Desoille úspěšně používá techniku „bdělého snění“, jíž dosáhl vyléčení i tam, kde psychoanalýza nepřinesla výrazné zlepšení. Typem „bdělého snění“, jež Desoille po svých pacientech nejčastěji žádá, je právě výstup po schodišti či stoupání na nějakou horu. Jinými slovy, pacienti dosahují psychického uzdravení, když aktivní představivostí znovu ožívují určité symboly, jež ve své vlastní struktuře obsahují obraz „průchodu“ a „ontologické změny“. Na odkazové úrovni, kde je nachází historik náboženství, vyjadřují tyto symboly *situace*, za něž člověk přebírá odpovědnost, a *skutečnosti*, jimž čelí, ale které jsou vždycky posvátné, protože *posvátno* na archaických kulturních úrovních je *skutečnost* par excellence. Mohli bychom říci, že jednoduché opakování některých náboženských symbolů (přesněji: často doložených v mnoha náboženstvích) aktivní představivostí se projevuje psychickým zlepšením a koneckonců vede k vyléčení. Jinými slovy, psychagogie „bdělého snění“, týkající se výstupu, by byla přenesením duchovní techniky na oblast nevědomé psychické činnosti.

Ještě zřetelněji to vyplyne, když prozradíme, že Desoille svým pacientům navrhuje nejen představu výstupu po schodišti či na horu, ale také, aby „létali“.³⁷ Právem Gaston Bachelard definoval tuto techniku bdělého snění jako formu „obrazotvornosti pohybu“.³⁸ „*Pozdvižení* duše jde ruku v ruce s jejím klidem a pohodou. Tím se vytváří dynamická jednota“.³⁹ Ve folkloru, historii náboženství a mystice byly vyzdviženy vznešenější významy letu a výstu-

³⁷ Viz cit. d., str. 29 n., 36 n., 146 n., atd.

³⁸ G. Bachelard, *L'Air et les songes*, Paris 1943, str. 129.

³⁹ Tamt., str. 139.

pu. Mohli jsme konstatovat, že šlo vždycky o obraz transcendence a svobody. Chceme-li se vyhnout zjednodušujícímu kauzalizmu navrženému touto omezenou metodou, musíme se zastavit u tohoto závěru: na různých, ale nedílně spojených úrovních snu, aktivní představivosti, mytologické a folklorní tvorby, obřadů a metafyzického hloubání, ale i na úrovni extatické zkušenosti znamená symbolismus výstupu vždycky rozbití „zkamenělého“, „ucpaného“ stavu, zlom úrovně, jenž umožňuje přechod k jinému způsobu bytí, koneckonců ke svobodě „pohybu“, tj. ke změně situace, k odstranění podmíněnosti. Povšimneme si, že v nespočetných souvislostech, snových, extatických, rituálních, mytologických atd., znovu nacházíme doplňující, ale strukturálně společné významy, jež se dají přiřadit k jedné *předloze*. Ještě lépe: podaří se nám rozluštit vše, co nám taková *předloha* předkládá jako skryté poselství jen tehdy, když jsme postupně a v její vlastní vztahové rovině „dešifrovali“ její zvláštní významy, a dáme si práci, abychom je všechny spojili v jeden celek. Každý symbolismus totiž „vytváří systém“ a můžeme ho skutečně pochopit, jen když prozkoumáme všechna jeho zvláštní použití.

Můžeme jen konstatovat, že symbolismus výstupu odhaluje nejhlubší smysl, je-li dešifrován z hlediska „nejčistší“ činnosti duše. Lze říci, že vydává své „pravé poselství“ na úrovni metafyziky a mystiky. Mohli bychom rovněž říci, že prostřednictvím hodnot, projevených výstupem v životě duše (povznesení duše k bohu, mystická extáze atd.), se nám ostatní významy, využívané obřady, mýty, sny, psychagogií, stávají úplně srozumitelnými a odhalují svá skrytá poslání. Stoupat ve snu nebo během bdělého snění po schodišti či na horu se v hlubších vrstvách psychiky projevuje prožitkem „obnovy“ (vyřešením krize, psychickou rovnováhou). Jak jsme viděli, metafyzika mahájány vysvětluje Buddhův výstup jako cestu do středu světa, a tedy jako dvojí transcendenci prostoru a času. V mnoha tradicích začíná stvoření světa ve *středovém* bodě (pupku), z něhož se paprskovitě šíří do čtyř hlavních světových stran; dostat se k tomuto *středu světa* předpokládá, že jsme dospěli k „výchozímu bodu“ tohoto vesmíru, k „počátku času“ a definitivně zrušili čas. Jinými slovy, lépe rozumíme obnovujícímu účinku na hluboké vrstvy psychiky představováním letu a výstupu, *protože víme*, že tento výstup – na úrovni obřadu, extáze a metafyziky – je schopen mimo jiné zrušit prostor a čas a „promítnout“ člověka do

mytického okamžiku stvoření tohoto světa; tedy jaksi ho „znovu-zrodit“ a učinit ho současníkem vzniku světa.⁴⁰ Tato „obnova“, jež se uskutečňuje v hlubinách psychiky, nalézá zkrátka své nejúplnější vysvětlení, když poznáváme, že obrazy a symboly, které ji vyvolaly, vyjadřují – v náboženství a mystice – zrušení času.

Tato otázka není tak jednoduchá, jak se zdá. Představitelé hlubinné psychologie shodně prohlašují, že dynamické síly nevědomí nejsou řízeny kategoriemi času a prostoru, jak je tomu u vědomé zkušenosti. Jung dokonce výslovně tvrdí, že „zkušenost věčnosti“ máme prostřednictvím bezčasové povahy kolektivního nevědomí, když se dotýkáme jeho obsahů, a že se úplná regenerace psychického života projevuje právě novou aktivací jeho obsahů. To je určitě pravda. Přesto jedna obtíž zůstává: mezi těmito funkcemi nebo poselstvími, předávanými určitými symboly nejhlubším úrovním psychiky, a významy, které odhalují „nejjemnější“ činnosti ducha, existuje kontinuita. Ta je přinejmenším nečekaná: psychologové mezi hodnotami nevědomí a vědomí totiž obecně konstatují rozpor a konflikt a filosofové staví proti sobě ducha a život neboli živou hmotu.

Existuje samozřejmě ještě materialistická hypotéza omezující se na „prvotní formu“, ať už je stanovisko, do něhož je situován její objev, jakékoli. Hledat „počátek“ chování, způsobu bytí, kategorie ducha atd. v nějakém předcházejícím, takříkajíc zárodečném stavu, je velké pokušení. Víme, jaké kauzální výklady navrhovali materialisté, aby zjednodušili činnost ducha a jeho výtvořiny nějakým instinktem, žlázou či dětským traumatem. Jejich „výklady“ složitých skutečností, zjednodušených na výchozí „počátek“, jsou v určitém ohledu poučné, ale žádným vysvětlením vlastně nejsou: jen konstatují, že všechno stvořené má nějaký počátek v čase, o čemž nikdo nepochybuje. Ale je jasné, že embryonálním stavem nelze vysvětlovat způsob bytí dospělého člověka: zárodek má význam pouze do té míry, je-li mu podřízen a ve vztahu k němu. Zárodek člověka „neobjasňuje“, protože jeho charakteristický způsob bytí na tomto světě se zakládá právě na tom, že člověk už neprožívá blaženost embryonální existence. Psychoanalytikové hovoří o psychických návratech do embryonálního stadia, ale jde o interpolaci. Tyto „ná-

⁴⁰ Viz výše str. 33 n.

vraty“ jsou samozřejmě vždycky možné, ale neznamenaají nic jiného než tvrzení následujícího typu: živá hmota se – po smrti – vrací do stadia jednoduché hmoty, nebo: socha je schopna se navrátit do svého výchozího přírodního stavu, rozbijeme-li ji na kousky. Jde o něco jiného: kdy lze u nějaké struktury či způsobu bytí zjistit, že jsou vytvořeny? Žádnou mystifikací nelze přejít, co předchází ustavujícímu aktu. Je zbytečné se domnívat, že tuto demystifikaci použijeme například k prokázání toho, že určitá hodnota ducha má nějakou „prehistorii“, někdy obtížně pochopitelnou; příklad: slon byl nejprve embryo.

Abychom se vrátili k našemu tématu. Bylo by zbytečně vysvětlovat poslání symbolů jejich „zárodečnou“ fázi. Konečný smysl některých symbolů se naopak objevuje až jejich „dospělostí“, tj. zkoumáním jejich funkce během komplikované činnosti ducha. Otázka vztahu hmoty či živé hmoty a ducha stále přetrvává; a to koneckonců vede k filosofii.

Není bezvýznamné připomenout, že tento paradoxní vztah od počátku znepokojoval indické filosofické myšlení. Na Západě známe dobře příkladná řešení, především védanty; ty hmotě odpírají jakoukoli ontologickou podstatu a tvrdí, že je „iluzorní“ (*májou*). Méně je však známé řešení nabízené sánkhjou a jógou, jímž by se jednou mohl někdo pokusit vysvětlit Jungovo pojetí kolektivního nevědomí. Sánkhja předpokládá dva principy: prahmotu (*prakrti*) a ducha (*purušu*); *puruša* má vždycky individuální formu; sánkhja a jóga odmítají védátskou totožnost individuální duše (*átman*) s univerzální duší (*brahma*). Třebaže mezi přírodou a duchem nemůže existovat skutečné propojení, třebaže *prakrti* je svým způsobem bytí „nevědomá“, „slepá“ a alespoň zdánlivě spoutává člověka všemožnými iluzemi o životě a stále ho nutí trpět, ve skutečnosti pracuje na osvobození ducha (*puruši*). *Prakrti*, neschopna „chápat“, se snaží, aby duše „pochopila“; ona, jež je definitivně odsouzena k podmíněnému bytí, pomáhá duchu osvobodit, tj. stát se nepodmíněnou.⁴¹ (Víme, že také pro Aristotela dává hmota, která je sama o sobě nepochopitelná, najevo nějaký „cíl“: sloužit formě.) Jasným vyjádřením paradoxního spojení „nevědomí“ v pravém slova smyslu, hmoty, s čistým „vědomím“, duchem, se v Indii zabývá

⁴¹ Srv. M. Eliade, *Le Yoga*, str. 44 n.

obsáhlá literatura. *Puruša* je svým způsobem bytí bezčasový, svobodný, bez vývoje. A jedním z nejneočekávanějších výsledků tohoto filosofického úsilí bylo konstatování, že „nevědomí“ (*prakrti*), podněcováno jakýmsi „teleologickým instinktem“, *napodobuje chování ducha*; že se chová, jako by svou činností *předem vyjadřovalo* způsob bytí ducha.

Bylo by poučné prozkoumat symbolismus výstupu z tohoto indického hlediska: v činnosti nevědomí (*prakrti*) ve skutečnosti lze zjistit určité „záměry“, jež předávají své konečné poselství až na úroveň čistého vědomí (*puruši*). Obrazy „letu“ a „výstupu“, tak časté ve snech a představivosti, se stávají úplně srozumitelnými až na úrovni mystiky a metafyziky, kde zřetelně vyjadřují představy *svobody* a *transcendence*. Na všech ostatních, „nižších“ úrovních psychického života tyto obrazy výsledně znamenají vždycky postupy významově blízké „osvobození“ a „transcendenci“.

1946, 1955

MOC A POSVÁTNOST V HISTORII NÁBOŽENSTVÍ

Hierofanie

Když v roce 1917 vydal profesor marburské univerzity Rudolf Otto knihu *Das Heilige*, nikdo netušil, že veřejnosti nabízí bestseller, jenž bude mít světový ohlas.¹ V Německu vyšlo už dvacet vydání a tato útlá knížečka byla přeložena do deseti jazyků. Jak vysvětlit její neslýchaný úspěch?

Bylo to bezpochyby novým přístupem a originalitou zvoleného autorova hlediska. Otto nestudoval představy o Bohu a o náboženství, ale pečlivě analyzoval možné způsoby náboženského prožitku. Protože byl nadaný a bystrý psycholog s průpravou teologa a historika náboženství, podařilo se mu vystihnout obsah a charakteristické rysy této zkušenosti. Ponechal stranou rozumové a abstraktní úvahy o náboženství a soustředil se na její iracionální stránku. Otto – někde to výslovně přiznává – totiž četl Luthera a pochopil, co pro věřícího znamená „živý Bůh“: nebyl to Bůh filosofů, například Bůh Erasmův; nebyla to představa, abstraktní pojem, pouhý morální jinotaj. Byla to naopak strašlivá *moc* projevující se „hněvem“, božskou hrůzou. Ve své knize *Das Heilige* se snaží vystihnout rysy tohoto strašlivého a iracionálního zážitku. Objevuje pocit hrůzy z posvátna před *mysterium tremendum*, před *majestas*, jež vyzařuje drtivou nadřazenost moci; objevuje zbožný strach před *mysterium fascinans*, z něhož se rozlévá dokonalá plnost života. Označuje tyto zkušenosti jako *numinózní*, protože jsou vyvolány zjevením jedné stránky Boží moci: toto numinózní se vyznačuje něčím „zcela jiným“ (*ganz andere*), něčím zcela a úplně

¹ R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917; též *Aufsätze, das Numinöse betreffend*, Gotha 1923.

odlišným: nepodobá se ničemu lidskému či kosmickému; podle něj cítí člověk svou bezvýznamnost, pocit, že „je pouze tvorem“, podle slov Abrahama obracejícího se k Hospodinovi je jen „prach a popel“ (Gn 18,27).

Jeho bystré analýzy nás přivedou k jednomu postřehu: posvátno se vždycky projevuje jako moc zcela odlišná od přírodních sil. Je pravda, že jazyk tohoto *tremendum*, *majestas* či *mysterium fascinans* používá prosté výrazy běžného duchovního života člověka. Tyto pojmy zároveň naznačují, že člověk není schopen toto *ganz andere* vyjádřit: jazyk dává všemu, co překračuje přirozenou lidskou zkušenost, výrazy přejaté z každodenního života.

Posvátno se také projevuje jako síla, jako moc. K označení činnosti projevu posvátna jsme navrhli výraz *hierofanie*. Toto slovo je vhodné, protože nepotřebuje doplňující upřesnění: nevyjadřuje nic jiného než to, co říká jeho etymologický obsah, a to, že je nám něco posvátného odhalováno. Mohli bychom říci, že historie náboženství – od nejprvotnějšího po nejvyspělejší – je utvářena obrovským množstvím hierofanií, projevů posvátných skutečností. Mezi nejelementárnější hierofanií – například projevem posvátna v nějakém předmětu, kameni či stromu a nejvyšší hierofanií, vtělením Boha v Ježíši Kristu, se neobjevuje přerušování souvislosti. Zde jsme svědky stejného tajuplného aktu: projevu něčeho „zcela jiného“ – skutečnosti, jež do našeho světa nepatří – předmětů, které jsou nedílnou součástí našeho „přirozeného“, „světského“ světa.

Před mnoha projevy posvátna pociťuje moderní Západan určitý neklid: je pro něj obtížné přijmout, že mohou někteří lidé vnímat jako projev posvátna nějaký kámen nebo strom. Je však třeba si uvědomit, že nejde o uctívání *kamene* či *stromu*; posvátný kámen a posvátný strom nejsou uctívány jako kámen, jako strom, ale právě proto, že jsou *hierofaniemi*, proto, že „ukazují“ něco, co není kamenem ani stromem (*ganz andere*), ale *posvátnem*.

Formy a způsoby projevu posvátna se mění od národa k národu, od civilizace k civilizaci. Zbývá ale paradoxní, nepochopitelná skutečnost: tím, že se *posvátno* projevuje, se *omezuje*, přestává být *absolutní*. To je velice důležité pro pochopení zvláštního rysu náboženské zkušenosti; připustíme-li, že všechny projevy posvátna jsou rovnocenné, že nejjednodušší hierofanie a nejstrašnější theofanie mají stejnou strukturu a vyjadřují se stejnou dialektikou posvátna, pochopíme, že v náboženském životě lidstva není patrná pod-

statná změna. Prozkoumejme blíže jeden příklad: hierofanii, jež nastala v kameni, a nejvyšší theofanii, vtělení Boha. Největším mystériem je *sama skutečnost, že se posvátno projevuje*; jak jsme viděli výše, posvátno se svým projevem *omezuje* a „přijímá historický úděl“. Chápeme, jak daleko jde toto omezování jeho manifestací v kameni. Ale zapomínáme, že Bůh svým vtělením do Ježíše Krista souhlasil s tímto omezením a se vstupem do dějin. Opakujeme, že právě to je největším mystériem, *mysterium tremendum*: posvátno toto omezení přijímá. Ježíš Kristus hovořil aramejsky: nemluvil čínsky ani sanskrtem. Přijal omezení života a historie. Ačkoli byl stále Bohem, nebyl už všemocným – stejně jako na každé jiné úrovni se posvátno svou manifestací v kameni či stromu zřiká být celkem, vším a omezuje se. Mezi nespočetnými hierofaniemi samozřejmě existuje mnoho rozdílů; je si však třeba uvědomit, že jejich struktura a dialektika jsou vždycky stejné.

Mana a kratofanie

Zjistili jsme strukturální vzájemnost mezi projevy posvátna, prozkoumejme blíže jejich *moc* a dynamiku. Každá hierofanie je kratofanií, *projevem síly*. To je tak překvapující, že se někteří lidé snažili najít původ náboženství v představě neosobní a obecné síly pojmenované podle melanéskeho slova *mana*.² Předpokládané ztotožnění nejstaršího náboženského zážitku ve zkušenosti *many* bylo trochu uspěchaným a špatně vědecky odůvodněným zevšeobecněním. Vzhledem k tomu, že pojetí *many* je v historii náboženství poměrně důležité, a protože se někteří lidé, alespoň v určitých kruzích, stále domnívají, že *mana* skrývá nejčistší a nejpůvodnější lidskou zkušenost posvátna, musíme se u této otázky na chvíli zastavit.

Připomeňme, co *mana* je. Na konci 19. století si anglický misiónář Codrington všiml, že Melanésané hovoří o nějaké síle či vlivu, jež nejsou hmotné povahy. Tato síla, napsal Codrington, „je v určitém smyslu nadpřirozená, ale projevuje se fyzicky nebo jakoukoli silou nebo schopností ovládanou člověkem. *Mana* není soustředěna do nějakého určitého předmětu, téměř každý předmět je však scho-

² O této otázce viz M. Eliade, *Traité*, str. 30 n.

pen ji vydávat. Ale duchové, ať už duše mrtvých či nadpřirozené bytosti, ji mají a mohou ji předávat.³ Podle Codringtonových informátorů velkolepé kosmické stvoření umožnila jen *mana* nějakého božstva; disponuje jí také náčelník kmene, a Angličané zotročili Maory, protože jejich *mana* byla silnější; bohoslužba křesťanského misionáře disponuje vyšší *manou* než domorodé obřady. Loď je rychlá, když má k dispozici *manu*; také rybářská síť, do níž se chytají ryby, nebo šípy, jež jsou smrtelné.⁴ Zkrátka, všechno, co *existuje* v pravém slova smyslu, disponuje *manou*; jinými slovy: všechno, co člověk považuje za účinné, tvořivé, dokonalé.

Vědci kladli důraz na to, že se *mana* může projevovat v jakémkoli předmětu či jakoukoli činnosti, předpokládali, že jde o neosobní sílu prostupující celý vesmír. Tato hypotéza byla podpořena objevem podobných pojmů také v jiných „primitivních“ kulturách. Povšimli si, že *orenda* Irokézů, *oki* Huronů, *megbe* afrických Pygmejů atd. představují celkem vzato stejnou posvátnou sílu jako melanéské slovo *mana*.⁵ Někteří teoretikové z toho usoudili, že víra v *manu* se objevuje před jakoukoli náboženskou formou a vysvětluje předanimistické údobí náboženství. Víme, že animismus předpokládá víru v existenci *duše* – duše mrtvých, duchy, démony –, která se projevuje různými aspekty. Připomínáme, že Taylor ztotožňoval animismus s prvotním údobím náboženství: podle něj je nejstarší náboženskou vírou ta, jež tvrdí, že tento vesmír je *oživen*, obydlen a dynamizován nekonečným počtem duší. Badatelé ale objevili existenci *neosobní síly*, *many*, projevující se všude ve vesmíru. Z tohoto předpokladu usoudili, že prvním údobím náboženství byl předanimismus.

Nechceme zde diskutovat o počátku náboženství, ani rozhodovat o tom, jaká byla nejstarší náboženská víra lidstva. Musíme ale upřesnit, že teorie založené na prvopočátečním a univerzálním charakteru *many* byly vyvráceny pozdějšími výzkumy. Na konci minulého století – když Codrington objevil pro vědecký svět pojetí *many* – měli badatelé možnost si uvědomit, že tato tajuplná síla

³ R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford 1891, str. 118 n.

⁴ Tamt., str. 120.

⁵ Srv. M. Eliade, *Traité*, str. 31 n.; H. Webster, *Magic. A Sociological Study*, Stanford 1948, str. 3 n.

není neosobní silou. Přesněji: mohli si uvědomit, že pro Melanésany, ale i pro další archaické kultury, nemá pojem neosobní a osobní naprosto žádný význam.

„Osobní“ a „neosobní“

Prozkoumejme tyto pojmy podrobněji: Codrington řekl: „Když pozorujeme, že nějaký kámen vyzařuje výjimečnou sílu, je to proto, že se s ním spojil nějaký duch. Kost mrtvého ‚má‘ *manu*, protože v ní přebývá duše mrtvého; každý jedinec může mít úzký vztah s nějakým duchem (*spirit*) nebo duší mrtvého (*ghost*), jež vlastní *manu* sami o sobě a mohou ji používat podle své vůle.“⁶ To znamená, že předměty a lidé „mají“ *manu*, protože *ji přijali* od některých vyšších bytostí; jinými slovy, protože jsou mysticky spojeni s posvátmem, a to v takové míře, jak silné je jejich propojení. Codrington upřesňuje: „Tato síla, ač neosobní sama o sobě, se vždycky váže k nějaké osobě, která ji usměrňuje... Žádný člověk tuto sílu nemá sám o sobě: všechno, co dělá, uskutečňuje pomocí osobních bytostí, duchů přírody nebo prapředků.“⁷ Z Codringtonových citací vidíme, že *manu* nepovažoval za osobní sílu oddělenou od předmětů a bytostí.

Pozdější výzkumy Hocarta, Hogbina, Williamsona, Capella a dalších jasněji upřesnily podstatu a strukturu *manu*.⁸ Hocart se ironicky ptá: „Jak může být *mana* neosobní, když je vždycky spojena s nějakou osobou?“ Například na Guadalcanalu a Malaitě vlastní *manu* výlučně duchové a duše mrtvých, třebaže je v jejich moci použít tuto sílu ve prospěch člověka. Hogbin píše: „Člověk může tvrdě pracovat, ale bez souhlasu duchů, aby tuto sílu využíval ke svému zisku, se nikdy nestane bohatým.“⁹ Nebo: „Každé úsilí je vykonáváno, aby zajišťovalo přízeň duchů, a pak je tato *mana*

⁶ Tamt., str. 119.

⁷ Tamt., str. 119.

⁸ Srv. H. I. Hogbin, *Mana*, in: *Oceania*, sv. VI, 1936, str. 241–274; A. Capell, *The World „Mana“: a linguistic study*, *Oceania*, in: *Oceania*, sv. IX, 1938, str. 84–96; R. W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology*, Cambridge 1939, str. 264; viz též bibliografické údaje in: M. Eliade, *Le Traité*, str. 44–46 a P. Radin, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Zürich 1951, str. 12–19.

⁹ Cit. d., str. 257.

vždycky po ruce. Nejběžnějším postupem, jak získat jejich souhlas, jsou oběti, ale také ostatní obřady jsou považovány za příznivé.“¹⁰

Po přesnějších rozborech podobných pojmů, například *wakanda* a *manito* Siouxů a Algonkinů, byly nutné stejné opravy. Paul Radin k tomu poznamenává, že dotyčné výrazy znamenají „posvátno“, „zvláštnost“, „sílu“, ale neobsahují sebemenší představu „inherentní síly“.¹¹ Píše: „Co se zdá, že upoutává jejich pozornost, je v první řadě otázka *skutečné existence*.“¹² Amerikanista Raphael Karsten poznamenal: „Je-li nějaký předmět chápán jako sídlo duchovní bytosti či pouze jako držitel nějaké neosobní magické síly, je zcela zbytečná otázka, na niž by pravděpodobně Indián nemohl dát přesnou odpověď. Je jasné, že pro něj zřetelný rozdíl mezi osobním a neosobním neexistuje.“¹³

Otázku je třeba tedy postavit ontologicky: co na jedné straně *existuje*, co je *skutečné*, a co na straně druhé *neexistuje* – a nikoli slovy *osobní-neosobní, tělesně-netělesné*; tyto představy nemají ve vědomí „primitivních“ kmenů přesný význam, získaly jej až ve vyspělejších kulturách. Co je obdařeno *manou*, existuje na ontologické úrovni, a proto je působivé, plodné, tvořivé. O *maně* nelze tvrdit, že je „něčím neosobním“, je to pojem, jenž v archaickém duchovním smýšlení nemá smysl.

Nebo ještě lépe; pojem *many* se nevyskytuje všude a v historii náboženství není obecně známý. *Mana* není ani všemelanéskou představou: na mnoha melanéských ostrovech je tento pojem neznámý.¹⁴ To Hogbina přimělo k závěru: „*Mana* není všeobecný jev, nelze ji brát jako základ, na němž lze vystavět obecnou teorii přírodního náboženství. Taková teorie by byla nejen pomýlená, ale navíc klamná.“¹⁵

¹⁰ Tamt., str. 264.

¹¹ P. Radin, *Religion of the North American Indians*, in: *Journal of American Folklore*, sv. XXVIII, 1914, str. 335–373.

¹² Tamt., str. 353.

¹³ R. Karsten, *The Civilization of the South American Indians*, London 1926, str. 375.

¹⁴ Např. na ostrově Otang (Šalamounovo souostroví), na Wogeo, na jednom z ostrovů Nové Guineji (srv. Hogbin, *Mana*, str. 268), na ostrově Wagawaga, Tubetube atd. (srv. C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge 1910, str. 576); Capell, cit. d., str. 92.

¹⁵ Tamt., str. 274.

Jak tato nová pozorování a rozborů osvědčených etnologů uzavřít? Mnoho vyvrácených domněnek nabádá k opatrnosti. Spokojme se s tvrzením, že u „primitivů“, ale i moderních lidí se posvátno projevuje v nespočetných podobách a variantách a že všechny tyto *hierofanie jsou obdařeny určitou silou*. Posvátno je silné a mocné, protože je *skutečné*, je účinné a trvalé. Rozpor posvátné – světské se často jeví jako protiklad *skutečné – neskutečné* nebo pseudorealita.¹⁶ Moc znamená současně *realitu, věčnost a působnost*. Je však třeba přihlídnout k tomu, že se posvátno projevuje nespočetnými způsoby na různých úrovních. Viděli jsme, že *mana* může vstoupit do jakéhokoli předmětu a do jakékoli činnosti; tato magicko-náboženská síla ale vychází z různorodých zdrojů: z duší mrtvých, duchů přírody, bohů. To znamená, že Melanésané mlčky uznávají několik podob posvátna: bohy, duchy, duše mrtvých atd. Jednoduchý rozbor několika citovaných příkladů to ukazuje. Náboženský život Melanésanů se však neomezuje na víru v *manu* udělovanou bohy či duchy. Mají ještě mytologii, kosmogonii, složité obřady, ale i teologii.

Existují tedy různé podoby posvátna, jež odpovídají různým magicko-náboženským silám. Je normální, že projev síly lodi, opatřené *manou*, je zcela jiný než síla, vyzařující z nějakého symbolu, mýtu či božské postavy. Moc *many* působí přímo: člověk ji vidí, cítí, může si ji ověřit na některém předmětu nebo činnosti. Moc nějaké nebeské či tvořivé bytosti – existence takových bytostí je doložena téměř všude¹⁷ – je pociťována jen nepřímo; Melanésan uznává, že stvořitel musel mít obrovskou moc, aby stvořil tento svět, ale nepociťuje ji už *bezprostředně*. Tyto tvořivé bytosti nemají téměř žádný kult. Staly se pasivními, vzdálenými božstvy; k tomuto důležitému jevu pro historii náboženství se ještě vrátíme.

¹⁶ Nemůžeme ale očekávat, že se v archaických jazycích setkáme s vypracovanou filosofickou terminologií: *skutečný – neskutečný* atd. –, ale s danou věcí. Pro vědomí archaických národů jsou *síla* a *posvátno* výrazy pro skutečnost *v pravém slova smyslu*.

¹⁷ O těchto nejvyšších bytostech v Melanésii a jejich „historii“ viz W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, sv. I, Münster in Westfalen 1912, str. 412 n., 480 n. O nebeských bytostech v Melanésii viz R. Pettazzoni, *Dio*, I, Roma 1922, str. 139 n.

Uvědomujeme si, že mezi nespočetnými projevy posvátna existují významové rozdíly: některé hierofanie bijí do očí, struktura jiných je zastřenější, nevtíravější; některé hierofanie se objevují tak často, že je nelze přehlédnout, jiné jsou mnohem vzácnější. Toto konstatování je důležité, protože nám umožňuje pochopit základní chybu mylného pohledu na náboženský život „primitivních“ národů: někteří badatelé se nechali ve skutečnosti ovlivnit prudkostí a četností určitých hierofanií. Povšimli si, že Melanésané věří v mnoho předmětů a činností obdařených *manou*, a usoudili, že se jejich náboženství omezuje výlučně na víru v tuto posvátnou a tajuplnou sílu. Ale mnoho dalších stránek jejich náboženského života nechali nepovšimnutých.

Rozmanitost náboženské zkušenosti

Takový omyl, týkající se stanoviska, číhá na bádání náboženské etnologie a snadno chápeme proč. Při určování nějakého jevu hraje přijaté hledisko významnou úlohu. *Právě měřítko vytváří každý jev*, tvrdí princip moderní vědy. Toto měřítko znamená stanovisko. Henri Poincaré se ptal: „Domníval by se přírodovědec, jenž by studoval slona jen mikroskopem, že zná toto zvíře dostatečně?“ Tento příklad skvěle ukazuje, co jsem měl na mysli. Jeden bývalý příslušník *Indian Civil Service*, J. Abbott, vydal objemnou knihu o více než pěti stech stránkách.¹⁸ Snaží se v ní ukázat, že všechny indické obřady a různé víry obsahují představu nějaké *moci*, nějaké magicko-náboženské *síly*. To bylo dávno dobře známo; méně se však vědělo, že v očích Indů může tuto sílu ztělesňovat nekonečně mnoho věcí a bytostí, gest, činností, znamení i představ. Když dočteme tuto knihu, nejsme schopni říci, co vlastně v očích Indů tuto sílu *nemá*. Abbott s úžasnou a úzkostlivou pečlivostí totiž ukazuje, že muž stejně jako žena, železo i kovy, obloha, kameny, barvy, rostliny, různá gesta či znaky, různé části roku, měsíce, týdne, dne i noci atd. – jsou v očích Indů obdařeny *mocí* či *silou*.

Když však tuto knihu dočteme, máme právo z toho usoudit, že náboženský život některých obyvatel moderní Indie je omezen

¹⁸ J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Beliefs*, London 1932.

na víru v nějakou posvátnou sílu, kterou nazývají *šakti*, *kudrat*, *barkat*, *pír*, *parva*, *bališth* atd.? Určitě ne. Vedle této víry existují další prvky, jež společně přispívají k utváření nějakého náboženství: existují bohové, symboly, mýty, morální a theologické představy atd. Sám autor o tom čas od času hovoří, ale dodává, že bohové, mýty, symboly atd. jsou uctíváni do té míry, v jaké jsou obdařeni *mocí*. To je určitě pravda – ale o jakou *moc* jde? Je tedy možné se domnívat, že *šakti* či *barkat* nějakého koláčku či sladkého ovoce¹⁹ nemá stejnou sílu – a snad ani stejnou vlastnost – jako *moc* docílená askezí, uctíváním nejvyšších bohů či mystickým rozjímáním.

Podívejme se na náboženský život evropského venkova, abychom lépe pochopili hlavní myšlenku. Bezpochyby se zde setkáme s vírou v posvátnou sílu určitých míst, stromů a rostlin, s mnoha pověrami (týkajícími se času, čísel, znamení, démonských bytostí, života po smrti atd.), s mytologií sotva zastřenou pod povrchem životopisů svatých, s napůl biblickou a napůl pohanskou kosmologií atd. Máme právo z toho usoudit, že taková víra a pověry *jako jediné* tvoří náboženství evropského venkova? Určitě ne. Vedle nich totiž existuje také křesťanský způsob života. Je možné, že se víra ve svaté – alespoň v některých oblastech – projevuje větší intenzitou a četností než víra v Boha a Ježíše Krista, ale specificky křesťanská víra existuje také; i když není vždycky aktivní, není nikdy úplně odstraněna.

Tyto dva příklady – Abbottovo hledání mezi indickými vesničany a odkaz na evropský venkov – nám ukazují, jak je třeba přistupovat k otázce posvátna a jeho síle v dějinách náboženství. Posvátno se vždycky projevuje jako *síla*, ale existují značné rozdíly ve významu a četnosti těchto jevů. Nikdo ať netvrdí, že „primitivní“ národy nejsou schopny chápat nic jiného než základní, přímé a bezprostřední projevy posvátné síly. Velice dobře si naopak uvědomují, že například *myšlenka* může také být obrovským zdrojem energie. Mnoho „primitivních“ národů věří, že bohové stvořili tento svět *ex nihilo*, výhradně myšlenkou, tj. soustředěním.²⁰ Nebeští bo-

¹⁹ Cit. d., str. 310.

²⁰ Také šamani „tvoří“ askezí a soustředěním. R. Pettazzoni předpokládá, že obraz tvořivých bytostí u „primitivních“ národů vznikl pozorováním šamanů; viz jeho článek *Mythes des origines et mythes de la création*, in: *Proceedings of*

hové „primitivních“ národů mají určité charakteristické vlastnosti a vážnost, které svědčí o jejich chápavosti, vědomostech a „moudrosti“. Nebeský bůh *vidí* všechno, a tedy všechno ví – a toto poznání nadpřirozeného řádu je samo o sobě *silou*.²¹ Io, nejvyšší polynéský bůh je věčný a vševědoucí; je velký a mocný, je počátkem všech věcí, zdrojem posvátného a tajného poznání atd.²² Podobně je tomu u vyvinutějších náboženství: inteligence, vševědoucnost, moudrost jsou nejen *charakteristické vlastnosti* nebeského božstva, ale také *moci*; člověk s tím musí počítat. „Varuna zná tah ptáků, kteří létají vzduchem... Zná směr větru... Je ten, kdo vše ví, kdo tajně sleduje všechny skutky, záměry a tajemství,“ říká *Rgvéd* (I,35,7 n.). „Také spočítal mrknutí očí všech lidí,“ *Atharvavéd* (IV,16,2–7). Varuna je ve skutečnosti mocný bůh, velký čaroděj,²³ před nímž se lidé chvějí. Ahura Mazda („Pán moudrosti“) je vševědoucí: je, jak říkají texty, „ten, kdo ví“, „ten, kdo se nemýlí“, „ten, kdo zná“, „je neomylný“, „je neomylně vševědoucí a chápavý“.²⁴

Osud nejvyššího boha

Na těchto několika příkladech vidíme, že takzvaná „primitivní“ náboženství, ale i ta, jež označujeme jako polyteistická, obsahují představu všemohoucího a všemocného boha stvořitele. Stačí je však prozkoumat podrobněji, abychom si uvědomili, že tito nejvyšší bohové nejsou téměř nábožensky uctíváni. Ponecháme stranou Ahuru Mazdu, který vděčí za svou neobyčejnou náboženskou životnost Zarathuštrově reformě, ale také Varunu, jenž je složitým bohem. Zabývejme se nejvyššími bohy „primitivních“ národů: nemají kult; jsou považováni za vzdálené bohy, a tedy pasivní a bez-

the VIIIth Congress for the History of Religions, Amsterdam 1951, str. 67–78. Domníváme se, že tomu bylo právě naopak, šamani se svými technikami snaží napodobit mytické vzory a mytické postavy závisí na obrazu nebeské bytosti. Srv. M. Eliade, *Šaman.*, a dále zde na str. 120.

²¹ Viz M. Eliade, *Traité*, str. 62 n.

²² Viz R. Pettazzoni, *Dio*, str. 173 n.; též *L' Omniscienza di Dio*, Torino 1955, str. 501 n.

²³ „Původ“ jeho schopností je však složitý. Varuna je současně nebeský bůh, svrchovaný bůh i velký čaroděj; srv. M. Eliade, *Traité*, str. 70 n.; *Images et Symboles*, kap. III. „Svazující bůh“ a symbolismus uzlů.

²⁴ Viz texty citované in: M. Eliade, *Le Traité*, str. 74 n.

významné, skutečné *dii otiosi*. „Primitivní“ národy jsou dosti dobře zpraveny o počáteční síle těchto nejvyšších bytostí: vědí například, že právě ony stvořily tento svět, život a člověka. Po nějakém čase však tyto nejvyšší a tvořivé bytosti podle mýtů opustily tuto zemi a vrátily se do nejvyššího nebe.²⁵ Místo sebe na zemi zanechaly syny, posly či jiná božstva, jež jsou jim podřízena a dál se starají o stvořené dílo, zdokonalují je nebo je udržují.

Než se Ndyambi, nejvyšší bůh Hererů, vrátil do nebe, zanechal lidstvu nižší bohy. „Proč bychom mu měli obětovat?“ vysvětluje domorodec. „Nemáme z něj strach, protože nám neškodí. Obáváme se naopak svých mrtvých (*okakurů*).“ Nejvyšší bůh Tumbuků je příliš mocný, než „aby se zabýval obyčejnými lidskými záležitostmi“. Vzdálení a nezájem nejvyššího boha obdivuhodně vystihuje jedna píseň Fangů z rovníkové Afriky:

Bůh (Nzame) je vysoko, člověk dole.

Bůh je bůh, člověk je člověk.

*Každý je doma, každý ve svém přibytku.*²⁶

Uvádět další příklady je zbytečné. V „primitivních“ náboženstvích ztratila tato nejvyšší nebeská bytost náboženskou životaschopnost: vzdálila se od lidí. Připomínají si ji a vzývají ji, až když všechny prosby k ostatním bohům a bohyním, démonům a prapředkům neměly úspěch. Dzingbé („Vesmírný otec“, „Otec všeho“) nejvyšší bytost Eweů, je vzýván jenom během sucha: „Ó nebe, jemuž vděčíme za své díky; velké je sucho; dej, ať zaprší, tráva se zazelená a rozkvetou pole!“ Selknamové z Ohňové země nazývají svou nejvyšší bytost „Obyvatel nebe“ či „Ten, kdo je v nebi“: nemá obrazy ani obětníka. Přesto mu během nepříznivých údobí obětují a modlí se k němu během nemoci: „Ty nahoře, neber mi mé dítě, je ještě příliš malé!“ Během bouří si negritští Semangové škrábou lýtka bambusovými noži, rozstříkují kapičky krve na všechny strany

²⁵ R. Pettazzoni toto vzdálení a nečinnost tvořivých bohů vysvětluje tím, že dokončili stvoření, a proto už nebyli potřební; srv. *Mythes des origines et mythes de la création*, str. 75. To je částečně pravda, ale je třeba si také uvědomit, že stvoření, kosmologie stále slouží jako příkladný vzor každé lidské „tvořivé“ činnosti (např. stavbě chrámu, oltáře, paláce, domu atd.), ale také určitým úkonům (např. léčení); srv. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 38 n.

²⁶ Viz M. Eliade, *Traité*, str. 51 n.

a volají: „Ta Pedn! Nejsm zatvrzelý, platím za své chyby! Přijmi můj dluh, splácím ho!“ Když jiní bohové a bohyně nepomáhají, obracejí se Óráónci na nejvyšší bytost Dharméše: „Všechno jsme vyzkoušeli, ale máme ještě tebe, abys nám přispěchal na pomoc!“ Když obětují bílého kohouta, volají: „Ó bože, jsi náš stvořitel! Smiluj se nad námi!“²⁷

Zdůrazněme tuto skutečnost: nejvyšší bytosti postupně ztrácejí svou náboženskou životaschopnost; na jejich místo nastupují jiné božské postavy bližší člověku, „konkrétnější a dynamičtější“: sluneční bohové, velké bohyně, mytičtí prapředci atd. Těmto božským postavám se podařilo ovládnout téměř veškerý náboženský život kmene. V případě krajní nouze, když už nic nepomáhá, především při katastrofách přicházejících z nebe – sucho, bouřky, epidemie – se kmen obrací k nejvyšší bytosti a úpěnlivě ji žádá o pomoc. Tento postoj není výjimkou jen u „primitivních“ kmenů. Připomínám staré Hebrejce: v době míru a jisté ekonomické prosperity se Hebrejci vzdalovali od Hospodina a znovu se vraceli k baalům a aštartám svých sousedů. Jedině historické pohromy je opět přivedly na pravou cestu a obrátili jejich zraky k pravému Bohu: „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“ (IS 12,10).

Hebrejci se obraceli k Hospodinovi po historických pohromách²⁸ a v bezprostřední blízkosti zániku způsobeného dějinami (velké vojenské říše); „primitivní“ kmeny si připomínají nejvyšší bytosti při kosmických katastrofách. Smysl návratu k nejvyšší bytosti je však u obou stejný: v mimořádně krizovém stavu, ve *vyhraněné situaci*, v níž je ve hře samotná existence společnosti, se vzdávají božstev, jež normálně zajišťují život a které uctívají, a vracejí se k nejvyšší bytosti. To je zdánlivě velký paradox: božstva, jež u „primitivních“ národů nahradila nejvyššího boha, byla – jako baalové a ašarty u Hebrejců – božstva plodnosti, hojnosti, životní plnosti; zkrátka božstva velebící a podporující život, jak kosmický, rostliny, zemědělství, stáda, tak lidský život. Tato božstva byla silná, mocná zdánlivě. Jejich náboženská životaschopnost byla vyjad-

²⁷ Viz M. Eliade, *Traité*, str. 52, 54, 56, 123 atd.

²⁸ Viz. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 52 n.

řována jejich silou, jejich neomezenými životními rezervami, jejich plodností. A přesto jejich uctívači – jak „primitivní“ národy, tak i Hebrejci – měli pocit, že tyto velké bohyně, sluneční nebo zemědělní bohové, démoni či prapředci je nemohou *zachránit*, tj. zabezpečit jim život ve skutečně kritických okamžicích; tito bohové a bohyně mohli život jen *obnovovat a zlepšovat*; toto poslání mohli navíc naplňovat jen během „normálního“ údobí; byla to zkrátka božstva, jež obdivuhodně řídila kosmické rytmy, ale nemohla *zachránit* vesmír nebo lidskou společnost v krizovém okamžiku („historické“ krize u Hebrejců).

Jak tento jev vysvětlit?

Uvidíme dále: různá božstva, jež nahradila nejvyšší bytosti, soustředila okolo sebe *nejkonkrétnější a nejzjevnější* síly, síly života; ale tím se „zaměřila“ na plození a ztratila jemnější, „vznešenější“ a „duchovnější“ moc bohů stvořitelů. Drama takzvaného „náboženského úpadku“ lidstva je v tom, co vyložíme dále: když člověk objevil zposvátnění života, nechal se tímto objevem postupně unést: poddal se životně důležitým hierofaniím, slavnostem, jež mu nabízela bezprostřední životní zkušenost, a odchýlil se od něj, když překračovalo jeho okamžité a každodenní potřeby. První „pád“ člověka – v očekávání pádu do historie, který je příznačný pro moderní lidstvo – byl pád do života, člověka opojil objev těchto sil a zposvátnění života.

„Mocní bohové“

Je třeba připomenout, že *zposvátnění* života, především magicko-náboženských sil univerzální plodnosti, vytlačilo kult nejvyšších bytostí a zbavilo ho náboženské životaschopnosti; není to život sám o sobě, jak se nám, Západanům ve 20. století zdá. To je podivné jen zdánlivě: čím víc se lidstvo vyvíjelo, čím víc zdokonalovalo své prostředky k obživě a civilizovalo se, tím častěji jeho náboženský život vyžadoval božské postavy, které odrážely ve svých epifaniích mystérium plodnosti a všeobecné úrodnosti. Ve vyvinutějších společnostech byly nejvyšší nebeské bytosti, doložené téměř všude u „primitivních“ národů, skoro zapomenuty. Radikální změnu božské hierarchie přináší objev zemědělství: na první příčku jsou povyšovány velké bohyně, bohyně matky a jejich manželé. Uvedeme několik příkladů. Tyto skutečnosti nelze vysvětlovat ze západního hlediska, to znamená materialisticky: nebyly to technické objevy

jako takové, ale jejich magicko-náboženské významy, jež změnily hledisko a obsah náboženského života tradičních společností. Nelze věřit, že zemědělství jako technika mohlo mít dopad na duchovní smýšlení archaického lidstva. V jeho představách neexistoval rozdíl mezi nástrojem, skutečným konkrétním předmětem a symbolem, jenž mu dával určitou hodnotu; mezi technikou a magicko-náboženským úkonem. Nezapomeňme, že primitivní rýč či pluh symbolizují falus a hrouda země zemskou dělohu; zemědělská práce byla přirovnávána k plodivé činnosti; v mnoha asijských a australských jazycích ještě dnes rýč znamená také falus.²⁹ Hrouda země představovala Matku zemi, semena *mužské símě*, déšť *hieros gamos* mezi Nebem a Zemí. Zkrátka, všechny změny, které se v našich očích zdají změnami způsobenými technickým vývojem, jsou v tradičních společnostech změnami v magicko-náboženském smyslu: určitá sakralizace je nahrazena jinými, mocnějšími, a snadněji dosažitelnými.

Tento jev je všeobecný. V knize *Traité d'histoire des religions* jsme o tomto jevu podrobně pojednali a ukázali, jak staré nebeské bohy postupně vytlačili dynamičtější bozi, bozi sluneční, bozi bouřky a plodnosti. *Djaus*, starý indoárijský nebeský bůh, se už ve vědech objevuje výjimečně; už dávno jeho místo nahradil Varuna a Pardžanja, bůh uragánu. Ten však ustupuje stranou Indrovi, jenž se stává nejoblíbenějším védským bohem, protože zastává všechny síly a plodnost. Indra ztělesňuje hojnost života, kosmickou i biologickou energii; uvolňuje koloběh vody, mraků, mízy i krve, vládne vlhkosti, zajišťuje úrodnost. Texty ho nazývají bohem „s tisíci varlaty“, „vládcem polí“, „býkem země“, „oplodňovatelem polí, zvířat i žen“. Všechny tyto Indrovy charakteristiky navzájem souvisí a ovlivňované oblasti si odpovídají. Ať jde o blesky, které zasáhly Vrtru a uvolnily vodu, ať jde o bouřku, jež předchází dešti, nebo popíjení obrovského množství *sómy* či plodnost polí, nebo jeho obrovské sexuální možnosti, neustále jde o epifanii životní síly. Z jeho sebemenšího projevu tryská hojnost, dokonce i z jeho vychloubání a chvástání. Indrův mýtus ukazuje obdivuhodně hlubokou jednotu, která existuje mezi projevy plnosti života.³⁰

²⁹ Viz. M. Eliade, *Traité*, str. 227, 285 n.

³⁰ Viz. M. Eliade, *Traité*, str. 84.

Jiný příklad: jedním z nejstarších mezopotámských bohů byl An; jeho jméno znamená „Nebe“ a objevil se před 4. tisíciletím. V historické době se však stal jakýmsi abstraktním bohem a jeho kult sotva přežíval. Jeho místo převzal syn Enlil (či Bél), bůh bouřky a plodnosti, manžel Velké matky: nazývá se rovněž Velká kráva a všeobecně byla nazývána pod jménem Bélet-ilí, *Paní bohů*. Především v Mezopotámii a na Blízkém východě doprovází nahrazení nebeských a tvořivých bohů „silnými“ a „plodivými“ bohy další důležitý jev: bůh plodnosti se stává manželem Velké bohyně, zemědělské Magna Mater; není už nezávislý a všemohoucí jako staří nebeští bohové, je omezen na člena božské dvojice. Kosmogonie – základní charakteristická vlastnost starých nebeských bohů – je nahrazena *hierogamií*: bůh oplodňovatel už nevytváří tento svět, ale pouze ho zúrodňuje.³¹ V některých kulturách má tento mužský, oplodňující bůh velice skromnou úlohu: Velká bohyně naprosto sama zabezpečuje plodnost a úrodnost tohoto světa; po určité době přenechává její manžel své místo synovi, jenž je současně milencem své matky. Takoví jsou například bohové vegetace Tammuz, Attis, Adonis, pro něž je příznačné, že periodicky umírají a vstávají z mrtvých.

Nahrazení nebeského boha ve prospěch boha mocného se jasně ukazuje v mýtu o Úranovi. Jeho mýtus samozřejmě odráží mnoho dalších proměn řeckého pantheonu, o nichž zde nemůžeme diskutovat.³² Úranos – jehož jméno znamená „Nebe“ a jenž se svou manželkou Gaiou stvořil ostatní bohy, Kyklopy a další monstra – byl svým synem Kronem vykastrován. Úranovo vykastrování je mytickým obrazem nemohoucnosti a pasivity tohoto starého nebeského boha. Ale místo Krona pak zaujal Zeus s charakteristickými vlastnostmi vládnoucího boha a boha bouře.

Některým nebeským bohům se podařilo zachovat si náboženskou životaschopnost, když prokázali, že jsou mocnými bohy. Jinými slovy, posílili svou mocnou, ale odlišnou magicko-náboženskou váženost; svrchovanost ve skutečnosti představuje posvátný zdroj moci, schopný udržet absolutní nadvládu v pantheonu: to je příklad

³¹ Viz M. Eliade, *Traité*, str. 68 n., 87 n.

³² Viz např. G. Dumézil, *Ouranos-Varuna*, Paris 1934; W. Staudacher, *Die Trennung vom Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen 1942; srv. též M. Eliade, *Traité*, str. 76 n.

Dia, Jupitera, čínského Tchiena, mongolského boha. Tato svrchanost se objevuje také u Ahury Mazdy po náboženském převratu Zarathuštry, jenž ho povznesl nad ostatní bohy. Lze říci, že také Hospodin má prvky boha-vládce. Jeho svébytnost je však mnohem složitější a ještě se k ní vrátíme. Zdůrazněme, že monoteistický, prorocký a mesiášský převrat Hebrejců (stejně jako Muhammův) byl namířen proti baalům a béliám, proti bohům bouře a plodnosti, velkým bohům a bohyním. Na jedné straně stojí tito mocní a dynamičtí bozi, „býci“, „zúrodňovatelé“, partneři Magna Mater, orgiastická božstva, zjevující se lidem jako mocné epifanie a mající bohatou a dramatickou mytologii – baalové a aštarty, jimž byl zasvěcen bohatý a krvavý kult (nejrůznější oběti, orgie atd.) – a na straně druhé samotný Hospodin, který měl všechny charakteristické vlastnosti nejvyšší bytosti „primitivních“ národů (je tvořivý, vševědoucí, všemohoucí), ale mimo jiné vládne zcela jinou náboženskou životaschopností a mocí. Na rozdíl od baalů a béliet nebyl Hospodin závislý na četných proměnlivých mýtech; jeho uctívání nebylo složité ani orgiastické; neměl rád krvavé oběti ani přečetné obřady. Po věřících vyžadoval naprosto odlišné náboženské chování, než mělo uctívání baalů a ašart. Izaiáš o Hospodinovi říká: „K čemu je mi množství vašich obětních hodů, praví Hospodin. Přesytil jsem se zápalných obětí beranů i tuku vykrmených dobytčat, nemám zájem o krev býčků, beránků a kozlů. Že se mi chodíte ukazovat! Kdo po vás chce, abyste šlapali mé nádvoří? Nepřinášejte už šalebné obětní dary, kouř kadidla je mi ohavností, i novoluní, *dny* odpočinku a svolaná shromáždění; ničemnost a slavnostní shromáždění, *to* nemohu vystát. Z duše nenávidím vaše novoluní a slavnosti, jsou mi *jen* na obtíž, jsem vyčerpán, když je musím snášet. Když rozprostíráte své dlaně, zakrývám si před vámi oči. Ať se modlíte sebevíc, neslyším. Vaše ruce jsou celé od krve. Omyjte se, očistěte se, odkliďte mi své zlé skutky z očí, přestaňte páchat zlo. Učte se činit dobro. Hledejte právo, zakročte proti násilníku, dopomozte k právu sirotkovi, ujímejte se pře vdovy“ (Iz 1,11–17).

Pro nás, dědice tohoto velkého židovsko-křesťanského převratu, se Hospodinovy příkazy zdají samozřejmé a podivujeme se, proč Izaiášovi hebrejští současníci mohli dávat přednost mužskému a plodivému bohu, a nikoli nekonečně čistšímu a jednoduššímu Hospodinovi.

Musíme si však uvědomit, že základní epifanie života, jež Hebrejce nepřestaly přitahovat, představovaly skutečné náboženské prožitky. Pohanství, k němuž se Hebrejci periodicky vraceli, bylo náboženským životem celého starověkého Východu: bylo to velké a staré náboženství ovládané kosmickými hierofaniemi, jež opěvovalo zposvátnění života. Toto náboženství, jehož kořeny sahají hluboko do protohistorie Východu, odráželo objev zposvátnění života, pocit vzájemnosti, propojující vesmír s člověkem a bohem. Mnohé krvavé oběti, po nichž Hospodin netoužil a proti nimž proroci neustále bojovali, zajišťovaly koloběh posvátné energie mezi různými kosmickými oblastmi; tímto koloběhem byl zachováván život. Rovněž hrůzná oběť dětí Molochovi měla hluboký náboženský smysl. Touto obětí mu lidé vraceli to, co mu náleželo; první dítě bylo totiž považováno za božské; mladé dívky na celém archaickém Východě obvykle trávily noc v chrámu, aby počaly s bohem (tj. s jeho představitelem, knězem či jeho poslem, „cizincem“). Krev dítěte dodávala tomuto bohu vysychající energii, protože tato božstva plodnosti se vyčerpávala udržováním tohoto světa a zajišťováním jeho hojnosti; proto potřebovala periodickou obnovu.³³

Hospodinův kult odmítal krvavé obřady, jež měly zajistit pokračování života a plodnosti. Hospodinova moc je zcela odlišná: nepotřebuje periodickou obnovu. Je zajímavé, že jednoduchost tohoto kultu, příznačný rys židovského monoteismu a proroctví, odpovídá původní jednoduchosti kultu nejvyšších bytostí „primitivních“ národů. Toto náboženské vyznání téměř vymizelo, ale víme, v čem spočívalo: obětiny, první část sklizně a modlitby byly adresovány nejvyšším bytostem. Židovský monoteismus se vrací k jednoduchosti kultovních prostředků. Mojžíšovo náboženství navíc zdůrazňuje *víru*, náboženskou zkušenost, která vede ke zvnitřnění uctívání, a to je jeho největší novum. Lze tvrdit, že jedinou novinkou v historii náboženství od neolitu je zavedení víry jako základního náboženského pojmu. Povšimněme si, že Hospodin stále zůstal silným Bohem, všemohoucím a vševědoucím, ačkoli je schopen projevat sílu a moudrost při důležitých kosmických událostech, raději se přímo obrací na jednotlivce a zajímá se o jeho duchovní

³³ Viz M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 62 n.

život. Síly, jež Hospodin uvádí do chodu, jsou *silami duchovními*. Tato změna náboženského zorného úhlu je velice důležitá a ještě se k ní vrátíme.

Indická náboženství „moci“

Na okamžik se zastavme u náboženství, v němž mýty, obřady a filosofie posvátné síly nabyly dosud nepoznaných rozměrů: zmínili jsme se o Indii a velkém náboženském hnutí, které zahrnuje šaktismus, tantrismus a různé kulty Velké bohyně. Je neobyčejně obtížné ukázat tato náboženství stručně. Připomeňme jen několik základních věcí: tantrismus lze považovat za nejvhodnější náboženskou zkušenost, přizpůsobenou současnému lidskému údělu, tj. *kalijuze*, éře temnoty: tím, že v dnešní době duše mocně podléhá tělesnosti, je tantrismus k službám tomu, kdo hledá osvobození vhodnými prostředky. V současnosti, v této *kalijuze*, by bylo marné usilovat o osvobození prostředky používanými za časů véd a upanišad. Lidstvo je padlé; jde o to, vrátit se proti proudu „zatemnění“ duše tělem. Z tohoto důvodu se tantrismus vzdává asketismu a čistého rozjímání a nabádá k jiným technikám, jak ovládnout tento svět a nakonec dosáhnout osvobození. Tantrik se už nevzdává tohoto světa jako mudrc upanišad, jógin či Buddha; snaží se ho zmocnit, ovládnout a radovat se z naprosté svobody.

Jaký je teoretický základ tantrických škol?

Že tento svět je stvořen ze dvou polárních principů, Šivy a Šakti, jež ho řídí. Ale Šiva představuje absolutní pasivitu a nehybnost duše, proto pohyb, stvoření a život na všech kosmických úrovních je projevem Šakti. Osvobození lze dosáhnout jenom spojením těchto dvou principů v těle tantrika. Upřesněme: v jeho těle – a nejen psychickou zkušeností. Nemůžeme se zabývat podrobnostmi. Stačí připomenout, že pro tantrismus má důležitou úlohu Šakti, jež se projevuje nespočetnými podobami Velké bohyně, ale je rovněž aktivní v každé ženě. Právě Šakti, univerzální síla, neustále vytváří tento svět. A protože jsme součástí tohoto světa a protože jsme jeho vězni, je zbytečné hledat osvobození a neobrátit se na Šakti, jež tento svět vytváří, udržuje ho a podporuje. Tento bod zdůrazňují všechny texty. *Tantratattva* říká: „Šakti je kořenem každého života, z ní vznikly všechny světy, ona je udržuje a na konci času se do ní

všechny opět vrátí.“³⁴ Další text ji oslavuje takto: „Jedině tvou silou bůh Brahma stvořil tento vesmír, Višnu ho udržuje a Šiva ho na konci věků zničí. Bez tebe nemohou plnit svá poslání; právě ty jsi stvořitelka, uchovávatelka a ničitelka tohoto světa v pravém slova smyslu.“³⁵ V *Mahánirvátanantře* Šiva této bohyni říká: „Ty, ó Díví, ty jsi mé skutečné já!“

Pojetí této kosmické síly zosobněné ve Velké bohyni není objevem tantrismu. Předárijská a pak lidová Indie poznaly už v neolitu kult Magna Mater, ať byly její podoby, jména a mýty jakékoli.³⁶ Indické kultury velké bohyně se podobají ostatním kultům plodnosti, převládajícím na starověkém Blízkém východě. Tantrismus si nepřizpůsobil jen valnou část mytologie a obřadů Magna Mater, přetlumočil je, uspořádal a především toto pradávne dědictví přeměnil v mystickou techniku osvobození. Tantrismus se snažil najít v těle a psychice kosmické síly zosobněné Velkou bohyní. Tantrická metoda spočívá v probuzení této síly, ztotožňované s *kundaliní*, a nechává ji od spodní části páteře, kde spí, vystoupit až do mozku, aby se spojila se Šivou. Toto „probuzení“ *kundaliní* je projevoována pocitem pronikavého tepla, což zasluhuje naši pozornost. V jednom z nejoblíbenějších indických mýtů se vypráví, jak tato Velká bohyně vznikla z ohnivé energie všech bohů. Když strašlivý démon Mahiša ohrožoval tento vesmír a samotnou existenci bohů, obrátil se bůh Brahma s ostatními bohy o pomoc na Višnu a Šivu. Naplnění hněvem vyzářili všichni bozi svou energii v podobě ohně, jenž vyšlehl z jejich úst. Tyto plameny se spojily a vytvořily ohnivý mrak, který nabyl podoby bohyně s osmnácti pažemi. Této bohyni, Šakti, se pak podařilo strašlivého Mahišu rozdrtit a zachránit vesmír. Jak podotkl Heinrich Zimmer, bohové „vrátili svou energii Šakti, jednotné energii, zřídlu, z něhož na počátku všechno vzešlo. Tím se obnovil počáteční stav univerzální energie.“³⁷

³⁴ *Tantratattva* od Šivačandry Vidjárnava Bhattáčárji, ang. překl. A. Avalon, London-Madras 1914, sv. II, str. XVII.

³⁵ *Dévíbhágavata* citovaná A. Avalonem in: *Hymns to the Goddess*, London 1913.

³⁶ Srv. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, str. 339 n.

³⁷ H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1946, str. 191.

„Magické teplo“

Přesto tento mýtus dostatečně nezdůrazňuje, že se „síly“ bohů, podníceny hněvem, projeví v podobě plamenů. Na úrovni mystické fyziologie označuje teplo a oheň probuzení magicko-náboženské energie. V józe a tantrismu jsou tyto jevy velice běžné. Jak jsme řekli výše, když jógin probudí *kundaliní*, cítí neobyčejně intenzivní teplo; pohyb *kundaliní* jeho tělem se projevuje tím, že se spodní část těla stává netečnou a chladnou jako u mrtvolky a část, jíž prochází *kundaliní*, je rozpálená.³⁸ Jiné tantrické texty upřesňují, že toto „magické teplo“ je získáno „proměnou“ sexuální energie.³⁹ Tyto techniky nejsou novinkami tantrismu. *Madždžhimanikája* (I, 244) se o tomto „teple“, jehož je dosaženo zadržováním dechu, zmiňuje. Také další buddhistické texty, např. *Dhammapada*, ujišťují, že Buddha je „rozpálený“. Buddha je „rozpálený“, protože provádí askezi, *tapas*. Původní smysl tohoto slova bylo „neobyčejné teplo“, ale *tapas* označoval asketické úsilí všeobecně. *Tapas* je doložen už v *Rgvédu* a jeho vlastnosti jsou tvořivé jak na duchovní, tak na kosmické úrovni: prostřednictvím *tapasu* se asketa stává jasnozřivým a může se stát i bohem. Pradžápati, kosmický bůh, vytváří tento svět, když se askezí neobyčejně „rozehřál“; vytváří ho ve skutečnosti magickým pocením stejně jako někteří bohové v kosmogoniích severoamerických kmenů.⁴⁰

Dotýkáme se neobyčejně důležité otázky nejen pro indická náboženství, ale také pro dějiny náboženství obecně: intenzita této *moci*, této magicko-náboženské *síly* je prožívána jako pronikavé teplo. Nejde už o *mýty* a *symboly* této síly, ale o *zkušenost*, jež mění samotnou fyziologii askety. Z mnoha důvodů lze usoudit, že tuto zkušenost znali mystikové a čarodějové od pradávna. Mnoho „primitivních“ kmenů tuto magicko-náboženskou schopnost líčí

³⁸ Srv. A. Avalon, *The Serpent Power*, 2. vyd. Madras 1924, str. 242.

³⁹ Lama Kasi Dawa Samdup a W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes*, Paris 1938, str. 315 n., 322 n. Viz též H. Maspero, *Les procédés de „nourrir le principe vital“ dans la religion taoïste ancienne*, in: *Journal asiatique*, duben-červen, červenec-září 1937, str. 177–252, 353–430.

⁴⁰ O *tapasu* a jeho souvislostech, týkajících se šamanů viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 360 n.

jako „spalující“ nebo slovy znamenajícími „teplo“, „pálení“, „něco horkého“ atd. Z tohoto důvodu „primitivní“ kouzelníci a čarodějové pijí slanou nebo okořeněnou vodu a požívají neobyčejně ostré rostliny: chtějí tím zvýšit své vnitřní „teplo“. V moderní Indii se muslimové domnívají, že člověk ve spojení s bohem se stává „rozpáleným“. Ten, kdo koná zázraky, je nazýván „vařící“. V širším smyslu osoby nebo činnosti obsahující jakoukoli magicko-náboženskou „moc“ jsou považovány za „rozpálené“. Je třeba rovněž připomenout, že se po celém světě šamani a čarodějové považují za „pány ohně“: polykají žhavé uhlíky, dotýkají se rozžhaveného železa, chodí v ohni. Přitom jsou velmi odolní vůči chladu; jak šamani z arktických oblastí, tak asketové v Himálaji svým „magickým teplem“ dokazují odolnost, jež překračuje lidskou představivost.⁴¹

Jak jsme poznamenali při jiné příležitosti,⁴² smysl těchto technik „ovládání ohně“ a „magického tepla“ je hlubší: ukazují přístup k určitému extatickému stavu či nepodmíněnému stavu duchovní svobody. Ale tato *posvátná síla* prožívaná jako neobyčejné teplo není dostupná jen šamanskými a mystickými technikami. Je dosahována rovněž během bojových zasvěcení. Některá slova z „hrdinského“ indoevropského slovníku – *furor, ferg, wut, ménos* – přesně vyjadřují toto „neobyčejné teplo“ a „hněv“, které na jiných úrovních charakterizují zposvátnění a vtělení této síly.⁴³ Tak jako jógin či šaman se mladý bojovník během zasvěcujícího boje „rozehřival“. Irský hrdina Cú Chulainn (Cúchulainn) ze svého prvního boje (který byl, jak ukázal Georges Dumézil, bojovým zasvěcením) odcházel tak „rozehřátý“, že museli přinést tři kádě s ledovou vodou. „Když ho ponořili do první kádě, voda se ohřála tak, že její prkna a obruče popraskly jako ořechová skořápka. Ve druhé kádi se začala voda vařit jako na poplach. Ve třetí byla voda tak horká, že ji někteří muži snesli, jiní ne. Potom se hněv (*ferg*) malého hochy utišil a mohli ho obléknout.“⁴⁴

⁴¹ Viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 396 n. viz výše str. 80.

⁴² Viz výše str. 83.

⁴³ Viz nádherné knihy od G. Dumézila, *Mythes et dieux des Germains*, Paris 1939, a *Horaces et les Curiaces*, Paris 1942.

⁴⁴ *Táin bó Cuáilnge*, přeložil G. Dumézil in: *Horaces et les Curiaces*, str. 35 n. Stejně „mystické teplo“ („bojového“ typu) bylo charakteristické pro

Tento „hněv“, projevující se neobyčejným teplem, je magicko-náboženskou zkušeností: nepodobá se ničemu „všednímu“, „přirozenému“; je uchopením posvátna. Jako *posvátná síla* může být proměněn, poznáván a dále zpracováván a „sublimován“. Indické slovo *kratu*, jež původně označovalo „energii rozrušeného bojovníka, především Indry“, potom „vítěznou sílu, heroický zápal a statečnost, chuť k boji“ a v širším smyslu „moc“ a „majestát“, nakonec znamenalo „sílu zbožného člověka, jenž se řídí předpisy *rta*, aby dosáhl štěstí“.⁴⁵

Je přesto očividné, že tento „hněv“ a „teplo“, vyvolané prudkým a nesmírným zvýšením této *síly*, jsou pro ostatní smrtelníky strašlivé; tato síla v „hrubém“ stavu zajímá především čaroděje a bojovníky; ti, kdo v náboženství hledají víru a rovnováhu, se proti tomuto magickému „teplu“ a „ohni“ brání. Slovo *śánti*, jež v sanskrtu znamená klid, pokoj duše, nevášnivost, zbavit se utrpení, je odvozeno od kořene *śam-*, jenž má původně smysl „uhasit oheň“, hněv, horečku, tedy „teplo“ vyvolané démonickými *silami*.⁴⁶ Za védských dob si Ind uvědomoval nebezpečí magie: bránil se proti tomuto pokušení.⁴⁷ Připomeňme, že pravý jógin musí také zvítězit nad pokušením „magických schopností“ (*siddhi*) – nad pokušením létat, stát se neviditelným atd. –, aby dosáhl dokonale nepodmíněného stavu *samádhi*. To neznamená, že zkušenost „tepla“ či získání těchto „schopností“ přísluší výlučně magii: „teplo“, „pálení“, „vnitřní oheň“, světelné epifanie stejně jako jakékoli „síly“ jsou v dějinách náboženství i v nejpropracovanější mystice doloženy všeobecně. Světec, šaman, jógin či „hrdina“ prožívají toto nadpři-

hrdinu Nartů Batradze; srv. G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930, str. 50 n, 179 n.; též *Horaces et les Curiaces*, str. 55 n.

⁴⁵ K. Ronnow, *Ved. kratu, eine wortgeschichtliche Untersuchung*, in: *Le Monde oriental*, sv. 26, str. 1–90; G. Dumézil, *Naissance d'archanges*, Paris 1945, str. 145 n. V gáthách „odpovídá *khratu* především tomuto poslednímu, morálnímu, čistě náboženskému smyslu védského *kratu*: *khratu*, tj. náboženské úsilí zbožného člověka, bychom mohli nazvat zbožnou statečností člověka v boji proti zlu, jež se projevuje v životě věřícího“, G. Dumézil, cit. d., str. 154.

⁴⁶ Srv. D. J. Hoens, *Sánti. A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology*, Haag 1951, zvl. str. 177 n.

⁴⁷ V tomto chování tušíme ambivalentní reakci k posvátnu; na jedné straně je člověk touto magicko-náboženskou silou přitahován, na druhé se jí obává. O jejím smyslu viz M. Eliade, *Traité*, str. 26 n., 393 n.

rozené teplo, když *na své úrovni* překračují světský lidský úděl a splývají s posvátnem.

„Síly“ a „příběhy“

Pokusíme se neztratit nit: ukázali jsme, že u Židů existuje rozpor mezi *pravým* náboženstvím Hospodina a zkušeností kosmického posvátna, ztělesňovaného baaly a aštantami. Konflikt mezi naprosto odlišnými náboženskými *silami*: na jedné straně staré kosmické hierofanie, na druhé posvátno zjevené v podobě osoby, Hospodina, projevujícího se nejen v tomto kosmu, ale především v *historii*. Zastavili jsme se u rozboru víry v Hospodina a odbočili k Indii. Právě v Indii asi dosáhlo *náboženství této síly* vedle šaktismu a tantrismu nejvyššího vrcholu. V padlém světě *kalijugy* může jógin dosáhnout osvobození, jen když probudí kosmickou energii spící ve svém vlastním těle a přinutí ji stoupat až do *sahasráračakry* a spojí ji s čistým vědomím, jež symbolizuje Šiva. Už vidíme rozdíl mezi lidovými náboženstvími a východní protohistorií v kultech baalů a velkých bohyň.

Tantrismus představuje odvážný počín zvnitřnění: tantrický pantheon, ikonografie i obřady mají hodnotu jenom tehdy, když jsou zvnitřněny, vstřebány, „realizovány“ prostřednictvím složité zkušenosti, propojující tělo, psychiku i vědomí. Úloha Šakti je zdánlivě obrovská. Je však třeba si uvědomit, že k osvobození dochází *spojením* Šakti se Šivou. V tantrismu je Šiva, čisté vědomí, pasivní: jeho „nemohoucnost“ je podobná *deus otiosus* v „primitivních“ náboženstvích. Nejvyšší bytosti se staly pasivními, bezvýznamnými, „nepřítomnými“; jejich místo převzaly *silné a mocné* božské postavy. Tuto situaci připomíná mýtus o zrození Šakti: bohové, v čele s nejvyšší bytostí, společně spojili své „energie“, aby tuto bohyni stvořili. Právě ona zajišťuje sílu a život. Tantrik se ale snaží *postupovat opačně*: aby „dynamizoval“ čistou duši, Šivu, nejvyšší bytost, jež se stala „nemohoucí“ a pasivní, musí se spojit se svou vlastní Šakti, jež se od něj oddělila (stvořením) a je rozptýlena v kosmu. Uskutečnění tohoto paradoxního stavu – sjednocení dvou protikladných principů – se fyziologicky projevuje neobyčejným teplem. To je u mystiků a čarodějů, jak jsme viděli, obecný jev a chápeme jeho význam: toto nadpřirozené teplo znamená *paradoxní stav, jímž je překonán lidský úděl*. Kdybychom si chtěli před-

stavit tento postup z hlediska „primitivních“ náboženství, mohli bychom říci, že se snaží opět „oživit“ nejvyšší bytost spojením se *silami*, které zaujaly její místo. Šiva je symbolem čisté duše, absolutního vědomí, a snaha „zaktivizovat“ ho spojením se Šakti ukazuje mimo jiné vážnost a úctu, jež Indové stále mají k tomuto nejvyššímu bohu, i když se stal „nemohoucím“.

Tato nejvyšší bytost se však nikdy z toho, co bychom mohli nazvat náboženským podvědomím lidstva, zcela nevytratila. Je pravda, že se stala „nemohoucí“, a tedy nebyla uctívána. Ale co je pro ni podstatné – její transcendence, vševědoucnost a kosmogonická moc –, přetrvává v symbolech a obřadech, jež s ní zdánlivě nemají nic společného. Po celém světě vyjadřuje symbolismus nebe *posvátnost této transcendence*: co je „nahore“, co je „vysoko“, představuje posvátno v pravém slova smyslu. Nebe, odstraněno z mýtu a nahrazeno kultem, si v symbolismu udržuje významné místo. A symbolismus nebe se objevuje v mnoha obřadech (výstupu, zasvěcení, královské moci atd.), v mýtech (o kosmickém stromu, kosmické hoře, řetězu šípů atd.) a v legendách (o magickém letu atd.). Symbolismus *středu*, který má významnou úlohu v každém náboženství, souvisí se symbolikou nebe: právě ve *středu světa* může nastat zlom úrovně, jenž umožňuje vstoupit do nebe.⁴⁸

Nebo lépe: kosmogonie – jež, jak jsme viděli, je dílem nejvyšších bytostí – si nadále uchovává své výsadní místo v náboženském povědomí archaických společností. Stvoření světa se stává archetypem jakékoli „tvorby“, jakékoli stavby, jakékoli skutečné a působivé činnosti. A jsme svědky zajímavého jevu: *stvořitel* sice už ztratil náboženskou životaschopnost, ale *stvoření* slouží jako vzor každému druhu činnosti. Když lidé staví rituální oltář, dům, loď atd., když léčí nemocného, během uvedení krále na trůn, když se snaží zachránit úrodu, během svatebního obřadu, když se snaží vyléčit ženskou neplodnost, při vyhlášení války, když hledají poetickou inspiraci a při mnoha dalších okolnostech důležitých pro společnost či jedince, je vyprávěn kosmogonický mýtus, je rituálně a symbolicky napodobováno stvoření světa.

⁴⁸ Viz M. Eliade, *Traité*, str. 47 n. a 103; srv. M. Eliade, *Images et Symboles*, str. 33 n.

K tomu se každý rok přidružuje symbolický zánik tohoto světa (a tím lidské společnosti), aby mohl být znovu stvořen; každý rok je opakována kosmogonie rituálním napodobováním archetypální činnosti, stvoření.⁴⁹ To dokazuje, že symboly vyplývající ze struktury nejvyšších bytostí a jejich činnosti v náboženském životě archaického lidstva nadále přetrvávaly, i když nebyly uctívány; symbolismus si náznakově a skrytě zachoval vzpomínku na božskou bytost, jež tento svět opustila.

Symbolismus neznamena racionalismus; naopak ale z hlediska náboženské zkušenosti personalistického typu je tento symbolismus zaměňován za racionalismus: je „abstraktní“ a nebere v úvahu božskou bytost, „živého boha“ s jeho *tremenda majestas* a *mysterium fascinans*, o nichž hovořil Rudolf Otto. Skutečná víra odmítá jak sakralizaci života baaly a ašstartami, tak „abstraktní“ bohabojnost založenou výhradně na symbolech a představách. Hospodin je božská bytost, jež se objevuje v historii, a v tom spočívá její největší novum. Proto se také tento Bůh zjevil jako osoba: připomeňme strašlivou epifanii Kršny v *Bhagavadgítě* (XI,5 n.). Ale zjevení nejvyšší bytosti v podobě Kršny nastalo na mytickém místě Kurukšétře a za mytické doby velké bitvy mezi Kuruovci a Pánduovci. Naproti tomu pád Samaří nastal v historii a Hospodin ho vyvolal záměrně: byla to theofanie nového, dosud neznámého druhu: *byl to zásah Hospodinův do dějin*. Nebyl tedy vratný ani opakovatelný. Pád Jeruzaléma neopakuje pád Samaří: jeho zničení ukazuje novou historickou theofanii, nový „hněv“ Hospodinův. Tyto „hněvy“ zjevují *tremenda majestas* závislé na jedné osobě, Hospodinovi, a nikoli na nějaké neosobní náboženské *moci*. Jako osoba – tj. jako bytost těšící se naprosté svobodě – vyšel Hospodin z „abstrakce“, symbolu, obecnosti, působí v dějinách a udržuje spojení s historickými osobami. A když se tento Bůh Otec „ukazuje“ úplně a radikálně vtělením do Ježíše Krista, stává se historie theofanií sama o sobě. Představa o mytické době a věčném návratu byly definitivně překročeny.⁵⁰

⁴⁹ Srv. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 38 n., 83 n., 115 n.; M. Eliade, *Traité*, str. 350 n.; viz výše str. 70.

⁵⁰ Viz M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 29 n.; M. Eliade, *Images et Symboles*, str. 225 n.

Byl to velký náboženský převrat; dokonce příliš velký, aby mohl být zvládnut i po dvou tisících letech křesťanského života. Vysvětlíme to. Posvátno se projevovalo pouze v tomto kosmu a bylo snadno *rozpoznatelné*: pro zbožného předkřesťanského člověka bylo ve skutečnosti jednoduché rozeznat posvátný kámen od ostatních, jež posvátno neztělesňovaly; bylo prosté rozlišit znamení obdařené silou – spirálu, kruh, svastiku atd. – od ostatních; snadné bylo dokonce oddělit liturgickou dobu od světského času; v určitém okamžiku tento světský čas přestal plynout, protože začal obřad, začal čas liturgický, čas posvátný. V židovství, ale především v křesťanství se Bůh projevoval v historii. Kristus a jeho současníci jsou součástí dějin. Nejen historie, samozřejmě: ale Syn Boží, když se vtělil, podrobil se historii – stejně jako posvátno, jež se projevilo v nějakém kosmickém předmětu, paradoxně přijalo jeho nespočetné podmínky. Pro křesťana je tedy mezi různými historickými událostmi radikální rozdíl: některé události byly theofaniemi (například historická přítomnost Krista), jiné jsou všedními událostmi. Ale Kristus svým mystickým tělem, církví, v dějinách existuje neustále. To je pro pravého křesťana neobyčejně obtížná situace. Nemůže už odmítat historii, ale také ji nemůže přijmout všeobecně. Musí si neustále *vybírat*, snažit se rozpoznat mezi historickými událostmi tu, která by *pro něj* mohla mít spásonosný smysl.

Víme, jak je tento výběr *obtížný*: v historii už není rozdíl mezi posvátnem a všedností – tak jasný a zřetelný v předkřesťanské době – nijak zvlášť očividný. Tím spíše, že za poslední dvě staletí se pád člověka do historie stal závratným. „Pádem do historie“ nazýváme to, že si je moderní člověk vědom nespočetných historických okolností, jimž podléhá. Jak moderní křesťan závidí naději hinduisty! V indickém pojetí je člověk v období *kalijugy* rovněž „padlý“, tj. podmíněn tělesným životem: zatemnění duše tělesností je téměř naprosté, proto musí vyjít od těla, aby znovu našel duchovní svobodu. Moderní křesťan však pociťuje pád nejen do tělesného stavu, ale také do historie. Není to už vesmír ani tělo – život –, které mu vytvářejí překážky na cestě ke spáse, ale historie, hrůza z historie.

Modernímu křesťanovi se snad daří ubránit se pokušením života, ale nemůže vzdorovat soukolí historie, když je do ní jednou vtažen. Žijeme v době, kdy se tomuto soukolí historie můžeme vyhnout jen odvážným útekem. Ale ten je pravému křesťanu zakázán. Nemá

jiné východisko: protože Vtělení nastalo v historii, protože příchod Krista znamenal poslední a nejvyšší projev posvátna v tomto světě, může se křesťan spasit jen v konkrétním historickém životě, jenž byl vybrán a prožit Kristem. Víme, co ho čeká: „děs a úzkost“, „umírání“ (L 22,44), pot „jako krůpěje krve“; „má duše je smutná až k smrti“ (Mk 14,34).

1952

MATKA ZEMĚ A KOSMICKÉ HIEROGAMIE

Terra genetrix

Indiánský prorok Smohalla z kmene Jumatilla odmítl obdělávat zemi. „Je hříchem,“ řekl, „zraňovat či sekat, rozdírat či škrábat naši společnou matku zemědělskými pracemi.“ A dodal: „Chcete po mně, abych obdělával zem? Mám tedy vzít nůž a vrazit ho do lůna své matky? Ale až umřu, pak mě nepřijme do svého lůna. Žádáte po mně, abych ryl a odstraňoval kameny? Mám tedy mrzačit její tělo a obnažovat její kosti? Potom bych se však už nemohl vrátit do jejího těla a znovu se narodit. Žádáte po mně, abych sekal trávu, prodal seno a obohacoval se jako běloši? Jak bych však mohl uříznout vlasy své matce?“¹

Tato slova zazněla sotva před půlstoletím. Zní nám však z velké dálky. Pocit, který v nás rozeznívá, když jim nasloucháme, neobyčejně čistě a přirozeně odhaluje prvotní obraz Matky země. Setkáváme se s ním po celém světě v nespočetných podobách a variantách. Bylo by zajímavé je roztrždit a ukázat, jak se vyvíjely, jak přecházely z jedné civilizace do druhé. Taková práce by však vyžadovala objemnou knihu: abychom ji úspěšně dokončili, museli bychom se rozepsat o technických podrobnostech, jež zajímají především odborníky, v tomto případě etnology a historiky náboženství. Zdá se nám užitečnější jiná cesta: stručně pojednat o některých obrazech Matky země, pokusit se pochopit, co ukazují, a dešifrovat jejich poselství. Každý základní obraz má určité poselství, které se přímo týká lidského údělu, protože odkrývá charakteristické vlastnosti konečné reality jinak nedosažitelné.

¹ J. Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, in: *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIV, 2, Washington 1896, str. 641–1136.

Co říkají slova indiánského proroka? Že odsuzuje polní práce a odmítá je, protože nechce zranit tělo své Matky země. Kameny přirovnává k jejím kostem, zemi k tělu, rostliny k vlasům. Přirovnání tělesných orgánů ke kosmickým substancím a oblastem a obraz antropokosmické božské bytosti, jak ještě uvidíme, se vyskytují také v jiných podobách: někdy jde o prvotního androgynního obra nebo o jediné o velkého kosmického muže. Uvidíme, jak lze tyto proměny pohlaví vysvětlit. Zastavme se u obrazu Země jako ženy, jako matky. *Terra Mater* nebo *Tellus Mater* dobře známá ve středo-mořské oblasti dává zrod všem bytostem. Prorok Smohalla neříká, jak se lidé z této tellurické matky zrodili. Americké mýty však prozrazují, jak to bylo na počátku, *in illo tempore*: první lidé žili určitou dobu v lůně své matky, tj. v hlubinách Země, v jejích útrokách. V těchto tellurických hlubinách vedli pololidský život: byli ještě jako nedokonale vyvinutá embrya. Tak to alespoň tvrdí Delawarové a Lenni Lenapové, Indiáni, kteří kdysi obývali Pensylvánii: podle jejich mýtů se stvořitel, ač už pro ně na povrchu země připravil všechny věci, jež nyní používají, rozhodl, že lidé ještě nějaký čas zůstanou v břiše své tellurické matky, aby se lépe vyvinuli, aby uzráli. Podle některých mýtů už prapředci, kteří žili pod zemí, měli lidskou podobu; podle jiných měli spíše zvířecí vlastnosti.²

Tento mýtus není ojedinelý. Irokézové si připomínají období, v němž žili pod zemí: byla tam stále noc, protože tam slunce nikdy neproniklo. Ale jednoho krásného dne jeden z nich našel otvor, jímž vyšplhal až na povrch země. Jak se procházel po podivuhodné a krásné krajině, setkal se s laní, zabil ji a vrátil se s ní pod zem. Její maso bylo chutné a všechno, co o jiném světě a světle vyprávěl, jeho společníky velice zaujalo. Jednomyslně se proto rozhodli vystoupit na povrch.³ Jiné indiánské mýty vyprávějí o starých časech, za nichž Matka země rodila lidi jako keře a rákosí.⁴ Ke zrození člověka jako rostliny se ještě vrátíme.

² J. Heckenwelder, 1819, cit. in: J. G. Frazer, *The workshop of Nature*, London 1926, str. 427.

³ Ch. Pyraeus, 1743, in: J. G. Frazer, cit. d., str. 428.

⁴ Mýty Salivů, kmene z povodí Orinoka; J. Gumilla, 1758, in: J. G. Frazer, cit. d., str. 432. Mnoho mýtů o počátku lze najít in: R. Pettazzoni, *Miti e Legende, III*, in: *America Settentrionale*, Torino 1953.

Mýty o výstupu

Připomeňme ještě několik mýtů o zrodu a porodu. V řeči Navahů se země nazývá *naestsán*, doslova „vodorovná žena“ či „ležící žena“. Podle těchto mýtů existují čtyři vzájemně se překrývající podzemní světy; Zuňiové nazývají tyto světy čtyři dělohy země. V nejhlubší děloze žili lidé na počátku. Vystoupili na povrch z nějakého jezera či pramene nebo podle jiných tradic vyšplháním po dlouhé vinné révě (Mandanové) či rákosu (Navahové). Mýtus Zuňiů vypráví, že na počátku času, *in illo tempore*, nějakým jezerem sestoupili do podzemního světa „dvojčata války“. Setkali se v něm se „vzdušným a nestálým“ národem, který nejedl pevnou stravu, ale živil se „výpary a pachy“ z potravy. Když tito lidé spatřili dvojčata jíst pevnou stravu, kterou odmítali, naplnilo je to hrůzou. Po mnoha dobrodružstvích přivedla dvojčata několik podzemních lidí na povrch země; z nich vzniklo současné lidstvo. Z tohoto důvodu, pokračuje mýtus, se novorozeňata živí výlučně „větrem“ až do doby, než se přerizne „neviditelná nit“; až potom začínají pít mléko a velice lehkou stravu, a to ještě za cenu velké námahy.⁵

Vidíme, v jakém smyslu tento mýtus spojuje ontogenezi s fylogenezí: stav embrya a novorozeněte je připodobněn k mytickému životu lidského druhu v lůně země; každé dítě svým prenatálním stavem opakuje stav prvotního lidstva. Přirovnání lidské matky k Matce zemi je naprosté. Připomeňme si mýtus Zuňiů o stvoření tohoto světa a lidstva, abychom lépe pochopili symetrii mezi plozením a antropogonií – či vědecky řečeno mezi ontogenezí a fylogenezí, Zde je shrnutí:

Na počátku existoval jenom Awonawilono, stvořitel („The Maker and Container of All“). Byl v prázdném vesmíru sám. Proměnil se ve Slunce a ze sebe vytvořil dvě semínka, jimiž oplodnil velké vody; moře jeho neobyčejným teplem zezelenalo, objevila se pěna, jež stále rostla, až nabyla podoby Matky země a Nebeského otce

⁵ F. H. Cushing, *Zuni Folk Tales*, New York 1901, str. 409; W. Matthews, *Myths of gestation and parturition*, in: *American Anthropologist*, N. S., IV, 1902, str. 737–742. O mýtech Navahů viz A. M. Stephen, *Navajo Origin Legend*, in: *Journal of American Folk-Lore*, sv. 43, 1930, str. 88–104 a R. Pettazzoni, cit. d., str. 233 n.

(Awitelin Tsita, „Fourfold Containing Mather-Earth“ a Apoyan Tächu, „All-Covering Father-Sky“). Ze spojení Nebe a Země, kosmických dvojčat, se zrodil život v podobě myriád bytostí. Matka země si však ponechala všechna stvoření v břiše, v tom, co tento mýtus nazývá „čtyřmi dělohami světa“. V nejhlubší „děložní jeskyni“ se postupně vyvíjela semena lidí a dalších tvorů, až se konečně vylíhli: vyšli ven, jako se klube pták z vejce. Byli však ještě nedokonalí. Obklopovala je tma, mačkali se na sebe, plazili se po sobě jako hadi, bručeli, naříkali, plivali po sobě a nadávali si. Někteří se přesto snažili odtud uniknout a jejich úsilí vedlo k moudrosti a lidství. Především jeden se lišil od ostatních: nejinteligentnější, učitel, Pošajankja, jenž měl téměř božský úděl: neboť, jak říká mýtus, se *pod* prvotní vodou jevil jako slunce nad vodou. Tento velký mudrc, který pravděpodobně symbolizuje noční slunce, se sám vynořil na světlo. Když postupně prošel všemi čtyřmi tellurickými „děložními jeskyněmi“, dospěl na povrch země, která byla rozlehlým, ale vlhkým a nestálým ostrovem. Namířil si to k Slunečnímu otci, aby ho poprosil o vysvobození lidstva z podzemí.

Slunce zopakovalo stvoření, ale tentokrát šlo o zcela jiné stvoření; Slunce chtělo stvořit inteligentní, svobodné a mocné bytosti; znovu oplodnilo pěnu Matky země, z níž se zrodila dvojčata. Slunce je obdařilo magickou silou, aby se stala prapředky a vládci lidstva. Dvojčata potom zvedla nebe a svými noži, jež se staly „hromovými kameny“, rozpukla skály a chodbou sestoupila do podzemních temnot. V hlubinách země rostla jakási tráva a popínávé rostliny. Dvojčata jednu z nich přiměla svým dechem vyrůst až na světlo. Udělala z ní žebřík, po němž lidé a ostatní tvorové vystoupili až do druhé jeskyně. Mnoho z nich však po cestě spadlo; ti zůstali v hlubinách jednou provždy; stali se příšerami, které vyvolávají zemětřesení a další pohromy. Ve druhé jeskyni byla stále tma; bylo v ní však víc místa; protože tato jeskyně „byla blíž pupku země“ (k symbolismu „středu“ poznamenejme, že u Zuňiů, ale i u dalších kmenů nastalo stvoření člověka ve „středu světa“). Druhá jeskyně se nazývá „pupeční děloha“ či „místo zrodu“.

Dvojčata znovu nechala vyrůst popínávé žebřík a pozorně vedla vzhůru podzemní národ po skupinách, z nichž později vzniklo šest lidských ras. Dospěli do třetí, větší a světlejší děložní jeskyně: byla to „vaginální děloha“, „náměstí generace či zrodu“. Tato širší a světlejší jeskyně byla jako údolí za hvězdné noci. Lidé v ní po-

bývali nějakou dobu a rozmnožovali se. Dvojčata je pak odvedla do čtvrté a poslední jeskyně, která se nazývá „poslední otevřená jeskyně“ či „porodní děloha“. Světla v ní bylo jako za úsvitu; lidé začali vnímat tento svět a duševně se rozvíjet, každý podle své povahy. Dvojčata se o ně starala jako o malé děti, vychovávala je, učila je hledat především Slunečního otce, protože ten jim vyjeví moudrost.

Tato jeskyně se ale stala příliš malou, protože se lidé stále rozmnožovali; dvojčata jim proto pomohla vystoupit až na povrch země, který se nazývá „svět rozptýleného světla“, „svět poznání“ či „svět nazření“. Když vystoupili úplně na povrch, podobali se pololidem. Byli černí, studení, vlhčí, měli membránové uši jako netopýři a prsty spojené jako vodní ptáci; měli také ocas. Nebyli ještě schopni chodit vzpřímeně. Skákali jako žáby a plazili se jako ještěřky. Čas měl rovněž jiný rytmus. Osm let trvalo čtyři dny a čtyři noci, protože svět byl nový a svěží.⁶

Je zbytečné komentovat gynekologický a porodní symbolismus tohoto krásného mýtu o původu lidí. Obraz země dokonale vykresluje obraz matky; antropogonie je popsána ontogenezí. Vytvoření embrya a porod opakují velkolepé zrození lidstva jako výstup z nejhlubší podsvětní jeskynní dělohy. Jak jsme viděli, tento výstup nastává ve znamení ducha; právě Slunce prostřednictvím dvojčat vede lidstvo a pomáhá mu dospět na povrch země. Život, ponechán sám sobě – tj. dílem první hierogamie Nebe a Země – by jednou provždy zůstal u embryonální existence. Mýtus Zuňiů to říká naprosto jasně: v nejhlubší jeskynní děloze se lidé chovali jako larvy; v této temnotě hemžící se dav bědoval a všichni se navzájem uráželi. Cesta ke světlu je srovnatelná s vynořováním se duše. Sluneční dvojčata vedou embryonální lidstvo až na práh vědomí.

⁶ F. H. Cushing, *Outlines of Zuni Creation Myths*, in: *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XIII, Washington 1896, str. 325–462. Další variantu tohoto mýtu, jenž však neobsahuje gynekologický symbolismus, vydala E. C. Parsons, *Pueblo Indian Religion*, Chicago 1939, str. 218–236; uvádí ji R. Pettazzoni, cit. d., str. 520–532. F. H. Cushing ještě vydal mýtus Hopiů; srv. *Origin Myth from Oraibi*, in: *Journal of American Folk-Lore*, sv. 36, 1923, str. 163–170; přeložil Pettazzoni, in: cit. d., str. 510–515. Podobné mýty o výstupu se objevují rovněž jinde, např. u Pimů; srv. R. Pettazzoni, cit. d., str. 569–571.

Jako všechny mýty je i tento mýtus příkladným: to znamená, že pro mnoho lidských činností je vzorem a příkladem. Něsmíme si představovat, že kosmogonické a antropogonické mýty jsou vyprávěny jen proto, aby uspokojivě odpověděly na otázky jako: „Kdo jsme? Odkud přicházíme?“ Takové mýty představují také příklady k následování, když jde o to, něco *vytvořit* či obnovit, posílit člověka: pro „primitivní“ společnost totiž jakákoli obnova znamená návrat k počátku, opakování kosmogonie. Uvědomujeme si hodnotu takových mýtů například tím, co se děje u Navahů: mýtus o výstupu lidí z lůna země a o různých etapách této obtížné cesty k dosažení povrchu země a světla je všeobecně vyprávěn během některých obřadů, léčení či zasvěcování šamanských učedníků.⁷ Mýty o počátku lidstva jsou v náboženském životě tohoto kmene stále ve velké oblibě; nevyprávějí se kdykoli, ani jakkoli, ale jen aby doprovázely a odůvodňovaly nějaký obřad určený k *obnovení* (zdraví, životní celistvosti nemocného) nebo *vytvoření* něčeho, vyvolání nového duchovního stavu (šaman). V přítomnosti nemocného, aby se uzdravil, se opakuje vývoj tohoto světa, ožívuje se výstup prvních lidí z lůna země. Tím, že je přímým a aktivním účastníkem této antropogonie (jíž ostatně předchází vyprávění o kosmogonii), opět nabývá zdraví: ve svém nitru zažívá prvotní průběh tohoto mytického výstupu, stává se současníkem kosmogonie a antropogonie. Návrat k počátku – v tomto případě návrat k Matce zemi –, jenž je opakováním kosmogonie a antropogonie kvůli vyléčení, představuje důležitý typ archaické léčebné metody.

Vzpomínky a stesk

Mýty o výstupu z lůna země bychom mohli přirovnat ke vzpomínkám na prenatální existenci, o nichž někteří severoameričtí šamani tvrdí, že se na ně pamatují. V tomto případě jde o napojení šamanovy duše na mateřské lůno, na pobyt v plodové temnotě a konečně průchod ke světlu. Na první pohled nemají vzpomínky na prenatální existenci nic společného s mýty o výstupu prapředků z lůna

⁷ Srv. M. C. Wheelwright, *Navajo Creation Myth. The Story of the Emmergence*, in: *Museum of Navajo Ceremonial Art*, Santa Fe, New Mexico 1942, str. 19 n.

země. Ale obraz je stejný: osobní vzpomínky šamanů vysvětlují mýtus o podzemním životě s následným výstupem na povrch země; samozřejmě s tím, že různé varianty těchto vzpomínek se vztahují k individuálnímu zrození. Zde je několik příkladů: jeden šaman vypráví, že se jeho duše rozhodla vtělit mezi lowy; vstoupila do jedné chýše dveřmi, na nichž byla medvědí kožešina, a zůstala v ní nějakou dobu; potom odtud vyšla – a narodil se šaman.⁸ Šaman Winebagů vypráví o zvratech svých zrození: nevstoupil do ženy, ale do nějaké místnosti. „Celou dobu tam dole jsem byl bdělý. Jednou jsem zaslechl nějaké zvuky, které venku dělaly malé děti, ale i další zvuky, a rozhodl jsem se vyjít ven. Zdálo se mi, že jsem prošel nějakými dveřmi, ale ve skutečnosti jsem se narodil nějaké ženě. Jakmile jsem vyšel ven, udeřil mě svěží vzduch a začal jsem křičet.“⁹

Někdy se stesk po návratu k Matce zemi stává kolektivním jevem, což je potom znak, že se společnost vzdala boje a blíží se k úplnému zániku. To je případ jihoamerických Yarurů, stejně „primitivního“ kmene jako jsou Indiáni z Ohňové země, neboť ještě neznají zemědělství ani jakékoli domácí zvíře kromě psa. Velká matka Yarurů žije daleko na východě v zemi, jež se nazývá Kuma. Do této země odcházejí mrtví; tam znovu přicházejí na svět jako děti a radují se z rajské existence: takový život, jak tvrdí, znali před příchodem bělochů. Do země Kuma putují šamani během transu a ostatním vyprávějí, co vidí. Celý kmen teskní po tomto ztraceném ráji: Yarurové hoří touhou zemřít a co nejdříve se do této země vrátit.¹⁰ Asi se jim to už podařilo, protože Petrullo je navštívil před dvaceti lety, a to jich bylo už jenom několik set...

⁸ A. Skinner, *Traditions of the Iowa Indians*, in: *Journal of American Folk-Lore*, sv. 38, 1925, str. 479, cit. in: A. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm 1953, str. 421.

⁹ P. Radin, *The Road of Life and Death*, New York 1945, str. 8. Tyto vzpomínky na prenatalní život šamanů jsou však mnohem pestřejší a složitější; viz Hultkrantz, cit. d., str. 418–426.

¹⁰ V. Petrullo, *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela*, in: *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin*, 123, *Anthropological Papers*, 11, Washington 1939, str. 167–289.

„Mutter Erde“

Že se lidé zrodili ze země, je všeobecně rozšířená víra; stačí zalistovat v několika knihách, jež se týkají této problematiky, např. *Mutter Erde* od A. Dietericha nebo *Kind und Erde* od B. Nyberga.¹¹ V mnoha jazycích je člověk nazýván „zrozený ze země“.¹² Lidé věří, že děti „přicházejí“ z hloubi země, jeskyň, slují, štěrbin, ale také z louží, pramenů, řek. Podobná víra ještě dnes přežívá v evropských legendách, pověrách či pouhých jinotajích. Každá oblast, téměř každé město či vesnice má nějakou skálu či pramen „přinášející“ děti; jsou to *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen*.¹³

Domníváme se, že tyto pověry či jinotaje nejsou jen vysvětlením pro děti. Skutečnost je složitější. U Evropanů dodnes přežívá nejasný pocit mystické sounáležitosti s rodnou zemí. Nejde o běžnou lásku k vlasti nebo kraji; není to obliba důvěrně známé krajiny nebo úcta k prapředkům, pohřbívaným po pokolení okolo venkovských kostelů. Je to něco jiného: mystický prožitek autochtonie, hluboký pocit člověka, že povstal ze země, že byl zrozen zemí stejným způsobem, jako dala ve své nevyčerpatelné plodnosti zrod skalám, řekám, stromům a květinám. V tomto smyslu musíme chápat autochtonii: uvědomujeme si, že jsme *lidmi tohoto místa*, je to pocit kosmické struktury, jenž překračuje rodinnou a zděděnou sounáležitost. Víme, že v mnoha kulturách má otec druhořadou úlohu: dítě pouze prohlašuje za své a uznává ho. *Mater semper certa, pater incertus*. A tento stav přetrvával dlouho: za monarchické Francie se říkalo: „Král je dítě královny.“ Tato situace ale nebyla původní: matka totiž dítě jen *přijímala*. Existuje mnoho zpráv, že ženy otěhotněly, když navštívily některá místa: skály, jeskyně, stromy, řeky. Duše dětí potom vstoupily do jejich břicha a ženy počaly. Ať byl stav těchto dětských duší jakýkoli, ať to byly duše předků či

¹¹ A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig-Berlin 1905; 1925³, rozšířené a doplněné E. Fehrlém; B. Nyberg, *Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes*, Helsinki 1931; srv. též M. Eliade, *Traité*, str. 211–231 s doplňující bibliografií.

¹² Ruské písně, laponské a estonské mýty atd.; Dieterich, cit. d., str. 14.

¹³ Dieterich, cit. d., str. 19 n., 126 n.

nikoli – jedna věc je jistá: aby se tyto duše vtělily, čekaly skryty někde v rozsedlinách, brázdách, loužích, lesích: prožívaly už jakýsi embryonální život v lůně své skutečné matky, Země. Od ní přicházejí děti. Ještě v 19. století existovala v Evropě víra, že právě od ní přinášejí děti některé vodní živočichy: ryby, žáby, labutě.

Nejasná vzpomínka na prenatální život v lůně země měla významné důsledky: vyvolala u člověka pocit kosmické sounáležitosti s jeho okolím; mohly bychom dokonce říci, že si člověk uvědomoval svou příslušnost k lidskému druhu méně než tento pocit kosmo-biologické účasti v životě svého okolí. Věděl samozřejmě, že má „přímou matku“, kterou vidí ve své blízkosti; věděl však také, že přišel odněkud dál, že ho přinesly labutě nebo žáby, že žil v nějaké jeskyni či řece. To zanechalo stopy v jazyce: Římané nazývali nemanželské dítě *terrae filius*; Rumuni mu ještě dnes říkají „květinové dítě“.

Tento druh kosmo-biologické zkušenosti byl založen na mystické sounáležitosti s *místem*, a její intenzita dodnes přetrvává ve folkloru a lidové tradici. Matka pouze zdokonalovala dílo Matky země. Po smrti se člověk toužil vrátit do Matky země, být pohřben v rodné zemi – v této „rodné hroudě“ lze vytušit hluboký smysl. Odtud strach, že by jeho tělesné pozůstatky byly pohřbeny jinde; ale především radost, že je znovu spojí s „vlastí“, radost, kterou prozrazují časté římské náhrobní nápisy: *hic natus hic situs est* (CILV, 5595: *Zde se narodil, zde odpočívá.*); *hic situs est patriae* (CILVIII, 2885: *Zde je pohřben v rodné zemi.*); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (CILV, 1703: *Kde se narodil, tam se toužil vrátit.*).¹⁴ Tato naprostá autochtonie obsahuje úplný cyklus od zrození ke smrti. Je třeba se k této matce vrátit. „Ulehni na zem, svou matku,“ říká *Rgvéd* (X,18,10). „Ty, kdo jsi země, ukládám tě do země!“ je napsáno v *Atharvavédu* (XVIII,4,48). Během čínských pohřebních obřadů se praví: „Ať se tělo a kosti znovu vrátí do země!“¹⁵

¹⁴ A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell' Impero Romano*, Budapest 1937, str. 36 n.

¹⁵ *Li-ki*, překlad I. Couvreur, str. 246.

Humi positio: položení dítěte na zem

Základní zkušenost – že matka je jen představitelkou Velké tellurické matky – zavdala podnět k mnoha zvykům. Připomeňme například porod na zemi (*humi positio*), obřad s nímž se lze setkat téměř po celém světě od Austrálie po Čínu, od Afriky po Jižní Ameriku. U Řeků a Římanů tento obřad zanikl v historické době, ale není pochyb o tom, že existoval ve vzdálené minulosti, protože některé sochy bohyň zrození (Eileithyia, Damié, Auxésié) je zachycují na kolenou, přesně v poloze ženy, která rodí přímo na zemi. V démotických egyptských textech znamenalo „posadit na zem“ „rodit“ nebo „porod“.¹⁶

Náboženský smysl tohoto obyčeje snadno chápeme: porod a zrození jsou mikrokosmické podoby příkladného skutku, jež provádí Země; každá matka napodobuje a opakuje prvotní objevení života v lůně Země: proto každá matka musí být v přímém spojení s Velkou rodičkou, aby ji dovedla k mystériu zrození života, přijala její blahodárnou energii a našla u ní mateřskou ochranu.

Ještě rozšířenější je položení novorozence na zem. Položit dítě na zem, jakmile je umyto a zavínuto, je dodnes zvykem v Abruzách. Tento obřad se vyskytuje u Skandinávců, Němců, Pársů, Japonců atd. Otec potom dítě zvedá (*de terra tollere*), aby ho uznal za své.¹⁷ Marcel Granet studoval tento obyčej ve starověké Číně a správně pochopil smysl tohoto obřadu.¹⁸ „Umírající člověk stejně jako narozené dítě je položen na zem. Když se všichni shromáždili k poslednímu výdechu, když marně přivolávali duši-dech, která odchází první, naříkají okolo mrtvého položeného na zemi (rovněž dítě křičí první tři dny na zemi)... Proto aby se člověk narodil či ze-

¹⁶ E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, Leipzig-Berlin 1911, str. 5 n.; B. Nyberg, cit. d., str. 131 n.; srv. M. Eliade, *Traité*, str. 218; U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, Milano 1951, str. 254.

¹⁷ A. Dieterich, *Mutter Erde*, str. 7 n.; B. Nyberg, cit. d., str. 31, 158 n.; R. Briffault, *The Mothers. A Study of the origin of sentiments and institutions*, London 1927, sv. III, str. 58.

¹⁸ M. Granet, *Le Dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques*, in: *Revue archéologique*, 1922 a vydaný v knize *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris 1953, str. 159–202.

mřel, aby byl součástí živých nebo zesnulých (a aby přešel tam či zpět), existuje společný práh, rodná země. Není jen místem, kde začíná život a jeho pokračování po smrti, ale je také nejdůležitějším svědkem zasvěcení do nového způsobu existence: je nejvyšší mocí, která rozhoduje o výsledku skrytého božího soudu tohoto zasvěcení... Když jsou novorozeně či umírající položeni na zem, je na ní, aby potvrdila, zda zrození či smrt jsou platné, zda je lze považovat za řádné a konečné... Obřad pokládání na zem obsahuje myšlenku základní identity rodu a země. Tato představa se ve skutečnosti projevuje pocitem autochtonie, který je nejčastější ze všech, jež můžeme na počátcích čínské historie zaznamenat; představa úzkého propojení země s jejími obyvateli je tak hluboká, že zůstala jádrem náboženských institucí a občanského práva.¹⁹

Díky Granetovu rozboru chápeme jádro, z něhož vznikl obraz Matky země. Na počátku se tento obraz objevoval jako „neutralita posvátného místa, jako základ jakékoli sounáležitosti.“ O něco později a v „pojetích a obrazech, jež určovalo uspořádání rodu po matce, byla rodná země chápána jako mateřská a vyživující síla“.²⁰ Je pravděpodobné, že za starých časů byli mrtví pohřbíváni v domácích usedlostech²¹ tam, kde se uchovávalo osivo. Strážkyní osiva byla po dlouhou dobu žena: „V období Čou se zrní určené k osetí královského pole neuchovávalo v komnatě Syna nebes, ale v ložnicích královny.“²² „Jestliže si v urozeném domě otec rodiny dal svou postel tam, kde bylo osivo či kde se obcovalo s dušemi, přisvojoval si místo, jež náleželo matce rodiny. Existovalo období, v němž existovala rodinná posloupnost po matce a manžel byl v domácnosti jen zetěm.“²³ Až později, když přišla na řadu otcovská linie a mužská moc, se Země stala bohem.²⁴

¹⁹ M. Granet, *Etudes sociologiques*, str. 192–193, 197–198.

²⁰ Tamt., str. 201.

²¹ Tamt., str. 199.

²² Tamt., str. 200.

²³ Tamt., str. 201.

²⁴ M. Granet, jak se zdá, dobře opravil výklad E. Chavannese v krásném pojednání *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'une culte chinois*, Paris 1910, in: *Annales du musée Guimet*, str. 520–525. Podle Chavannese bylo zosobnění země jako Velké bohyně novějším jevem. Nastalo asi na počátku dynastie Han ve 2. stol. př. Kr.; předtím mohly existovat jen místní kulty krystalizující okolo bohů Země. Granet však ukázal, že tito bohové nahradili stará ženská či „neu-

Povšimněme si toho, že země, než se stala matkou, byla vnímána jako čistě kosmická, bezpohlavní či raději nadpohlavní tvořivá síla. Před chvílí jsme připomněli stejné pojetí, týkající se mystické autochtonie: děti byly chápány jako „příchozí“ od samotné země. Země, která tvoří děti stejně jako skály, prameny a rostliny, byla vždycky matkou, ačkoli ženské vlastnosti tohoto mateřství nejsou vždycky očividné. V tomto případě bychom mohli hovořit o *Ur-Mutter*, Pramatce. Možná je to nejasná vzpomínka na androgynii *Tellus Mater* nebo její autogenezi a partenogezi. K této důležité otázce se ještě vrátíme.

Podzemní děloha: „embrya“

Povšimněme si teď, že se představa země jako univerzální rodičky pravdivě potvrzuje i na tom, co bychom mohli nazvat geologickou úrovní existence. Jestliže země je živoucí a plodnou matkou, všechno, co vytváří, je organické a živé; nejen lidé a rostliny, ale také kameny a nerosty. Mnoho mýtů vypráví o kamenech jako o kostech Matky země. Deukalión házel za sebe „kosti své matky“, aby tento svět zalidnil. Tyto „kosti“ byly kameny; ale v nejstarších tradicích loveckých národů – tradicích, které sahají do paleolitu – představovala kost zdroj života: právě do kosti byla soustředěna

trální“ božstva, jež je předcházela. Výzkumy Carla Hentze o prehistorii a protohistorii čínských náboženství potvrdily tento názor. Lunární a vodní mytologie, které objasnil Hentze, souvisí s náboženstvím Matky země. Viz: *Mythes et symboles lunaires*, Anvers 1932; *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l' Amerique*, Anvers 1938; *Frühchinesische Bronzen*, Anvers 1938. Už v roce 1912 B. Laufer napsal: „Původně nebyla Země ani výrazně ženské ani výrazně mužské božstvo, ale byla bezpohlavní; přesto spadá do kategorie *jin*, temného záporného ženského principu, jak naznačuje už *Kniha proměn (I-ťing)*, kde je pojem *jin* definován jako činnost Země (*jin-ti-tao*). Je ještě pochybné, zda slovo *jin* neslo zpočátku jasné pojetí pohlaví, jež je možné považovat za filosofickou abstrakci pozdější doby; ale není pochyb o tom, že kombinace *jin-jang* znamenala kombinovanou činnost Nebe a Země při vytváření a transformaci bytostí, nebo tvůrčí schopnosti těchto dvou velkých sil. Při obětech božstvu Zemi jsou všechny složky odvozeny ze sféry *jin*...“

B. Laufer, *Jade. A Study of chinese Archaeology and Religion*, in: *Field Museum*, Chicago 1912, str. 144 n. Srv. jiná hlediska B. Karlgren, *Some fecundity Symbols in ancient China*, in: *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, č. 2, Stockholm 1960, str. 1–54.

poslední podstata života, právě z nich každé zvíře, ale i člověk znovu přicházeli na svět. Když Deukalión zaséval kameny, zasazoval ve skutečnosti zárodky nového lidstva.

Jestliže je země přirovnávána k matce, vše, co obsahuje ve svých vnitřnostech, je srovnatelné s embryi, živými bytostmi právě „dozrávajících“, tj. rostoucích a vyvíjejících se. Toto pojetí dobře vysvětlují názvy nerostů v různých tradicích. Například indická pojednání o mineralogii popisují smaragd ve své „mateční“ skále jako embryo. Sanskrtské slovo pro smaragd je *ašmagarbhadža*, „zrozen ze skály“. Další text rozlišuje diamant od křišťálu rozdílem stáří, rozdílem vyjádřeným embryologicky: diamant je *pakka*, „zralý“, ale křišťál *kačča*, „nezralý“, „zelený“, ještě nevyvinutý.

Tyto představy jsou neobyčejně staré. Každý důl, pramen, ale i ústí řek byly přirovnávány k děloze Matky země. Babylónské slovo *pú* znamená „pramen řeky“ a „vaginu“; egyptské *bi* se překládá jako „podzemní štola“ a „vagina“; rovněž sumerské *buru* označuje „vaginu“ a „řeku“. Je pravděpodobné, že minerály vytěžené z dolu byly přirovnávány k embryům: babylónské slovo *an-kubu* někteří autoři překládají jako „embryo“, jiní jako „nedonošené dítě“.²⁵ Mezi metalurgií a porodem v každém případě existuje skrytá symetrie: oběť, jež byla občas prováděna u pecí, v nichž se tavily rudy, se podobá obětem při porodu; také pec byla přirovnávána k děloze; v ní měla „minerální embrya“ dorůst v kratším čase, než by potřebovala, kdyby zůstala skryta v zemi. Metalurgický postup stejně jako zemědělská práce – ta rovněž zahrnovala plodnost Matky země – nakonec u člověka vyvolala pocit sebedůvěry a hrdosti: cítil, že je schopen spolupracovat na díle přírody, že je schopen pomoci růstu, který se uskutečňoval v nitru země. Člověk mění a urychluje rytmus tohoto pomalého podzemního zrání a tak jistým způsobem *zastupuje čas*.

V alchymii lze vytušit stejný duchovní rozhled: alchymista pokračuje v díle přírody a zdokonaluje ho, když pracuje na tom, aby „se stal“ sám sebou.²⁶ Zlato je ušlechtilý kov, protože je dokonale „zralý“: ostatní minerály, ponechány v podzemní děloze, by se také

²⁵ Autor neuvádí prameny a vztah mezi zvolenými pojmy a významy, které jim přisuzuje, není plně prokazatelný. Pozn. red.

²⁶ Viz M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris 1956.

staly zlatem, ale po stovkách a tisících staletí. Jako metalurg, který proměňuje „embrya“ v kovy urychlováním jejich růstu započatého v Matce zemi, chce alchymista tuto metodu ještě urychlit a zakončit ji konečnou proměnou všech „obyčejných“ kovů – obyčejných, protože nejsou úplně zralé – v „ušlechtilý“, dokonale „zralý“ kov, jímž je zlato. Ben Jonson v *Alchymistovi* říká:

Subtle: Totéž říkáme o olovu a jiných kovech, které by byly zlatem, kdyby měly čas.

Mammon: A naše umění to urychlí.

Labyrinty

Ale vraťme se k obrazu země znázorněné jako tělo obrovské matky. Jestliže podzemní štoly a ústí řek byly přirovnávány k *vagině* Matky země, stejný symbolismus platí *tím spíše* pro sluje a jeskyně. Víme, jakou náboženskou úlohu sehrály jeskyně od paleolitu. V prehistorii byla jeskyně, přirovnávaná často k labyrintu nebo rituálně v labyrint proměňována, současně dějištěm zasvěcení a místem, kde se pohřbívali mrtví. Labyrint byl přirovnáván k tělu Matky země.²⁷ Vstoupit do labyrintu nebo do jeskyně znamenalo mystický návrat k Matce zemi – cíl, o nějž usilovaly jak iniciační, tak pohřební obřady. Výzkumy Jacksona Knighta ukázaly, jak symbolismus labyrintu, povýšen na hodnotu těla tellurické bohyně, pomalu zaniká.²⁸ Troja byla počítována jako bohyně Země; nedotknutelnost starých měst byla srovnatelná s panenstvím této ochranné bohyně. Všechny tyto symboly, jež navzájem souvisí a doplňují se, dokazují stálost prvotního obrazu země-ženy.

V jeskyních se však nekonají jenom zasvěcení a pohřební obřady; slavily se v nich některé mytologické svatební obřady. Například Pélea s Thetis, Iásóna s Médeou a ve Vergiliově *Aeneidě*²⁹ sňatek Aineia s Dido (IV, 165–166). Když nastává jejich spojení, jak říká Vergilius, strhává se bouře: zatím na vrcholcích hory halekají

²⁷ Upřesněme, že symbolismus labyrintu je velice složitý a že ho nelze omezit na jediný „motiv“.

²⁸ W. F. Knight, *Cumaeen Gates. A Reference of the Sixth Aeneid to Initiation Pattern*, Oxford 1936, str. 122 n.

²⁹ M. P. Vergilius, *Aeneis*, Praha 1970.

nymfy, hřmí hrom a blýská se – znamená, že Nebeský bůh přichází za svou manželkou, Matkou zemí. Sňatek Aineia s Dido je jen napodobením příkladného spojení: kosmické hierogamie. Dido však neotěhotněla; žádný plod neposvětil jejich spojení. Proto ji Aineias opouští: nebyla důstojným vtělením Matky země. Jejich svazek zůstal neplodným a po Aineiově odchodu vstupuje Dido na hranici. Tento sňatek nebyl koneckonců šťastnou hierogamií. Když se Nebe setkává se Zemí, prozařuje život v nespočetných podobách na všech úrovních existence. Hierogamie je aktem stvoření: je kosmogonií i biogonií, stvořením vesmíru i života.

Kosmické hierogamie

Kosmická hierogamie, sňatek Nebe a Země, je neobyčejně rozšířený kosmogonický mýtus. Setkáváme se s ním především v Oceánii – od Indonésie po Mikronésii –, ale také v Asii, Africe a po celé Americe.³⁰ Tento mýtus se téměř podobá mýtu, který vypráví Hésiodos v *Theogonii*.³¹ Úranos, bůh Nebe, se spojuje s bohyní Zemí, Gaiou; tato božská dvojice pak zplodí bohy, Kyklopy a další nestvůrné bytosti. „Posvátné Nebe radostně vstupuje do těla Země,“ říká Aischylos v jedné ze svých ztracených tragédií, *Danaovny*.³² Všechno, co *existuje* – vesmír, bohové, život – pramení z tohoto sňatku.

Mýtus o kosmické hierogamii je sice velice rozšířený, ale není všeobecný: není doložen u Australců, arktických národů, obyvatel Ohňové země, kočovných lovců a severoasijských a středoasijských pastevců atd. Některé tyto národy – například Australci a Indiáni z Ohňové země – patří mezi nejstarší; jejich kultura se ve skutečnosti nachází ještě ve stadiu paleolitu. Podle mytologií těchto národů byl vesmír stvořen nejvyšší nebeskou bytostí; někdy dokonce říkáme, že tento bůh je stvořitelem *ex nihilo*.³³ Když má manželku s dětmi, vždycky je stvořil sám. Můžeme se domnívat, že lidé v kulturním a náboženském stadiu paleolitu neznali mýtus

³⁰ Viz M. Eliade, *Traité*, str. 212 n.

³¹ Hésiodos, *Theogonie*, in: *Zpěvy železného věku*, Praha 1990.

³² Nauck, zl. 44.

³³ Viz M. Eliade, *Traité*, str. 49 n.

o kosmické hierogamii. To ovšem neznamená, že neznali Velkou bohyni země a plodnosti. Naopak, asijské a evropské paleolitické vykopávky poskytují mnoho kostěných sošek představujících nahou bohyni,³⁴ velmi pravděpodobně je to vzor nespočetných bohyň plodnosti, jež se od neolitu objevují téměř všude. Přitom víme, že tyto bohyně-matky nejsou výsadou zemědělských kultur; tohoto postavení dosáhly až po objevu zemědělství. Velké bohyně znají také lovecké národy, jak to dosvědčují Velká matka zvířat či Matka šelem, s nimiž se setkáváme na dálném asijském severu a v arktických oblastech.

Nicméně nepřítomnost mýtu o hierogamii v nejstarší vrstvě „primitivního“ náboženství je podle našeho názoru velmi významná. Mohli bychom předložit dvě domněnky, abychom to vysvětlili: v archaickém kulturním stadiu, jež, připomeňme si to, odpovídá paleolitu, byla hierogamie nepředstavitelná, protože nejvyšší bytost, tedy Nebeský bůh, stvořila tento svět, život i lidstvo zcela sama. Kostěné sošky nalezené v paleolitických sídlištích – v případě, že skutečně představují bohyně – lze chápat ve světle náboženství a mytologií, jež jsou vlastní Austrálcům, Indiánům z Ohňové země a společností v arktickém klimatu: tyto bohyně-matky byly rovněž stvořeny nejvyšší bytostí, jako je tomu třeba v mýtu Zuňiů vzpomenutém výše. V každém případě bychom z přítomnosti paleolitických ženských sošek nemohli vyvodit, že nebyla uctívána mužská božská bytost. V ještě starších paleolitických sídlech – jmenovitě v jeskyních u Wildkirchli, Wildenmannislochu a Drachenlochu, ve švýcarských Alpách, v Petershöhle a ve středních Frankách – našli archeologové obětní zbytky, v nichž lze vidět oběti nebeským bohům.³⁵ Mezi těmito zbytky – lebkami jeskynních medvědů, položenými na vztyčených kamenech v podobě oltáře –

³⁴ Z 80 sošek je 35 fotografií v posledním pojednání H. Kühna, *Das Problem des Urmonotheismus*, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. d. Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, č. 22, Wiesbaden 1951, str. 1639–1672.

³⁵ E. Bächler, *Das alpine Paläolithikum der Schweiz*, Basel 1940; K. Hörmann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken*, in: *Abhandlungen der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg*, 1923; O. Menghin, *Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum*, in: *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIII, 1926, str. 14–19; srv. H. Kühn, cit. d., str. 1643 n.

a zvířecími hlavami, jež ještě dnes lovecké národy arktických oblastí obětují nebeským bohům, existuje překvapující podobnost.³⁶

Tato domněnka, jak se zdá, je pravděpodobně přesná. Bohužel se týká jen paleolitu: nic však neříká o předchozím stavu.³⁷ Během pěti set tisíc let sice člověk žil, ale nezanechal po sobě stopy – kulturu ani náboženství. O tomto období lidstva nevíme nic přesného.³⁸

Androgynie a úplnost

Mohli bychom přikročit ke druhé hypotéze, abychom vysvětlili nepřítomnost hierogamie v archaických náboženstvích: nejvyšší bytosti byly androgyny, současně mužským i ženským principem, Nebem i Zemí. Z tohoto důvodu by byla jejich hierogamie pro tvoření zbytečná, protože samo bytí tohoto prvotního božstva představovalo hierogamii. Tuto domněnku nelze odmítnout *a priori*. Víme, že některé nejvyšší bytosti archaických národů byly androgyny.³⁹ Božská androgynie je však složitý jev: znamená víc než soužití – či spíše splynutí – obou pohlaví v této božské bytosti. Androgynie je archaický a všeobecný výraz k vyjádření *plnosti*, spojení protikladů, *coincidentia oppositorum*. Androgynie není jen stavem naplněnosti a sexuální soběstačnosti, ale také symbolizuje dokonalost počátečního, nepodmíněného stavu. Z toho důvodu není androgynie omezena na nejvyšší bytosti. Kosmičtí obři či mytičtí prapředci lidstva jsou androgyny také. Například Adam byl považován za androgyna. *Berešit rabbá* (I,4,6) tvrdí, že „byl mužem na pravé straně a ženou na levé straně, ale Bůh Adama rozřal vedví“.⁴⁰ Mytický

³⁶ A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, in: *Festschrift Wilhelm Schmidt*, Wien 1928, str. 231–268; ale také viz K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, in: *Phytlobolia für Peter von der Mühl*, Basel 1946, str. 185–288. Srv. W. Schmidt, *Die Primizialopfer in den Urkulturen*, in: *Corona Amicorum, Festschrift für E. Bächler*, St. Galen 1948, str. 81–92.

³⁷ V české odborné literatuře se pro toto období užívá výrazu „období před použitím kamenných industrií“. Pozn. red.

³⁸ Toto období je autorem hypoteticky předpokládáno. Nejsou pro něj žádné konkrétní doklady. Pozn. red.

³⁹ Srv. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen 1934; M. Eliade, *Traité*, str. 359 n. a H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955.

⁴⁰ A. H. Krappe, *The Birth of Eve*, in: *Gaster Anniversary Volume*, London 1936, str. 312–322.

prapředek symbolizuje *počátek* nového způsobu existence a každý počátek nastává v plnosti bytí.

Androgyny jsou také velká božstva vegetace a obecně plodnosti. Stopy po androgynii nacházíme také u bohů, jako je Attis, Adónis, Dionysos, ale i bohyň, jako je Kybelé.⁴¹ To lze dobře pochopit: život prýští z přebytku a plnosti. Musíme ale ihned dodat: pro lid tradičních kultur byl život hierofanií, projevem posvátna. Stvoření – na všech kosmických úrovních – předpokládalo zásah posvátné síly. Božstva života a plodnosti proto představovala zdroj posvátna a moci; jejich androgynie je potvrzovala jako takové. Ale jsou androgyny až po *mužská a ženská božstva v pravém slova smyslu*. Androgynie se stává všeobecným vyjádřením *nezávislosti, síly a úplnosti*; tvrdit, že je nějaké božstvo androgynem, znamená, že je absolutním bytím, konečnou realitou. Potom chápeme, proč androgynii nejvyšší bytosti nemůžeme považovat za nějaký charakteristický znak: jde o všeobecně rozšířený archetyp; androgynie se stává vlastností božstva, ale nic nám o jeho vnitřní struktuře neříká. Mužský bůh v pravém slova smyslu může být androgynem stejně jako bohyně-matka. Říkáme-li, že nejvyšší bytosti „primitivních“ národů jsou – nebo byly – androgyny, nevylučuje to jejich „mužskost“ či „ženskost“. Tato druhá domněnka ale nevede k vyřešení této otázky.

Kulturněhistorická hypotéza

Pokusili jsme se vysvětlit tyto věci – přítomnost či nepřítomnost hierogamie, nadvládu nebeských bohů či tellurických bohyň – z hlediska historie. Podle kulturněhistorické školy⁴² by byla tato nejstarší etapa lidské civilizace považována za stadium nazývané *Urkultur*: tyto společnosti by tvořily sběrači (*Sammelwirtschaft*) a lovci malých zvířat; společenské uspořádání by bylo monogamní s rovností práv mezi manželem a ženou; převládajícím náboženstvím by byl určitý *Urmonotheismus*. Tomuto stadiu dnes téměř odpovídají nejstarší kultury a náboženství Austrálců, Pygmejů, oby-

⁴¹ Srv. M. Eliade, *Traité*, str. 232 n. a str. 359 n.

⁴² Viz např. W. Schmidt, *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes*, Luzern 1946, I, str. 245 n.

vatel Ohňové země a dalších „primitivních“ národů. Když se změnily životní podmínky, to znamená, když se lidé naučili lovit vysokou zvěř a ženy objevily pěstování rostlin, *Urkultur* dala zrod dvěma složitějším a rozvětvenějším podobám společnosti, *Primärkulturen*; na jedné straně totemistická společnost s nadvládou muže a na straně druhé matrilokální a matriarchální společnost s vládou ženy. Uctívání Matky země by proto našlo své zdroje a největší rozvoj v posledním případě.

Je pravděpodobné, že tento nástin odpovídá z valné části skutečnosti. Ale není možné dokázat, že tomu tak bylo od počátku lidstva: takový nástin nejlépe odpovídá vývoji lidstva od paleolitu. Toto schéma, ač vymezeno tímto údobím a navrženo kulturněhistorickou školou, musí být poopraveno a je třeba upozornit na jemné rozdíly. Můžeme spíše hovořit o *určitých směrech* než o *historických skutečnostech*. Nemůžeme už pochybovat o existenci nejvyšší bytosti, o tom, co tato škola nazvala *Urmonotheismus*; ale je třeba okamžitě dodat: *Urmonotheismus* v duchovním smýšlení archaického člověka, a nikoli podle teismu 18. století. To znamená, že pro symbolické myšlení – jediné, jež je na této archaické úrovni lidstva živoucí a tvořivé – se může nejvyšší bytost projevovat v podobě nějakého zvířete, ale neztratit svůj charakter nebeského božstva. Souběžně s vírou v tyto nejvyšší bytosti však existovaly také další náboženské orientace. Z dostupných svědectví můžeme usoudit, že „čisté náboženství“ neexistovalo, ale jen sklon k určité náboženské formě, jež v dalším vývoji převládá.

Tyto poznámky berou v úvahu prvopočáteční fázi civilizace, *Urkultur*. Následující kultury, *Primärkulturen*, všechno ještě znesnadňují. Nevíme, zda matriarchát existoval jako nezávislý kulturní cyklus,⁴³ jinými slovy byla-li určitá etapa historie lidstva jasně vyznačena absolutní nadvládou ženy a výlučně žensky orientovaným

⁴³ Proti existenci matriarchálního kulturního cyklu viz námitka A. E. Jense-
na *Gab es eine mutterrechtliche Kultur?*, in: *Studium Generale*, III, sešit 8, Ber-
lin-Heidelberg 1950, str. 418–433. Viz též J. Haekel, *Zum Problem des*
Mutterrechtes, in: *Paideuma*, V, sešit 6, červen 1953, str. 298–322. Tyto obtíže
vycházejí najevo, hlavně když jde o použití obecné teorie matriarchálního cyklu
v určené kulturní oblasti, např. v Africe, ve skvělé monografii E. Anderssona,
Contribution à l'ethnographie des Kuta, Uppsala 1953, str. 308 n. Viz nyní také
W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Wien-Mödling 1955.

náboženstvím. Raději budeme hovořit o matriarchálních *sklonech* či *nasměrování*, jež se projevují v určitých náboženských a společenských podobách. Přesnější je, že určité společenské struktury – například rodová linie po matce, matriarchalismus, avunkulát, gynokracie – vyjadřují sociální, společenský, právní a náboženský význam ženy. Ale význam neznamená *absolutní nadvládu*.

Ať matriarchát existoval či ne, etnologové se shodují v tomto daném bodě: matriarchát nemůže být prvotním jevem. Mohl se objevit až *po objevu* pěstování rostlin a vlastnění orné půdy. Takový objev mohl nastat až po první fázi civilizace, *Urkultur*, jež se vyznačovala, jak jsme viděli, sběrem plodů a lovem malých zvířat.

Doposud jsme se zabývali pouze závěry etnologie a paleontologie. Jsou důležité. Ale nesmíme zapomenout, že otázka, týkající se Matky země, náleží také historii náboženství. Ta se zabývá nejen *historickým vývojem* nějaké náboženské formy, ale také její *strukturou*. Náboženské struktury jsou bezčasové: nemusí být nutně spojeny s časem. Nemáme důkaz, že náboženské struktury jsou výtvozem určitých typů civilizací či určitých historických okamžiků. Vše, co můžeme říci, je to, že převládání té či oné náboženské struktury je způsobeno či podporováno určitým typem civilizace a určitým historickým okamžikem. Když to vezmeme z historického hlediska, je statistické určení této četnosti důležité. Ale náboženská skutečnost je složitější a zmíněné hledisko přesahuje. Židovský monoteismus nebyl výtvozem určitého typu civilizace: naopak, obohacen náboženskou zkušeností elity, musel – jako každý jiný monoteismus – čelit jiným náboženským formám.

Civilizace, společnosti, historické okamžiky jsou jen *příležitostmi* či převažujícími možnostmi pro vystoupení bezčasové struktury. Ale jako takové nikdy nedosahují definitivního vítězství. Například nemůžeme říci, že moderní společnost je monoteistická, protože je izraelská a křesťanská: vedle tohoto židovsko-křesťanského monoteismu existují jiné náboženské formy: například magie, polyteismus či fetišismus. Přitom je monoteistická zkušenost doložena v kulturách, jež jsou formálně ještě ve stadiu polyteismu či totemismu.

„Prvopočáteční stav“

Abychom se vrátili k naší otázce, týkající se nepřítomnosti hierogamického mýtu v nejstarších náboženstvích, mohli bychom nabídnout tento závěr: Matka země je velice starodávné božstvo; je doložena už v paleolitu. Nemůžeme ale říci, že byla *jediným* prvopočátečním božstvem, a to z jednoduchého důvodu: „ženskost“, jak se zdá, nebyla chápána jako prvotní způsob bytí. „Ženskost“, ale i „mužskost“ je již zvláštním způsobem bytí. V mytickém myšlení tomuto zvláštnímu způsobu předcházelo bytí *úplné*. Když jde o stvořitele, o *Urheber*, je hlavní důraz kladen na jeho schopnosti *tvořit*, a tato schopnost je pocíťována jako nerozlišená plnost bez jakýchkoli znaků. Prvopočáteční stav lze nazvat *neutrální a tvořivou plností*. Tato stránka naštěstí vyplývá z čínských faktů, jež jsme připomněli výše: Nebeský bůh a patriarchální ideologie nahradily bohyni Zemi a matriarchální ideologii; této matriarchální ideologii však předcházely náboženské podmínky, jež nebyly matriarchální ani patriarchální; Granet je nazývá „neutrální stránka posvátného místa“. Číňané je chápali jako nerozlišenou náboženskou sílu, jako prvopočáteční *Grund*, jenž každému pozdějšímu projevu předcházel a podporoval ho.

Mohli bychom říci, že takové „prvopočáteční podmínky“ vysvětlují nepřítomnost hierogamie v „primitivních“ náboženstvích. V nich měla také důležitou úlohu kosmogonie, ale veškerý význam na sebe strhlo samo stvoření. Víme teď, že každé stvoření obsahuje předchozí úplnost, nějaký *Urgrund*. Hierogamie je jen jednou z forem, jež vysvětlují stvoření z prvopočátečního *Urgrundu*; vedle hierogamie existují další kosmogonické mýty: všechny však předpokládají předexistenci nějaké nerozlišené jednoty.

Izanagi a Izanami

Tyto stránky lépe pochopíme, když některé kosmogonické mýty, v nichž jde jak o hierogamii Nebe a Země, tak o stvoření provedené výlučně Matkou zemí, prozkoumáme blíže. Co nám například prozrazuje japonský kosmogonický mýtus: na počátku nebylo Nebe a Země, Izanagi a Izanami, rozděleno; společně tvořili chaos, který se podobal vejci, uprostřed něhož byl zárodek. Když Nebe

a Země byly tímto způsobem spojeny, oba principy, mužský i ženský, ještě neexistovaly. Mohli bychom říci, že chaos představoval dokonalou úplnost a tedy i androgynii. Rozdělení Nebe a Země znamenalo kosmogonický akt v pravém slova smyslu a současně přerušení prvopočáteční jednoty.⁴⁴

První část stvoření nastává takto: malý nestálý a beztvary ostrov je obklopen mořem, uprostřed ostrova je rákos. Z něj se zrodí bohové a jejich zrození symbolizuje různé etapy uspořádání tohoto světa. „Rákos“ je zárodek, který lze uprostřed kosmického vejce rozeznat. Je jako rostlinný *Grund*; je to první podoba Matky země. Jakmile se Nebe a Země oddělují, projevují se okamžitě také v lidské podobě jako muž a žena.

Nyní se dostáváme k podivuhodné věci: v *Nihongi* je uvedeno, že Nebi a Zemi vládnou „tři nebeská božstva“, aby dokončila stvoření a zdokonalila ho; to znamená, aby vytvořila Japonsko. Podle *Kodžiki*, druhého japonského kosmogonického textu, nelze rozhodnout, zda tato tři nebeská božstva existovala *před* oddělením Nebe a Země nebo se objevila na nebi až po tomto oddělení. Jde tedy o dvě odlišné a protikladné tradice: podle první vzniká vesmír samovolně z prvotního vejce, v němž existovaly protikladné principy; podle druhé tradice byli nebeští bohové v nebi odjakživa a právě oni byli tvůrci tohoto stvoření. Je velmi pravděpodobné, že druhá tradice, která předpokládá existenci prvotního a všemocného Nebeského boha, je chronologicky starší; v japonské kosmologii totiž tato tradice už zaniká. Jev postupného smazávání nebeských bohů je dobře znám. Nebeští bozi ztrácejí svou náboženskou životaschopnost, protože opouštějí zemi a lidi, a proto se stávají bezvýznamnými, *dei otiosi*.

Právě to se odehrává v japonské kosmologii. Ať už to bylo se třemi nebeskými bohy jakkoli, jejich úloha se omezuje na to, že Izanami a Izanagi přikazují pokračovat ve stvoření a dokončit je. Do

⁴⁴ Různé varianty tohoto japonského kosmogonického mýtu, jak se zachovaly v *Kodžiki* a *Nihongi*, prozrazují taoistický vliv; Izanagi a Izanami odpovídají *jangu* a *jinu*; srv. F. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Paris-Luzern 1946, str. 41 n. Je však pravděpodobné, že Japonci tento kosmogonický mýtus znali dříve, než byl ovlivněn Číňany. Také v Číně není taoistická mytologie původní; má pravděpodobně jižní původ; srv. Numazawa, cit. d., str. 428.

tohoto úžasného díla nezasahují. Jejich poslání je duchovní: vykonávají přípravy a bdí nad tím, aby byla zachována určitá pravidla. Například když dochází ke svatebnímu obřadu Nebe a Země a Země pronáší jako první svatební přísahu, prohlašují ho tito tři nebeští bohové za neplatný, protože mělo jít o opačný postup; právě Nebe, tj. manžel, má promluvit první; žena má jenom opakovat jeho slova. To prozrazuje konflikt dvou ideologií: matriarchátu a patriarchátu a vítězství druhého. První dítě, plod matriarchálního spojení, se jmenuje Hiruko, „Pijavice“, ale vzdávají se ho, protože je příliš slabé.⁴⁵ Když byla zopakována svatební slova patriarchálního typu, Nebe a Země se spojují znovu a vytvářejí všechny japonské ostrovy a bohy. Poslední se narodí Bůh ohně. Jeho porod je ale pro Izanami osudový: oheň jí spaluje dělohu a umírá. Izanami během umírání přivádí na svět ze svého vlastního těla – tj. bez hierogamie – ostatní bohy, především vodní a zemědělská božstva, což je velice důležitý mytický motiv, k němuž se ještě vrátíme.

Mrtvá Izanami sestupuje pod zem. Její manžel Izanagi se ji vydává hledat jako Orfeus, sestupující do podsvětí a hledající Euridiku. Pod zemí je tma. Když se Izanagi konečně setkává se svou ženou, nabízí jí, že ji odvede. Izanami ho prosí, aby počkal u brány podzemního paláce, ale nerozdělával oheň. Izanagi ale ztrácí trpělivost: zapaluje jeden zub svého hřebenu a vstupuje do paláce. Ve světle pochodně spatřuje Izanami – právě se rozkládá –, podléhá panice a dává se na útěk. Jeho mrtvá žena ho pronásleduje, ale Izanagimu se podaří uniknout východem, jehož použil při sestupu pod zem, a na tento otvor převrací obrovský balvan. Manželé spolu naposledy hovoří přes něj, každý na jedné straně zataraseného otvoru. Izanagi vyslovuje posvátnou formuli o oddělení manželů a vystupuje do nebe. Izanami provždy sestupuje do podzemí. Stává se bohyní mrtvých, což všeobecně odpovídá všem podsvětním a zemědělským bohyním, jež jsou božstvy plodnosti i smrti, zrození i návratu do mateřského lůna.

⁴⁵ Ve skutečnosti jde o mýtus opuštění slunečního hrdiny; srv. Numazawa, cit. d., str. 197 n.; o tomto mýtu srv. L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin 1904, str. 225 n.

Sexualita, smrt, stvoření

Tento japonský mýtus je důležitý z několika hledisek: 1) ukazuje prvopočáteční stav, *úplnost*, jež se ukázala jako *coincidentia oppositorum*, tedy také jako androgynie; 2) tato úplnost předcházela hierogamii, sňatku Nebe a Země, a proto už v sobě nešla „zárodek“, *Urgrund*, jenž bychom mohli považovat za výtvar božské androgynie; 3) kosmogonie začíná oddělením Nebe a Země; prvotní zárodek se proměňuje v *rákos*, z něhož vzniknou někteří bohové; 4) po tomto oddělení můžeme hovořit o hierogamii a spojení dvou kosmických principů dokončuje stvoření světa a vytváří další bohy; 5) konečně je důležité zdůraznit, že Matka země umírá při zrození Ohně (významově srovnatelný se Sluncem) a z jejího těla vznikají pozemská božstva plodnosti a vegetace. Pro nás je zajímavý především poslední motiv. Hovoří o stvoření zemědělských plodin ze samotného těla bohyně, a nikoli následkem hierogamie: toto stvoření se však shoduje se smrtí Izanami, tj. s její obětí.

Jde totiž o oběť, obětování. Právě to vyplývá z příběhu jiného božstva, Ukenohi, dcery Izanami. Podle *Nihongi (Kroniky Japonska)* byla Ukenohi zavražděna bohem měsíce Cukijomem a z jejího mrtvého těla se zrodily všechny rostliny a zvířata: býk a kůň z vrcholku hlavy, proso z čela, bourec morušový z obočí, ostatní obiloviny z očí, rýže z trupu, fazole z vagíny.⁴⁶ Povšimněme si, že stvoření zakončuje buď hierogamie, nebo násilná smrt; to znamená, že stvoření závisí jak na sexualitě, tak na oběti, především na dobrovolné oběti. Mýtus o zrození zemědělských plodin – velmi rozšířený mýtus – vždycky přináší dobrovolnou oběť božské bytosti. Touto bytostí může být matka, dívka, dítě nebo muž. Například v Indonésii je to téměř vždy matka nebo dívka, jež se obětují, aby ze svého vlastního těla zrodily různé zemědělské plodiny;⁴⁷ na Nové Guineyi, v Melanésii a Polynésii jde většinou o mužskou božskou bytost.⁴⁸

⁴⁶ Numazawa, cit. d., str. 244–245. Viz též str. 246 n. Srv. tento mýtus v *Kodziki*: bohyně Ógecuhime byla usmrcena Susanowou.

⁴⁷ Srv. A. E. Jensen, *Hainuwele*, Frankfurt a. M. 1939, str. 59 n.; též *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948.

⁴⁸ Srv. G. Hatt, *The Corn Mother in America and Indonesia*, in: *Anthropos*, XLVI, 1951, str. 853–914.

Stvoření a oběť

Zastavme se na chvíli u tohoto mytického motivu, protože se všechno začíná komplikovat. Zdá se, že jde o neobyčejně rozšířený mýtus, jenž má ale nespočetné podoby a varianty. Podstatou tohoto mýtu je asi toto: stvoření může nastat jen tehdy, když *se nějaká živá bytost obětuje*: nějaký prvotní obr, androgyn, kosmický muž, bohyně-matka nebo mytická dívka. Upřesněme, že toto „stvoření“ se týká všech úrovní existence: může jít o stvoření vesmíru, lidstva či jen určité lidské rasy, nějakého rostlinného či živočišného druhu. Mytické schéma zůstává stejné: nic se nemůže zrodit bez obětování, bez oběti. Proto některé mýty vyprávějí o stvoření světa z těla prvotního obra: Ymi, Pchan-ku, Puruša. Jiné mýty zase ukazují, jak se lidské rasy či různé společenské třídy zrodily z prvotního obra či obětovaného a rozkouskovaného prapředka.⁴⁹ Jak jsme viděli, zemědělské plodiny mají podobný původ: vyrašily z těla obětované božské bytosti.⁵⁰

Mýtus o stvoření násilnou smrtí přesahuje mytologii Matky země. Základní myšlenkou je, že se život může zrodit pouze obětí jiného života; násilná smrt je tvořivá v tom smyslu, že se obětovaný život projevuje v nejnápadnější podobě na jiné úrovni existence. Tato oběť je gigantickým přenosem: život soustředěný do nějaké osoby ji přesahuje a projevuje se v kosmickém či kolektivním měřítku. Jediná bytost se přeměňuje ve vesmír či obnovuje lidské rasy, rostlinné druhy a rozmnožuje je. Živoucí „úplnost“ se tříští do částek a rozptyluje se do rozmanitých živých forem. Jinými slovy, v tomto mýtu se znovu setkáváme s dobře známým kosmogonickým schématem o prvopočáteční „úplnosti“, přerušené a roztržité aktem stvoření.

Chápeme teď, proč byl mýtus o stvoření zvířat a zemědělských plodin z těla obětované božské bytosti přiřčen k mytologii Matky země. Země je univerzální rodičkou a živitelkou v pravém slova

⁴⁹ Viz A. W. Macdonald, *A propos de Prajâpati*, in: *Journal asiatique*, CCXL, 1952, str. 323–338.

⁵⁰ Srv. též M. Eliade, *La mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse“*, in: *Zalmoxis*, III, Bucarest 1942, str. 3–48, o přežívání tohoto mytického motivu ve folkloru.

smyslu. Její možnosti tvoření jsou neomezené, ať už jde o hierogamii s Nebem nebo o partenogenezi či sebeobětování. Stopy po partenogenezi Matky země přežívají dokonce v neobyčejně propracovaných mytologiích, například v řecké: Héra několikrát počala sama a zrodila Tyfóna, Héfaista a Area.⁵¹ Matka země ztělesňuje archetyp plodnosti, nevyčerpatelné tvoření. Proto má sklon přizpůsobovat si vlastnosti a mýty jiných božstev plodnosti, ať jsou lunární, vodní či zemědělské. Opak nastává rovněž: tato božstva si osvojují vlastnosti Matky země a někdy přebírají její kult. A chápeme proč: voda je stejně jako Matka země plná zárodků; rovněž Luna symbolizuje všeobecný vývoj a periodické stvoření a zánik. U bohů vegetace a zemědělství je někdy obtížné rozlišit je od tellurických bohů: jejich mýty odhalují stejné mystérium zrození, stvoření a dramatickou smrt, po níž následuje vzkříšení. Vzájemné vypůjčování a proplétání jsou pro mytologie těchto božstev příznačné. Mohli bychom říci, že Matka země tvoří „otevřenou formu“ schopnou věčně se obohacovat, a tím přijímat všechny mýty týkající se života, smrti, stvoření, plození, sexuality a dobrovolných obětí.

Obřady Matky země

Tento bod zřetelně vyplývá z obřadů tellurických bohů. Opakují totiž to, co se stalo *in illo tempore*, v mytické době; oživují prvotní událost vyprávěnou mýty. V obřadech Matky země se proto setkáváme se stejným mystériem, jež nám prozrazuje, jak se ze zárodku skrytého v nerozlišené „úplnosti“ zrodil život, či jak vznikl po hierogamii Nebe a Země nebo jak vytryskl po násilné smrti, nejčastěji dobrovolné.

Připomeňme jen několik příkladů, protože jsou poměrně známé. Víme, že v obřadech Matky země a bohů plodnosti (jež jsou rovněž bohyněmi vegetace a zemědělství) mají ženy důležitou úlohu. Nezdůrazníme symbolické přirovnání ženy k hroudě země a sexuálního aktu k zemědělským pracím. Tento symbolismus se vyskytuje téměř ve všech zemědělských kulturách a uchoval se až do nej-

⁵¹ O partenogenezi a nezávislosti řeckých a středomořských bohů viz U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, str. 191 n.

vyspělejších civilizací. *Korán* uvádí: „Vaše ženy jsou pro vás jako pole.“ Jeden indický autor napsal: „Žena je pole a muž rozsévač osiva.“⁵² Prostřednictvím mystické sounáležitosti ženy s hroudou země je přítomnost ženy v zemědělství tolik oceňována. Ale náboženská úloha ženy je objasněna hlavně obřadným spojením na poli a orgiemi, jež doprovázejí některé důležité úseky zemědělského kalendáře. Například u Óráónců ze střední Indie je tato hierogamie, předcházející sklizni a zajišťující ji, rituálně opakována každý rok; hierogamii Země a Slunce mimicky napodobuje obřadník se svou manželkou, a dokud se tento obřad nevykoná, nesmí Óráónci na polích pracovat; věří, že Země je stále panna. Napodobení božského spojení dává někdy podnět ke skutečným orgiím.⁵³ Smysl této orgie je zřejmý: orgie je symbolickým návratem do chaosu, do prvotní nerozlišenosti; oživuje „zmatek“, „úplnost“ před stvořením, kosmickou noc, kosmogonické vejce. A tušíme, proč celá společnost tento návrat do stavu nerozlišenosti oživuje:⁵⁴ aby se vrátila k původní úplnosti, z níž vytryskl rozlišený život a vznikl tento vesmír. Tímto symbolickým a bleskurychlým návratem do předkosmologického stavu lidé doufají, že si zajistí hojnost úrody. Symbolizuje totiž stvoření, vítězný projev mladé, bohaté a dokonalé formy. „Dokonalost“ se nachází na počátku, *ab origine*; proto doufají, že se opět shledají s životními rezervami a klíčivostí, jež se projeví poprvé, *in illo tempore*, během velkolepého aktu stvoření.

To vše má náboženský význam. Není třeba se domnívat, že kulty Matky země podporovaly nesmrtelnost v běžném slova smyslu. Sexuální spojení a orgie jsou obřady vykonávané proto, aby oživily prvopočáteční události. Během normálního období, tj. kromě rozhodujících úseků zemědělského kalendáře, je Matka země strážkyní pravidel a řádu. Například u súdánských Yahengů je bojovnicí za mravnost a spravedlnost; u Kulangů z Pobřeží slonoviny nemá tato bohyně v oblibě zločince, zloděje, kouzelníky a zlomyslné lidi.

⁵² Nárada v komentáři k Manuovi (IX. 33) píše: „Ženu lze považovat za pole, muže za osivo.“ O připodobnění ženy k brázdě země a tomto dvojakém symbolismu – sexuálním a zemědělským – viz M. Eliade, *Traité*, str. 224 n., 303 n.

⁵³ Srv. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, sv. I, str. 76 n.; *Adonis, Attis, Osiris*, I, str. 47 n.; *The Worship of the Nature*, str. 379 n.

⁵⁴ O symbolismu a rituálním poslání orgie viz M. Eliade, *Traité*, str. 305 n.

Hříchy, které se Matce zemi nelíbí, jsou v Africe všeobecně všechny zločiny, cizoložství, incest a každý sexuální přestupek.⁵⁵ Podobná situace existuje jinde: prolitá krev či incest ve starém Řecku vedly k neplodnosti země.⁵⁶

Lidské oběti

Viděli jsme, v jakém smyslu jsou mýty o stvoření z prvopočáteční úplnosti či kosmickou hierogamií oživovány v obřadech Matky země, které obsahují buď obřadné spojení (opakování hierogamie), nebo orgie (návrat do prvopočátečního chaosu). Připomeneme ještě několik obřadů ve spojení s jiným mýtem o stvoření, jenž odhaluje mystérium stvoření zemědělských plodin obětí podsvětní bohyně. Lidské oběti jsou doloženy téměř ve všech zemědělských oblastech, ačkoli se tato oběť postupem času stala symbolickou.⁵⁷ Existují také doklady o skutečných obětech: nejznámější je *méria* u indických Khóndů a obětování žen u Aztéků.

V čem tyto oběti spočívaly? *Méria* byla dobrovolná oběť, jíž se vykupovala celá společnost; nechávala obětovaného muže žít roky, mohl se oženit a mít děti. Několik dní před obětí byl *méria* posvěcen. To znamená ztotožnění s božstvem, jemuž byl obětován: dav okolo něho tančil a uctíval ho. Potom se lidé obrátili k Zemi: „Ó bohyně, nabízíme ti tuto oběť! Dej nám dobrou úrodu, krásné počasí a dobré zdraví!“ K oběti pak dodali: „Vykoupili jsme tě a nenutili jsme tě násilím; teď tě obětujeme podle našeho obyčeje a žádného hříchu se nedopustíme!“ Tento obřad také zahrnuje orgii, jež trvá několik dní. Nakonec *méria* dostává opium; když je uškrten, je rozřezán na kousky. Každý vesničan dostává kousek jeho těla, které zakopává na poli. Zbytek těla je spálen a popel rozhazován po oranici.⁵⁸

Vidíme, že tento krvavý obřad odpovídá mýtu o rozkouskování prvotního božstva. Orgie, která jej doprovází, naznačuje ještě další

⁵⁵ Srv. J. G. Frazer, *The Worship of the Nature*, str. 403, 405, 409, 420 n.

⁵⁶ Srv. M. Eliade, *Traité*, str. 223 n.

⁵⁷ Viz J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, str. 149 n.; *The Golden Bough*, str. 406 n.; viz též M. Eliade, *Traité*, str. 293 n.

⁵⁸ J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, str. 245 n.; *The Worship of the Nature*, str. 386 n.; též M. Eliade, *Traité*, str. 295 n.

významy: tělesné kousky oběti byly přirovnávány k semenům, jež oplodňuje Matka země.⁵⁹

Dívka Xilonen, která pro Aztéky symbolizovala mladou kukuřici, byla sřata; o tři měsíce později byla jiná žena, zřesňující bohyni Toci, „Naši matku“ (ředstavovala již sklizenou kukuřici a řipravenou k pořívání), také sřata a stažena z kůže.⁶⁰ Bylo to rituální opakování zrození rostlin sebeobřetováním řetó bohyně. Například u Póniů bylo řetlo řivky rozřezáno a jeho kousky zakopány do polí.⁶¹

Je řeba se zastavit. Ani zdaleka jsme nepřipomněli veřkeré charakteristické vlastnosti Matky země, všechny její významné mýty a obřady. Vybrali jsme jen určité stránky a jiné ponechali stranou. Neupozornili jsme na temnou a pohřební stránku Matky země jako bohyně smrti; nehovořili jsme o jejích výbojných, hrozivých a řesivých rysech. Tyto negativní a řesivé podoby je však řeba mít na paměti: stává-li se Země bohyní smrti, je to proto, ře je vnímána jako univerzální řeloha, jako nevysychající pramen všeho stvoření. Smrt sama o sobě není definitivní konec, absolutní zánik, jak je většinou řápána v moderní společnosti. Smrt je přirovnávána k semeni, jež pohřbeno do lůna Matky země, zrodí novou rostlinu. Můžeme proto hovořit o optimistickém pohledu na smrt, protože smrt je považována za návrat k řetó matce, za dočasné splynutí s mateřským lůnem. Proto se v neolitu setkáváme s pohřbíváním v embryonální poloze: mrtví jsou ukládáni do země v poloze embryí, jako by se očekávalo, ře se co nejdřívě vrátí do řivota. Matka země, jak o tom vypráví japonský mýtus, byla první mrtvou; smrt Izanami však byla současně obětí, jíž bylo řeba toto stvoření zlepřit a rozřířit. Když lidé zemřeli a byli pohřbeni, byli vlastně obřetováni zemi. Touto obětí mohl pokračovat řivot a mrtví mohli doufat,

⁵⁹ Srv. A. W. Macdonald, *A propos de Prajapati*, str. 332 n. Je zbytečné dořávat, ře obřad rozkouskování oběti přirovnávané k řekákému bořstvu má velmi složitou historii; v neposlední řadě tyto obřady a mýty nedílně souvisí s lunárním symbolismem, obsahují řetdy také ředstavy o vývoji, smrti a vzkříření, zasvěcení atd. O lunárním symbolismu viz M. Eliade, *Traité*, str. 142 n.

⁶⁰ Klasické vysvětlení podává B. de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, Paris 1880, str. 94 n.; viz shrnutí J. G. Frazer, *The Worship of the Nature*, str. 434 n.; srv. G. Hatt, *The Corn Mother in America and Indonesia*, str. 870–871.

⁶¹ J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, str. 175 n.

že se vrátí k životu. Strašlivá podoba Matky země jako bohyně smrti vyjadřuje kosmickou nutnost oběti, jež jako jediná umožňuje přechod z jednoho způsobu bytí do druhého a zajišťuje věčný koloběh života.

Je třeba si uvědomit jeden důležitý bod: jen výjimečně byl náboženský život orientován na jeden „princip“, jen výjimečně byl uctíván jeden bůh či bohyně. Jak jsme řekli, nikde se nesetkáváme s „čistým“, „jednoduchým“ náboženstvím, jež se omezuje na jedinou formu či strukturu. Převaha nebeských či tellurických kultů nevyklučuje soužití s jinými kulty a symboly. Během zkoumání určité náboženské formy jí můžeme přisoudit přehnanou důležitost a opomenout ostatní, ve skutečnosti doplňující náboženské projevy, i když se mohou někdy zdát neslučitelné. Během studia symbolů a kultů Matky země musíme vždycky přihlídnout k obrovskému množství různých náboženských vyznání, jež vedle nich existují a která můžeme často přejít bez povšimnutí. Na jedné orfické tabulce je napsáno: „Jsem synem země a hvězdného nebe“ – a toto prohlášení platí pro mnohá náboženství.

1953

DUCHOVNÍ OBNOVA A MYSTÉRIA

Kosmologie a mytologie Austrálců

Pro Karadžerie jsou mystéria, jejich tajné zasvěcující obřady, spojeny s kosmogonií. Či přesněji: jejich rituální život závisí na kosmogonii: v *burari* (v *Době snění*), když byl stvořen svět a byly založeny lidské společnosti v podobě, již mají dodnes, byly zavedeny také obřady – od té doby je co nejpečlivěji opakuji bez jediné změny. Historie je v očích Karadžerijů, jako tomu je u ostatních archaických společností, vymezena několika událostmi, které nastaly v mytické době, *in illo tempore*: jsou to skutky božských bytostí a bájných hrdinů. Lidé nemají právo zasahovat do historie, vytvářet své vlastní a výlučné dějiny, „originální“ historii; nepřiznává se jim jakákoli „originalita“: opakuji příkladné skutky uskutečněné za úsvitu času. Tyto příkladné skutky byly dílem bohů a božských bytostí a jejich periodické a neúprosné opakování prozrazuje u archaického člověka touhu žít v posvátné atmosféře kosmogonie. Odmítnutí originality je ve skutečnosti odmítnutím světského světa, nezájmem o lidskou historii. Existence archaického člověka spočívá vlastně ve věčném opakování příkladných vzorů na počátku času. Za chvíli uvidíme, že tato mystéria pokračují v periodickém ožívání těchto prvotních zjevení.

Co Karadžeriové vědí?¹ V *Době snění* ze země vystoupili v podobě psů dingo dva bratři, kteří se jmenovali Bagadžimbiriové; proměnili se v lidské obry, tak velké, že se hlavami dotýkali nebe. Než se objevili, neexistovalo nic – stromy, zvířata, ani lidé. Povstali ze země právě před úsvitem „prvního dne“. Za chvíli zaslechli zpěv malého

¹ Srv. R. Piddington, *Karadžeri Initiation*, in: *Oceania*, III, 1932–1933, str. 46–87; též *An Introduction to Social Anthropology*, Edinburgh-London 1950, str. 91–105.

ptáka (*duru*), který za svítání vždycky zpívá; pochopili, že nastalo svítání. Předtím Bagadžimbirové nevěděli nic. Oba bratři potom spatřili zvířata a rostliny a dali jim jména; tím, že rostliny a zvířata dostaly jména, začaly *skutečně* existovat. Jeden z nich se zastavil, aby se vymočil; jeho bratr byl zvědavý, zastavil se také a napodobil ho. Proto se australští Karadžeriové zastavují a při močení zaujmají zvláštní polohu: napodobují jejich prvotní postoj.

Bagadžimbirové se potom vydávají na sever. Vidí nějakou hvězdu a měsíc a dávají jim jméno „hvězda“ a „měsíc“. Setkávají se s muži a ženami: jejich příbuzenské vztahy a rozdělení do klanů nebylo správné, tak je změnili podle systému, který platí dodnes. Tyto lidské bytosti byly ostatně nedokonalé, neměly pohlavní orgány – Bagadžimbirové sebrali dva druhy hub a opatřili jim orgány, jež mají dodnes. Bratři se zastavují a pojídají nějaká syrová zrna, ale okamžitě se smějí, protože si uvědomují, že by je takhle jíst neměli; bylo třeba je uvařit; od té doby je lidé napodobují a tato zrna vaří. Bagadžimbirové vrhají *pirmal* (druh kyje) na jedno zvíře a zabíjí je – a od té doby to tak dělají také lidé. Mnoho mýtů vypráví, jak naučili lidi všem obyčejům a způsobům, jak si mají v různých situacích počínat. Nakonec zavedli zasvěcující obřady a během tohoto mystéria poprvé použili nástroje, jež se staly posvátnými: *kamenný nůž*, *bzučák* (*bull-roarer*) a *pimbal*. Jeden muž, Ngariman, ale oba bratry oštěpem zabil. Jejich matka Dilga (jiné mýty totiž vyprávějí, že měli matku, ačkoli jejich zrození bylo mimoděložní), jež byla daleko, ve větru ucítila mrtvolný pach. Z jejich nader potom začínalo mléko stékat pod zem, kudy tento proud směřoval k místu, kde leželi oba mrtví hrdinové; vytryskl na povrch, vzkřísil oba bratry a utopil jejich vraha. Později Bagadžimbirové vystoupili na nebe a stali se tím, co Evropané nazývají Magellanovým mrakem.

Zasvěcení Karadžeriů

Tyto příběhy tvoří mytologický základ života Karadžeriů. Mystérium zasvěcení ožívají obřady zavedené bratry Bagadžimbirovými, třebaže význam některých z nich není už vždycky jasný. Upřesněme, že zasvěcení obsahuje mnoho obřadů, jež se konají postupně během několika let. Nejde tedy o obřad týkající se přechodu od dospívání k dospělosti, ale spíše o postupné zasvěcování v pravém slova smyslu,

rozdělené do stupňů, jímž je chlapec poučován o mytických tradicích a společenských zvycích kmene, ale také formován v pravém slova smyslu; stává se dospělým nejen fyziologicky, ale je schopen převzít postavení muže, jak to nařídili mytičtí Bagadžimbiriové.

Tyto obřady jsou poměrně složité a těžko je lze shrnout; musíme se omezit na nejdůležitější. První obřad *milya* znamená konec dětství: asi ve věku dvanácti let je chlapec odveden do buše, kde je od hlavy k patě pomazán lidskou krví. Za dva týdny je mu propíchnut nos a do rány provlečeno ptačí pero; dostává nové jméno. Druhý a nejdůležitější obřad, obřízka, se koná asi za dva až tři roky. Představuje vlastní mystérium. Chlapec je oplakáván svou rodinou i celým klanem, jako kdyby zemřel. V určitém smyslu je již mrtvý, protože je v noci odveden do lesa, v němž poprvé slyší posvátné písně. Les je symbolem onoho světa, s nímž se setkáváme při mnoha iniciačních obřadech a mystériích „přírodních“ národů. Rovněž další příznaky naznačují, že chlapec umírá, že mění radikálně způsob bytí. Druhý den si muži na paži nařezávají žíly a nechávají odtékat krev do jedné nádoby. Chlapec, zcela nahý, uši ucpané trávou a se zavázanýma očima, aby nic neviděl a neslyšel, sedí u ohně; v jeho kouři musí vypít mnoho krve. Je přesvědčen, že ho krev usmrtí. Naštěstí o něco později vidí, že příbuzní, kteří provádějí jeho zasvěcení, ji pijí také. Chlapec zůstává sedět v trávě se štítem na kolenou a přicházející muži a na jeho hlavu nechávají prýštit krev ze svých otevřených žil. Jeden z příbuzných mu dává opasek z lidských vlasů. Všichni se pak vracejí do tábořiště, kde ho ženy a příbuzní znovu oplakávají. Po rituální hostině přijímá zapálenou louč k rozdělání ohně; je mu řečeno, že tato louč mu umožní zapálit oheň, v němž budou jeho pohlavní orgány spáleny. Druhý den začíná cesta, jež trvá dvacet čtyři dní a obsahuje mnoho obřadů. Chlapec je doprovázen několika muži z příbuzenstva. Během této rituální cesty nesmí promluvit, nanejvýš vydávat zvláštní zvuky, aby upoutal pozornost a naznačil gesty, co potřebuje. Po dobu svého noviciátu (jako *malulu*, zasvěcovaný chlapec) se ostatně může pohybovat, jen když je veden za ruku; má stále skloněnou hlavu a podle pozorovatelů je jeho tvář naprosto bezvýrazná. Piddington píše: „Když odpovídal na poučování, nebyl přirozený. Vyvolával dojem duševně zaostalého.“²

² R. Piddington, cit. d., str. 68–69.

Po návratu do tábora navštěvují nového člena skupiny ostatních klanů, s nimiž se setkal na cestě. Když přicházejí do tábora, vítají je ženy tím, že na jejich hlavy házejí zeleninu. Návštěvníci je pohotově odrážejí bumerangy. Je to předstíraný boj rituální povahy, ale stává se, že bumerang zasáhne některou z žen, a potom začne skutečná rvačka. Nový stoupenec, při jehož návratu příbuzní znovu nařikají a dobrovolně se mrzačí, se neúčastní slavnosti, která začíná se soumrakem zpěvy a tancem, představujícími různé mytické události. Před úsvitem je chlapec odveden do buše k obřízce. Zůstává sedět se zavázanýma očima a ucpanýma ušima. Muži, jež provádějí obřízku, pracují s kamennými noži v určitém pořadí. Upřesněme, že obřízka je poměrně složitá a strašlivě bolestivá: nařezává se kořen pohlavního orgánu a stahuje se celá pokožka údu. Příbuzní celou dobu v táboře nařikají.

Když je vše ukončeno, zasvěcovatelé, kteří rovněž nařikají, předstupují postupně před zasvěcované, kteří zůstávají sedět se skloněnou hlavou a zavřenýma očima. Po přítomných vrhají bumerangy a prozrazují jim jejich pravá jména. Skupina už zasvěcených mladíků mává *bzučáky* a potom je ukazují zasvěcovanému; ten tyto hrozivé a utajované nástroje vidí poprvé; jako ženy a nezasvěcení se domníval, že zvuk *bzučáků* je hlasem nějaké božské bytosti. Když po obřízce zaschne krev, ukazují mu zasvěcovatelé kamenné nože. Tímto obřadem končí vlastní iniciace, ale chlapec ještě několik nocí zůstává v buši. V den jeho návratu do tábora je mu za zvuků *bzučáků*, jež neustále mladíci rozeznívají, celé tělo potřeno krví. V táboře se ženy a děti skrývají pod větvemi stromů a neodvažují se vyjít, dokud muži *bzučáky* neukryjí. Ženy vítají zasvěceného s nářkem a dávají mu najíst.

Po dobu dvou nebo tří let zůstává obřízka ve stadiu zasvěcení a nazývá se *miangu*. Chlapec se pak podrobuje novému menšímu chirurgickému zákroku, spojenému s méně důležitým obřadem, jenž trvá jeden den a je na něj pozváno několik susedů. Po určité době přichází na řadu další obřad s názvem *laribuga*; zatímco muži v lese zpívají nějakou posvátnou píseň, zasvěcovaný šplhá na strom. Piddington říká, že zpívají o mytickém stromu, ale že Karadžeriové už zapomněli jeho smysl. Tušíme význam tohoto obřadu: strom symbolizuje kosmickou osu, strom tohoto světa: když na něj zasvěcovaný šplhá, vystupuje do nebe. Jde tedy o symbolický výstup do nebe, doložený v mnoha australských mýtech a obřa-

dech.³ Ale iniciační postup není ještě u konce. V určitých intervalech pokračují další obřady, jež zde nemůžeme shrnout. Poznamenajme jen, že po několika letech je vykonán obřad *midedi*: zasvěcovaný je odveden staršími, kteří mu ukazují místa, kde jsou zakopány *pirmaly*, určitý druh rituálních kyjů. Je to dlouhá cesta, téměř expedice. Jejich objevení je provázeno písněmi, ale především tanci, jež symbolizují cesty Bagadžimbiriů. Nakonec mu vysvětlují, jak bratři vytvořili obřad *pirmala*.

Mystérium a zasvěcení

Připomněli jsme zasvěcení Karadžeriů, protože je vždycky poučné podrobně poznat alespoň jeden obřad tohoto druhu. To nás nutí krátce se zmínit o jiných zasvěceních, ale příklad Karadžeriů nám ukazuje, že věci nejsou tak jednoduché, jak by se mohlo z tohoto stručného nástinu zdát. Hluboký význam zasvěcení Karadžeriů pochopíme lépe, když si povšimneme několika podobných obřadů u jiných národů. Už nyní je však možné vystihnout určité charakteristické rysy. Jak jsme řekli, jde o něco víc než o pouhý obřad přechodu z jednoho období života do druhého. Zasvěcení trvá několik let a zjevená tajemství mají různé stupně. Především existuje první a nejstrašlivější: odhalení posvátna jako *tremendum*. Dospívající chlapec je nejprve zastrašen nadpřirozenou skutečností, jejíž sílu, nezávislost a nesouměřitelnost prožívá poprvé, a po setkání s touto božskou hrůzou zasvěcovaný „umírá“: umírá dětství, tj. nevědomosti a neodpovědnosti. Proto jeho rodina nařiká a oplakává ho: až se z lesa vrátí, bude někým jiným, nebude už dítětem jako předtím. Jak jsme viděli, prochází řadou iniciačních zkoušek, jež ho nutí, aby se vzepřel strachu, utrpení, mukám, ale hlavně aby převzal nový způsob bytí, vlastní dospělým, což je podmíněno téměř současně nabývanou zkušeností, týkající se posvátna, smrti a sexuality.

Nesmíme si představovat, že si Australci toto všechno uvědomují a že mystérium zasvěcení vymysleli cílevědomě, jako tomu bývá u moderní pedagogické výchovy. Jejich chování se týká hlubší roviny existence, jak tomu bývá u archaického lidstva: jednali tak proto, že cítili v nejhlubším nitru svou zvláštní situaci v tomto ves-

³ Srv. M. Eliade, *Šaman.*, str. 57 n., 125 n.

míru, tj. realizovali mystérium lidské existence. Toto mystérium, jak jsme řekli, se zakládá na prožitku posvátna, objevení sexuality a vědomí smrti. Dítě tyto zkušenosti nemá: dospělý člověk za ně postupně přebírá odpovědnost a spojuje je se svou novou osobností, již získává po rituální smrti a vzkříšení. S těmito motivy – *tremendum*, smrt a sexualita – se při výkladu setkáme často. Zasvěcovaný umírá svému dětskému, všednímu, neobnovenému životu, aby se znovu narodil do nové, posvěcené existence – do způsobu bytí, jenž umožňuje poznání, vědomí a *moudrost*. Zasvěcenec není jen znovuzrozený: je to člověk, který ví, zná mystéria a měl zkušenosti metafyzického řádu. Postupně se dozvídá posvátná tajemství: mýty o bozích a počátku světa, skutečná jména bohů, pravdu o *bzučácích*, rituálních nožích atd. Zasvěcení znamená duchovní dospělost; v náboženské historii lidstva se vždycky setkáme s tímto tématem: zasvěcenec, ten, kdo poznal mystéria, je *ten, kdo ví*. Viděli jsme, že zasvěcení Karadžeriů je jen věrným opakováním příkladných skutků Bagadžimbiriů. Tvoří kosmogonii, protože právě oni vytvořili tento svět takový, jaký je dnes. Když Karadžeriové opakují skutky těchto mytických bratří, periodicky začínají stvoření světa, opakují kosmogonii. Zasvěcením každého dospívajícího se zúčastňují nové kosmogonie. Vznik světa slouží jako vzor k „utváření“ člověka.

S mystérii zasvěcení se setkáváme všude, dokonce i v nejstarších společnostech obsahují symbolismus smrti a nového zrození. Nemůžeme zde provést historický rozbor zasvěcení, jímž bychom upřesnili vztahy mezi tou či onou kulturní strukturou a typy zasvěcení – zastavme se alespoň u některých charakteristických a společných rysů většiny tajných obřadů.⁴

1. Mystérium vždy začíná oddělením zasvěcovaného od rodiny a odchodem do buše. Už v tom je symbol smrti: les, džungle, tem-

⁴ Srv. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902; H. Webster, *Primitive Secret Societies*, New York 1908; J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, III, str. 457–550; E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, in: *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, sv. 25, III, str. 249–288, Berkeley 1929; A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart 1932. Viz též *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la III. session*, Enghien-Moedling 1923, str. 329–456. Srv. R. Thurnwald, *Primitive Initiations- und Wiedergeburtssitten*, in: *Eranos-Jahrbuch* 1939, VII, Zürich 1940, str. 321–398.

nota symbolizují onen svět, podsvětí. Existuje víra, že na určitá místa přichází tygr a na svých zádech odnáší zasvěcované do džungle: divoká šelma představuje mytického prapředka, zasvěcujícího učitele, který odvádí dospívající do podsvětí. Zasvěcovaný je přesvědčen, že je pohlcen nějakou nestvůrou. To je zasvěcující motiv, u něhož se na chvíli zastavíme; zdůrazněme symbolismus temnoty: v břiše nestvůry vládne kosmická noc; je to embryonální způsob existence jak na kosmické, tak na lidské úrovni života.

2. V mnoha oblastech existuje v buši zasvěcovací chýše. V ní se zasvěcovaní podrobují několika zkouškám a jsou poučeni o tajných tradicích kmene. Tato chýše symbolizuje mateřské břicho.⁵ Smrt zasvěcovaného znamená návrat do embryonálního stavu, ale ten se nesmí chápat jen fyziologicky, ale především kosmologicky: tento zárodečný stav znamená dočasný návrat do možného předkosmického způsobu bytí, před „úsvit prvního dne“, jak říkají Karadžeriové. K tomuto mnohovýznamovému symbolu nového zrození, vyjádřenému těhotenstvím, se vrátíme. Dodejme teď, že cílem návratu zasvěcovaného do prenatalního stavu je, aby se stal současníkem stvoření světa. Žije nejen v mateřském břicho jako před svým biologickým zrozením, ale také v kosmické noci, v očekávání „rozbrěsku“, tj. stvoření. Musí znovu prožít celou kosmologii, aby se stal novým člověkem.

3. Ostatní obřady objasňují symbolismus zasvěcování smrti. U některých národů jsou zasvěcovaní pohřbíváni či ukládáni do čerstvě vyhloubených hrobů. Nebo jsou přikrýváni větvemi a zůstávají nehybní jako mrtví. Také bývají potírání bílým práškem, aby se podobali přízrakům. Jinde napodobují chování duchů: nepoužívají k jídlu rukou, ale přímo zubů, jak to podle nich dělají duše mrtvých. Konečně mučení, jemuž se podrobují – a jež má samozřejmě mnoho významů –, má i tento význam: zasvěcovaný, mučen a mrzačen, se domnívá, že je mučen, rozkouskovan, vařen či smažen démonskými učiteli zasvěcení; tj. mytickými prapředky. Fyzické utrpení odpovídá stavu toho, kdo je „požírán“ démonem-šelmou, je v tlamě zasvěcující nestvůry roztrhán na kousky, je tráven v jejím břicho. Zasvěcovací zmrzačení souvisí také se symbolismem

⁵ R. Thurnwald, *Primitive Initiations- und Wiedergebürtsriten*, str. 393. Viz též J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, str. 225 n.

smrti. Většina z nich je ve spojení s lunárními božstvy. Luna periodicky mizí – umírá –, aby se za tři dny znovu objevila. Lunární symbolismus zdůrazňuje, že smrt je první podmínkou každé fyzické obnovy.

4. Kromě zvláštních úkonů – jako obřízka a nové naříznutí –, kromě iniciačního zmrzačení (vyražení zubů, odnětí prstů atd.) označují ostatní vnější rysy smrt a vzkříšení: tetování, kroužkování. Symbolismus mystického znovuzrození se projevuje v mnoha podobách. Zasvěcovaní dostávají jiná jména, která budou nadále jejich pravými jmény. U některých kmenů jsou přesvědčeni, že zasvěcovaní úplně zapomněli na svůj předešlý život; bezprostředně po zasvěcení jsou krmeni jako malé děti, drženi za ruku a znovu poučováni o chování jako mimina. Většinou se v buši učí nové řeči nebo tajné řeči srozumitelné jen zasvěceným. Jak vidíme, po zasvěcení začíná všechno znovu. *Incipit vita nova*. Symbolismus druhého zrození se někdy vyjadřuje konkrétními činy. U některých bantuských kmenů je zasvěcovaný před obřízkou podroben obřadu, jenž je znám pod názvem „znovu se narodit“.⁶ Otec obětuje berana. Za tři dny zabalí dítě do beraní žaludeční blány a kůže. Než je ale do nich dítě zabaleno, musí se postavit na postel k matce a křičet jako novorozeně. V beraní kůži zůstává tři dny; čtvrtého dne souloží otec se svou ženou. Bantuové pohřbívají mrtvé v beraní kůži a v embryonální poloze. Nebudeme se zastavovat u symbolismu tohoto mystického znovuzrození s rituálním oblékáním zvířecí kůže, jež je doloženo jak ve starověkém Egyptě, tak v Indii.⁷

5. Konečně musíme říci několik slov o dalším motivu, jenž se objevuje během mnoha zasvěcení, i když ne vždycky u „nejprimitivnějších“ společností. Jde o výslovný příkaz zabít člověka. Například u papuánských Koků.⁸ Zasvěcovaný se musí podrobit zkouškám jako během každého zasvěcení: dlouhý půst, odloučení od

⁶ Viz M. Canney, *The Skin of Rebirth*, in: *Man.*, July, 1939, č. 91, str. 104–105. Srv. C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic*, London 1922, str. 78 n., 98 n.

⁷ Srv. E. A. W. Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford 1934, str. 494; S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, London 1920, str. 33, 40, atd.

⁸ E. W. P. Chinnery a W. N. Beaver, *Notes on the Initiation Ceremony of the Koko Papua*, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 45, 1915, str. 69–78.

společnosti, mučení, objevení *bzučáků*, tradiční ponaučení. Ale nakonec je mu řečeno: „Teď jsi spatřil ducha, jsi skutečný muž. Abys to však dokázal sám sobě, musíš zabít člověka.“ Lov lebek a určité formy kanibalismu jsou součástí stejného iniciačního scénáře. Než morálně odsoudíme tyto obyčeje, je třeba připomenout: zabít člověka, sníst ho či vlastnit jeho hlavu jako trofej znamená napodobit chování bohů či duchů. Na této úrovni se pak tento skutek stává posvátnou činností, obřadem. Zasvěcovaný musí zabít člověka, protože to před ním učinil bůh; či lépe, on, zasvěcovaný, byl už při iniciaci tímto bohem zabit, poznal smrt. Musí zopakovat, co mu bylo odhaleno: mystérium ustanovené bohy za mytických časů.

Zmínili jsme se o tomto druhu zasvěcení, protože sehrálo obrovskou úlohu v bojových zasvěceních, především v protohistorické Evropě. Statečný bojovník není jen bijce draků a jiných nestvůr, ale i lidí. Hrdinský souboj znamená oběť; válka je pokleslý obřad, v němž dochází k nespočetným obětem bohům vítězství.

Vraťme se ještě jednou k původním iniciačním mystériím. Všude se setkáváme se symbolismem smrti jako základu duchovního zrození, tj. obnovy. Vždycky znamená smrt překročení světského, neposvěceného stavu „prostého člověka“, nevědoucího nic o zbožnosti a nevidoucího duši. Mystérium zasvěcení zasvěcovanému pozvolna odkrývá skutečné rozměry života: když ho přivádí k posvátnu, nutí ho, aby převzal lidskou odpovědnost. Je velice důležité si uvědomit tuto skutečnost: přístup k duchovnímu životu se v archaických společnostech vyjadřuje symbolismem smrti.

Tajné společnosti a „společnosti mužů“

Kromě těchto obřadů dospělosti však existují další mystéria vyhrazená dospělým: jsou to „společnosti mužů“, *Männerbünde* či tajné společnosti, do nichž lze vstoupit a stát se jejich členem jen podrobením se další řadě iniciačních zkoušek. Je mnoho podob těchto *Männerbünde* a nemůžeme vyčerpat jejich strukturu ani historii.⁹ Nejčastěji přijímaná je Frobeniova hypotéze o původu tajných spo-

⁹ Viz díla citovaná výše na str. 167. Srv. též C. H. Wedgwood, *The Nature and Function of Secret Societies*, in: *Oceania*, I., 2, 1930, str. 129–151; W.-E. Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg 1951.

lečností mužů a opakují ji i kulturněhistorické školy:¹⁰ Podle této hypotézy by tajné mužské společnosti byly výtvozem matriarchátu; měly za cíl zastrašit ženy, zejména je přesvědčit o tom, že masky jsou démoni a duše mrtvých, a tím otrást ženskou nadvládou zavedenou matriarchátem. Z určitých důvodů, jež zde nemůžeme rozvinout, se nám tato hypotéza zdá nevěrohodná. Je možné, že společnosti s maskami sehrály určitou roli v boji za mužskou svrchovanost, ale neexistují důkazy o tom, že všeobecný výskyt tajných společností je důsledkem matriarchátu. Mezi obřady dospělosti, jež jsme analyzovali, a vstupními iniciačními zkouškami do tajných mužských společností lze naopak zjistit dokonalou souvislost. Například v celé Oceánii zasvěcení chlapců, ale i zasvěcení, jež jsou požadovanou součástí ke vstupu do tajných mužských společností, obsahují stejný symbolický obřad smrti pohlcením nestvůrou, po němž následuje vzkříšení, což dokazuje, že jejich podoby pocházejí ze stejného centra.¹¹ Nabízí se nám jiný závěr: tajné mužské společnosti, *Männerbünde*, jsou odvozeny z mystérií kmenového zasvěcování.

Zbývá nám ještě vysvětlit původ a cíl těchto nových tajných společností. Jedna poznámka: existují tajné společnosti jak výlučně mužské, tak výlučně ženské, ačkoli ty jsou méně časté. Vznik tajných ženských společností bychom mohli vysvětlit touhou napodobit mužské společnosti – a je pravděpodobné, že v některých oblastech tomu tak bylo. Jak uvidíme dále, tajné společnosti žen, *Weiberbünde*, vycházejí také z ženských zasvěcovacích obřadů dospělosti, jež jsou spojeny s první menstruací. Není proto důvod předpokládat, že muži založili tajné společnosti, aby se vzepřeli matriarchátu, a že je ženy kvůli ochraně před jejich terorem napodobily. Není vyloučeno, že v náboženské historii lidstva nebyly tyto reakce a protireakce mezi oběma pohlavími odůvodněny, ale nejde o jev původní. Prvním podnětem je mystérium zasvěcení, které u chlapců i dívek probíhá v době puberty. Ostatní formy mystéria vyplývají z této prvotní zkušenosti zasvěcení, jež všichni musí přijmout, aby se stali *muži* či *ženami*. A jediný přijatelný dů-

¹⁰ Srv. např. *Semaine d' ethnologie religieuse*, III, str. 335 n.; W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Wien 1955, str. 170 n.

¹¹ Srv. E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, str. 262.

vod ke vzniku mystérií tajných společností by se měl hledat v touze prožívat co nejintenzivněji zvláštní posvátno pro každé pohlaví zvlášť.

To je důvod, proč se zasvěcení v tajných společnostech podobá iniciačním obřadům během dospívání: setkáváme se se stejnými zkouškami, symboly smrti a vzkříšení, odhalení tradičního a tajného učení – a setkáváme se s nimi, protože tento iniciační scénář tvoří podmínku *sine qua non* nového a úplnějšího prožitku posvátna. Povšimli jsme si přesto jednoho rozdílu: v *Männerbünde* má tajemství daleko větší úlohu než u kmenového zasvěcení. Existují obřady puberty, jež nejsou naprosto tajné (například u Indiánů z Ohňové země), ale neexistují, či přesněji neexistovaly tajné společnosti, v nichž by se nepřísahala mlčenlivost, pokud domorodci zachovávali neporušené starodávné tradice. To má dvě příčiny: první je ta, že příslušnost k tajné společnosti už předpokládá výběr: všichni, kdo se podrobili kmenové iniciaci, se nemusí stát členy tajné společnosti, ač po tom touží. Druhá příčina zachování tajemství je spíše historická: svět se mění, dokonce i u „primitivních“ kmenů, a některé starobylé tradice se mohou překroutit; aby se tomu zabránilo, jsou tato poučení stále víc zpečetována mlčenlivostí. To je dobře známý jev ukrytí nějakého učení, když společnost, která je uchovávala, se radikálně proměňuje. Stejný jev se potvrdil v Evropě po obrácení městské společnosti na křesťanskou víru. Předkřesťanské tradice se na venkově uchovaly zastřeny a povrchně pokřesťanštěny, ale především se stáhly do uzavřených kruhů čarodějů. Bylo by iluzorní se domnívat, že známe skutečné tradice předávané v tajných společnostech. Nejčastěji mohli pozorovatelé zaznamenat jen některé vedlejší obřady a písně. Nicméně jejich symbolismus je očividný – dává možnost proniknout do smyslu obřadů.

Příkladem může být zasvěcení do tajného kultu Ngoye (Ndsasa) u Kutů, bratrstva „tak uzavřeného, že se jeho členy mohou stát jediné náčelníci klanů“.¹² Uchazeči jsou bičováni řemínkem z panteří kůže; potom jsou asi metr nad zem přivázáni k vodorovné tyči; Andersson uvádí: „Během tohoto obřadu se mnoha zasvěcovaných

¹² E. Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I, Uppsala 1953, str. 211.

zmocňuje hrůza a beznadějně se snaží uprchnout.¹³ Z popisu je obtížné pochopit příčinu jejich zděšení, což nás vede k domněnce, že jde o závažnější obřad, jež etnografové nemohli pozorovat. Zasvěcování jsou potom třeni „žahavými listy“ a tělo a vlasy jsou jim potírány rostlinou, vyvolávající příšerné svědění. Být bičován či třen kopřivami je obřad symbolizující iniciační rozřezání uchazeče na kousky, jeho usmrcení démony. Stejný symbolismus a obřady se vyskytují během šamanského zasvěcování.¹⁴ Další zkouška „spocívá v tom, že uchazeč musí vyšplhat na pět až šest metrů vysoký strom a na vrcholku vypít lektvar uchovaný v *mukungu*. Po návratu do vesnice ho obklopují plačící ženy; naříkají..., jako by zemřel.“¹⁵ U jiných kmenů Kuta je zasvěcovaný hrubě zbit, aby bylo „zničeno“ jeho staré jméno a mohl dostat jiné.¹⁶ Je zbytečné tyto obřady dlouze komentovat. Jako u zasvěcení dospělosti jde o symbolickou smrt a vzkříšení, po nichž následuje výstup do nebe.

U Mandžiů a Bandiů existuje společnost známá pod jménem Ngakola. „Podle mýtu, vyprávěného uchazečům při zasvěcení, žil Ngakola kdysi na zemi. Jeho tělo bylo černé a porostlé dlouhými chlupy. Nikdo nevěděl, odkud přišel, ale žil v buši na břehu bažinaté vody... Mohl zabít člověka a vdechnout mu nový život. Mohl ho dokonce zdokonalit. Proto se obrátil na lidi: *Pošlete mi nějaké muže, sním je a vyvrhnu je obnovené*. Lidé dali na jeho radu, ale protože Ngakola vrátil jen polovinu těch, jež spolkl, rozhodli se mu pomstít. Dali mu sníst mnoho manioku, do něhož přimísili kameny. Tak se jim podařilo tuto nestvůru oslabit a pak ranami nožů a *asagajů* (kopí) zabít.“¹⁷ Tento mýtus je základem obřadů této tajné společnosti a také je odůvodňuje. Velkou úlohu v nich hraje posvátný plochý kámen: podle tradice ležel v břiše Ngakoly.¹⁸ Zasvěcovaný je proto odveden do chýše symbolizující tělo nestvůry. V ní slyší Ngakolův pochmurný hlas, je v ní bičován a podrobuje se mučení; říkají mu: „teď jsi vstoupil do břicha Ngakoly,“ a je tráven. Ostatní zasvěcenci sborově zpívají: „Ngakolo, sežer naše vnitřnosti, Nga-

¹³ Tamt., str. 219.

¹⁴ M. Eliade, *Šaman.*, str. 37 n., 57 n., 68 n.

¹⁵ E. Andersson, cit. d., str. 213.

¹⁶ Tamt., str. 214.

¹⁷ Tamt., str. 264.

¹⁸ Tamt.

kolo sežer naše játra!“¹⁹ Po dalších zkouškách konečně zasvěcující učitel ohlašuje, že Ngakola, jenž pozřel uchazeče, ho vrací.

Nacházíme zde opět symbolismus smrti zmizením zasvěcovaného v břiše nestvůry, jenž má podstatnou úlohu při zasvěcení v období dospívání. Povšimněme si ještě, že vstupní obřady do tajných společností odpovídají ve všech bodech kmenovým zasvěcením: odloučení od společnosti, iniciační mučení a zkoušky, smrt a vzkříšení, nové jméno, učení tajnému jazyku atd. Ještě lépe to vyplývá z popisu belgického misionáře Léo Bittremieuxe, týkajícího se tajné společnosti Bakhimbů z Mayombe.²⁰ Zasvěcovací zkoušky trvají dva až pět let a nejdůležitější zkouška je obřadem smrti a vzkříšení. Uchazeč musí být „zabit“.²¹ Dochází k ní v noci a staří zasvěcenci „zpívají v rytmu tanečního bubnu žalozpěv matek a příbuzných těm, kdo zemřou“.²² Zasvěcovaný je bičován a poprvé pije omamný nápoj nazývaný „nápoj smrti“,²³ ale pojídá také tykвовá semínka, jež symbolizují duševní schopnosti²⁴ – je to významná podrobnost, protože ukazuje, že prostřednictvím smrti lze dospět k moudrosti. Když uchazeč vypije „nápoj smrti“, je veden za ruku a jeden ze starších ho roztáčí, dokud nepadne na zem. Ostatní volají: „Ó taková je smrt!“ Jeden domorodec upřesňuje, „že mrtvého válí po zemi, zatímco sbor zpívá pohřební píseň: *Je mrtev! Ó, je mrtev! Khimbo, už ho nespátřím!*“

Ve vesnici ho oplakává matka, bratr a sestra.²⁵ Potom jsou „mrtví“ přeneseni na zádech svými už zasvěcenými příbuznými do posvátné ohrady, jež se nazývá „dvůr vzkříšení“. Uloží je nahé do jámy ve tvaru kříže, v níž zůstávají až do úsvitu „výměny“ či „vzkříšení“, prvního dne týdne, který má podle místního počítání čtyři dny.²⁶ Zasvěcovaní jsou oholeni, zbiti a povaleni na zem.

¹⁹ Tamt., str. 266, pozn. 1.

²⁰ L. Bittremieux, *La Société secrète des Bakhimba au Mayombe*, Bruxelles 1936. Významnou africkou tajnou společností je *Poro* ze Sierra Leone a z Libérie; viz K. L. Little, *The Poro Society as an Arbiter of Culture*, in: *African Studies*, VII, 1948, str. 1–15.

²¹ Tamt., str. 44.

²² Tamt., str. 45.

²³ Tamt., str. 47.

²⁴ Tamt.

²⁵ Tamt., str. 50.

²⁶ Tamt., str. 51.

Když jim nakapou do očí a uší několik kapek peprné tekutiny, jsou nakonec vzkříšení. Předtím však musí složit přísahu o absolutní mlčenlivosti: „Všechno, co zde uvidím, nevyzradím ženě, muži, nezasevěnému ani bělochovi, nikomu; jinak mě nafoukni, zab mě!“²⁷ *Všechno, co zde uvidím*: zasvěcovaný tedy ještě *nespatřil* pravé mystérium. Jeho zasvěcení, tj. jeho rituální smrt a vzkříšení, jsou jen podmínkou *sine qua non*, aby se mohl zúčastnit tajných obřadů, o nichž víme velice málo.

Nemůžeme hovořit o dalších tajných mužských společnostech – například v Oceánii o společnosti *Dukduk*,²⁸ jejíž mystéria a děs působí na nezasevěné včetně pozorovatelů – nebo o severoamerických mužských bratrstvech, proslavených jejich iniciačním mučením. Například víme, že u Mandanů, u nichž kmenové zasvěcování nastává současně se vstupním obřadem do tajného bratrstva, přesahuje mučení vše, co si lze představit. Dva muži zasvěcovanému vrážejí nože do prsních a zádočných svalů, vkládají mu prsty do ran, upevňují svorky pod svaly, k nim připevňují provazy a vytahují ho nad zem. Než ho zvednou, prostrkují mu kolíky do svalů paží a nohou, k nimž přivazují těžké kameny a buvolí hlavy. „Je úžasné, jak mladíci snášejí toto strašlivé mučení,“ říká Catlin,²⁹ „protože na jejich tvářích se nezachvěje jediný sval, zatímco katani rozkuchávají jejich tělo. Zavěšené ve vzduchu je roztáčejí jako káču stále rychleji, až ztrácejí vědomí a jejich těla visí jako bez kloubů.“

Zasvěcující význam utrpení

Jaký mohl být smysl podobných mučení? První evropští pozorovatelé hovořili o vrozené krutosti domorodců. O krutost však nejde:

²⁷ Tamt., str. 52.

²⁸ O společnosti *Dukduk* viz klasický popis Romilla, *The Western Pacific and New Guinea*, str. 27–33, též Webster in: *Secret Societies*, str. 111 n. a O. E. Briem, *Les Sociétés secrètes des mystères*, Paris 1941, str. 38 n. Srv. též R. Piddington, *Introduction to Social Anthropology*, str. 208–209. *Arioi*, tajné spolky ze Společenských ostrovů, představuje jiný druh bratrstva; srv. R. W. Williamsom a R. Piddington, *Essays in Polynesian Ethnology*, Cambridge 1939, str. 113–153; též W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia*, Wiesbaden 1955.

²⁹ G. Catlin, *O-Kee-Pa*, London 1867, str. 13 n., 28 n.; též *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1885*, Washington 1886, 2. část, str. 309 n. Srv. O. E. Briem, cit. d., str. 94–95.

domorodci nejsou o nic krutější než civilizovaní lidé. V každé tradiční společnosti má utrpení rituální hodnotu, neboť mučení, jak se jejich příslušníci domnívají, je vykonáváno nadlidskými bytostmi a jeho cílem je duchovní proměna oběti. Mučení je rovněž výrazem iniciační smrti. Být mučen znamená, že je zasvěcovaný rozřezáván na kousky zasvěcujícími démony-učiteli, že je odsouzen ke smrti tímto způsobem. Vzpomeňme si, jak byl démony mučen svatý Antonín: zvedli ho do vzduchu, dusili ho pod zemí; rozškrábali mu tělo, vykloubili mu končetiny, rozřezali ho na kousky. Křesťanská tradice nazývá tato muka „pokušení svatého Antonína“, a je pravda, že jsou srovnatelná s iniciační zkouškou. Když mnich Antonín odolal všem zkouškám, tedy „pokušením“, stal se svatým. „Zabil“ obyčejného, světského člověka, jímž byl, a vstal z mrtvých jako jiný, obrozený člověk, jako světec. Z nekřesťanského hlediska to ale také znamená, že démoni dosáhli svého cíle: „zabili“ světského člověka, aby mu dali možnost se obnovit. Křesťanství ztotožnilo démony se silami zla a zbavilo je kladného, spásonosného poslání. Před křesťanstvím byli démoni kromě jiného zasvěcujícími učiteli. Zmocnili se zasvěcovaných, mučili je, podrobovali je mnoha zkouškám a nakonec je „zabili“, aby jim umožnili nové zrození v obnoveném těle i duši. Je významné, že stejnou úlohu, týkající se zasvěcení, měli v pokušení svatého Antonína, protože právě jejich mučení a „pokušení“ mu umožnilo dosáhnout svatosti.

Tyto úvahy nás neodvádějí od daného tématu. Chtěli jsme zdůraznit, že iniciační mučení Mandanů není vrozenou krutostí Indiánů, ale že má rituální význam, a to roztrhání démony, kteří provádějí zasvěcování. Tato náboženská hodnota fyzického utrpení je také potvrzena při jiných příležitostech: některé vážné nemoci, hlavně psychické a duševní, považují „primitivní“ kmény za „démonskou posedlost“ v tom smyslu, že nemocný byl božskými bytostmi vybrán, aby se stal šamanem či mystikem; proto je zasvěcován, tj. mučen, rozřezáván na kousky a „zabit démony“. O mnoha případech těchto zasvěcujících nemocí u budoucích šamanů jsme se ostatně zmínili.³⁰ Z toho vyplývá následující: jak fyzické, tak

³⁰ Viz M. Eliade, *Šaman.*, str. 38 n., 89 n. O alchymistickém symbolismu „mučení“ a jeho psychologických souvislostech viz C. G. Jung, *Psychologie and Alchemie*, Zürich 1944, str. 320 n. a *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich 1954, str. 154 n., 211 n. atd.

psychické utrpení je srovnatelné s nevyhnutelným mučením při jakémkoli zasvěcování, taková nemoc je u „primitivních“ kmenů hodnocena jako nadpřirozená volba a byla považována za iniciační zkoušku: muselo něco „zemřít“, aby se člověk mohl znovu narodit, tj. vyléčit; zemřel tomu, čím byl předtím, světskému stavu; ten, kdo se vyléčil, byl někým jiným, novorozencem, v tomto případě šamanem či mystikem.

Na různých úrovních a v rozmanitých souvislostech se setkáváme se stejným schématem iniciace; obsahuje zkoušky, mučení, rituální smrt a symbolické vzkříšení. Zjistili jsme scénář duchovní obrody jak u obřadů v období dospívání (jež jsou povinné pro všechny členy kmene), tak u tajných mužských společností, jež představují uzavřenější okruh uvnitř kmene. Ale kromě toho zjišťujeme, že osobní mystické určení a zasvěcující nemoci budoucích šamanů mají také stejný scénář: utrpení, mučení, smrt a vzkříšení. Z toho lze usoudit, že mystérium duchovní obrody obsahuje archetypální postup, který nastává na různých úrovních a jde při něm o mnoho souvislostí; je tomu tak vždycky, když má dojít k překročení nějakého způsobu bytí a otevření se jinému, vyššímu; nebo přesněji řečeno vždy, když jde o duchovní proměnu.

Tato naprostá vzájemná spojitost mystéria zasvěcení v období dospívání, obřadů tajných společností a vnitřních zkušeností, jež rozhodují u „primitivních“ národů o mystickém určení, se nám zdá velice důležitá a ještě se k ní vrátíme.

„Mystéria ženy“

Méně často bylo předmětem studia to, co bychom mohli nazvat mystérii ženy, protože jsme stále špatně zpraveni o obsahu jejího zasvěcení. Přesto mezi oběma skupinami mystérií, mužskými a ženskými, existují překvapující podobnosti. Obřadům přechodu z jednoho věku do druhého odpovídá odloučení dívek při první menstruaci; mužským společností, *Männerbünde*, odpovídají společnosti ženské, *Weiberbünde*; také iniciační obřady, jež jsou podstatné pro mužská bratrstva, se vyskytují ve výlučně ženských mystériích. Tyto podobnosti jsou samozřejmě všeobecné; nemůžeme očekávat, že v zasvěcovacích obřadech a mystériích ženy se setkáme se stejným symbolismem; či přesněji s totožnými symbolickými projevy jako u mužských zasvěcení a bratrstev. Přesto

existuje společný prvek: základem všech těchto obřadů a mystérií je hluboký náboženský prožitek. Právě *přístup k posvátanu*, jak je odhalován při přijímání postavení ženy, tvoří cílový bod během iniciačních obřadů v období dospívání, ale i tajných ženských společností.

Zasvěcení začíná první menstruací. Tato fyziologická událost představuje nezbytný zlom a vytrhuje dívku z jejího důvěrně známého prostředí: okamžitě je izolována, odloučena od společnosti. Nechceme se zde zabývat mýty domorodců, jež vysvětlují první menstruační krev a její zlověstnou povahu. Můžeme také přejít teorie etnologů, jež vypracovali ke zdůvodnění tohoto prapodivného chování. Stačí připomenout, že odloučení nastává okamžitě, ať k němu dochází ve zvláštní chýši v buši či v temném zákoutí obydlí. Dívka musí zachovávat určitou, dosti nepohodlnou pozici, nesmí se vystavovat slunci a kohokoli se dotknout. Obléká si speciální oblek nebo nosí určité znamení, používá nějakou barvu, pro ten případ určenou, a musí jíst syrovou stravu.³¹

Některé podrobnosti na první pohled překvapují: odloučení a uvěznění v přítmí, v temné chýši, v buši. To připomíná symbolismus iniciační smrti chlapců odloučených v lese a zavřených v chýši. U dívek existuje jen ten rozdíl, že jejich odloučení nastává okamžitě při první menstruaci a je tedy osobní – u chlapců jde o zasvěcení ve skupině. Tento rozdíl se ale týká fyziologie a projevuje se u dívek na konci dětství. Individuální povaha odloučení, jež přichází s menstruací, je vysvětlením malého počtu iniciačních ženských obřadů. Přesto v Austrálii u Arandů a v některých afrických oblastech existují.³² Ale nesmíme zapomenout na jednu věc: doba odloučení se mění podle dané kultury od tří dnů (Indie) po dvacet měsíců (Nové Irsko) nebo dokonce po několik let (Kambodža). To znamená, že dívky nakonec také vytvářejí skupinu a jejich

³¹ Srv. H. Ploss a M. Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*, I, Leipzig 1908, str. 454–502; J. G. Frazer, *Tabu and the Perils of the Soul*, str. 204–233; R. Briffault, *The Mothers*, London 1927, II, str. 365–412; W. Schmidt a W. Koppers, *Völker und Kulturen*, I, Regensburg 1924, str. 273–275 (šíření tohoto zvyku).

³² B. Spencer a F. G. Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, London 1899, str. 92 n., 269; též *Nothern Tribes of Central Australia*, London 1904, str. 133 n.; C. H. Wedgwood, *Girls' Puberty Rites in Manam Island, New Guinea*, in: *Oceania*, IV, 2, 1933, str. 132–155; Webster, cit. d., str. 45 n. (Afrika).

iniciace probíhá kolektivně pod dozorem starších rádkyň. Před chvílí jsme řekli, že o zasvěcování dívek toho víme velice málo. Víme však, že procházejí složitou výchovou,³³ týkající se jak určitých kmenových tradic (jako u Basutů), tak i sexuálních tajemství. Doba zasvěcování končí kolektivním tancem (tento obyčej se vyskytuje už u *kopaničářských zemědělců*),³⁴ v mnoha oblastech jsou mladé zasvěcenkyně stavěny na odív a oslavovány;³⁵ nebo v doprovodu navštěvují domy a dostávají dary.³⁶ Pro stanovení konce iniciačního období existují také další vnější znaky, například tetování či začerňování zubů.³⁷

Není zde místo k podrobnému studiu obřadů a zvyků zasvěcovaných dívek. Připomeňme přesto rituální důležitost určitých ženských řemesel, která se učí během odloučení, především předení a tkaní, jejichž symbolismus hraje základní úlohu v mnoha kosmologiích.³⁸ Právě Luna spřádá čas, právě ona „tká“ lidské životy; bohyně osudu jsou Přadleny. Na jedné straně existuje tvoření nebo znovuvtvoření světa, spřádání času a osudu, na straně druhé noční práce, ženská práce, jíž je třeba provádět daleko od slunečního světla a tajně, téměř skrytě: tušíme skrytou sounáležitost, jež mezi těmito dvěma řády mystické skutečnosti existuje. Na určitých místech (např. v Japonsku)³⁹ ještě prozrazují mytologickou vzpomínku na stálé napětí a konflikty mezi tajnými společnostmi dívek a společnostmi mužů, *Männerbünde*. Muži a jejich bohové během noci přepadali přadleny, ničili jejich práci, člunky a nástroje ke tkaní. V jiných oblastech se během odloučení zasvěcované dívky učily od starých žen příst, ženským rituálním písním a tancům, většinou erotickým a obscénním. Když odloučení skončilo, scházely se dívky nadále v domě starší

³³ Srv. např. H. Sapa, *Les Rites secrets des Indiens Sioux*, Paris 1953, str. 146 n.

³⁴ W. E. Peuckert, *Gemeinkulte*, str. 258.

³⁵ H. Ploss a M. Bertels, cit. d., I, str. 464 n.; E. Gasparini, *Nozze, società e abitazione degli antichi Slavi*, Venezia 1954; litografie; dodatek I. a II., str. 13.

³⁶ E. Gasparini, cit. d., str. 14.

³⁷ Srv. bibliografické odkazy u E. Gaspariniho, cit. d., str. 25, kde najdeme rovněž rozbor podobných slovanských obyčejů.

³⁸ M. Eliade, *Images et Symboles*, str. 120 n.

³⁹ Srv. A. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, in: *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV., Wien 1936, str. 675–764; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, str. 253.

ženy ke společnému předení. Je třeba zdůraznit rituální povahu této ženské práce: předení je velmi nebezpečné, a proto je lze provádět jen ve zvláštních domech a v určitém období, dokonce pouze v určitých hodinách; v některých oblastech se jej pro jeho magické nebezpečí vzdali a na předení dokonce zapomněli.⁴⁰ Podobná víra přetrvává dodnes v Evropě. Zkrátka mezi zasvěcením ženy, předením a sexualitou existuje skrytá sounáležitost.⁴¹

Dívky měly určitou předsvatební svobodu a setkání s chlapci probíhala v domě, v němž se shromažďovaly k předení. Ještě na počátku 20. století je tento obyčej doložen v Rusku.⁴² Je zajímavé, že ve stejných kulturách, v nichž se panenství vysoko cení, byla setkání dívek s chlapci nejen trpěna, ale rodiči i podporována. Pro západní pozorovatele – a v Evropě především pro duchovní – takové obyčeje svědčily o nevázanosti mravů. O to však naprosto nejde, nejde o morálku.

Věc je mnohem závažnější, protože šlo o podstatu života. Jde o obrovské tajemství: objev ženského posvátna; dotýká se zdrojů života a plodnosti. Charakter předsvatební svobody mladých dívek není erotický, ale rituální: tvoří zlomky zapomenutého mystéria, a nikoli světské radovánky. To lze vysvětlit jenom tak, že ve společnostech, v nichž cudnost a počestnost jsou pravidlem, se dívky a ženy během určitých posvátných období, hlavně během svatby, chovaly způsobem, který strašlivě pohoršoval pozorovatele. Například na Ukrajině zvedaly ženy své sukně až k pasu, aby přeskočily oheň, a říkaly, že „spalují nevěstinu kštici“.⁴³ Naprosto obrácené chování – od cudnosti k exhibicionismu – má rituální smysl a je důležité pro celou společnost. Orgiastická povaha tohoto ženského mystéria vyjadřuje nutnost periodicky odstranit daná pravidla pro světský život; jinými slovy: nutnost porušit zákon, který leží na

⁴⁰ R. Heine-Geldern, *Südostasien*, in: G. Bushan, *Illustrierte Völkerkunde*, II, Stuttgart 1923, str. 841; E. Gasparini, cit. d., str. 18 n.

⁴¹ M. Granet, *La Civilization chinoise*, Paris 1929, str. 406 n.; E. Gasparini, cit. d., str. 20 n.; o slovanském „démonu spřádání“ v lidové víře viz. E. Gasparini, cit. d., str. 40.

⁴² D. Zelenin, *Russische (ostslawische) Volkskunde*, Berlin 1927, str. 37 n.; viz též E. Gasparini, cit. d., str. 22–23.

⁴³ T. Volkov, *Rites et usages nuptialaux en Ukraine*, in: *L' Anthropologie*, 1891, 1892, shrnuto in: E. Gasparini, cit. d., str. 42 n.

těchto zvyčích jako zbytečné břemeno, a znovu se vrátit k absolutní spontánnosti.

V některých oblastech má zasvěcování ženy několik stupňů. Například u Yaů začíná první menstruací, opakuje se a prohlubuje během prvního těhotenství a je završeno narozením prvního dítěte.⁴⁴ Mystérium porodu, kdy žena objevuje, že je *stvořitelkou na úrovni života*, představuje pro muže nepochopitelný náboženský prožitek. Potom chápeme, proč byl porod podnětem k tajným ženským obřadům, jež občas bývaly skutečnými mystérii. Stopy po nich se dokonce zachovaly i v Evropě. V severním Šlesvicku se ženy z celé vesnice při zprávě o narození nějakého dítěte chovaly jako šílené: utíkaly k domu, kde se narodilo, tančily a křičely; když potkaly muže, strhávaly jim klobouky a naplňovaly je kobylicí; když se setkaly s povozem, vypřáhly koně (tušíme zde ženský odpor k mužské práci) a vůz rozbíjely. Když se všechny ženy shromáždily u tohoto domu, začal zuřivý běh vesnicí: ženy běžely po skupinách a jako menády ječely, provolávaly hurá, vnikaly do domů, sebraly zde všechno jídlo a pití, a jestliže se setkaly s muži, nutily je tancovat.⁴⁵ Je velmi pravděpodobné, že za starých časů některé tajné obřady probíhaly v domě porodu. Podle zpráv ze 13. století existoval v Dánsku tento zvyk: ženy se sešly v domě rodičky a za zpěvu a křiku zhotovily slaměného panáka a říkaly mu „vůl“. Dvě ženy si ho vzaly mezi sebe, smyslně s ním tančily a nakonec zvolaly: „Zazpívej volovi.“ Jiná žena pak začala příšernými slovy zpívat hlubokým a chraplavým hlasem.⁴⁶ Tato zpráva jednoho mnicha však neříká nic dalšího. Je pravděpodobné, že tento obřad byl složitější a rozhovor s „volem“ měl charakter „mystéria“.

Tajné ženské společnosti

Tajné ženské spolky mají vždycky vztah k mystériu zrození a plodnosti. Když na Trobriandských ostrovech ženy vysazují zahradu, mají právo napadnout a povalit každého muže, jenž se během jejich

⁴⁴ R. P. Heckel, *Miscellanea*, in: *Anthropos*, XXX, 1935, str. 875; E. Gasparini, cit. d., str. 27.

⁴⁵ R. Wolfram, *Weiberbünde*, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, str. 143 n.

⁴⁶ R. Wolfram, cit. d., str. 144; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, str. 230.

práce příliš přiblíží. Několik typů tajných ženských společností se zachovalo až dodnes: jejich obřady vždycky obsahují symbolismus plodnosti. Zde je například několik podrobností o tajném ženském spolku u Mordvinů. Muži, neprovdané dívky a děti jsou přísně vyloučeni. Znakem této společnosti je kůl s koňskou hlavou a ženy, jež k ní přísluší, jsou nazývány „koně“. Na krk si zavěšují pytlík s prosem lemovaný páskou; pytlík představuje koňské břicho: přidávají si k němu dva míčky, jež znázorňují varlata. Každý rok se v domě starší ženy koná rituální hostina společnosti. Když vstupují mladé novomanželky, přetáhnou je staré ženy třikrát bičikem a křičí: „Snes vejce!“; ty pak vytáhnou ze svého živůtku vařené vajíčko. Hostina, na níž musí každá členka přispět jídlem, pitím a penězi, se rychle změní v orgii. Se soumrakem polovina společnosti navštívuje druhou polovinu (každá vesnice je totiž rozdělena na dvě části). Je to karnevalový průvod: staré opilé ženy sedí obkročmo na kůlech s koňskou hlavou a zpívají erotické písně. Když se obě poloviny spolku setkají, nastane nepopsatelná vřava. Muži se neodvažují vyjít ven. Pokud to udělají, ženy je přepadnou, svléknou, surově s nimi nakládají a donutí je zaplatit pokutu, aby se vykoupili.⁴⁷

Podívejme se blíže na některé africké spolky, abychom získali podrobnosti o zasvěcení tajných ženských společností. Odborníci nás bedlivě upozorňují, že tyto obřady nejsou dobře známy, můžeme ale vytušit jejich obecné rysy. Co víme o společnosti Lisimbu severních Kutů (Okindža)? Značná část obřadu se odehrává u řeky či v řece a je důležité už nyní zdůraznit vodní symbolismus téměř všech tajných společností této oblasti Afriky. Na řece je postavena chýše z větví a listů. „Má jen jediný vstup a vrcholek střechy je pouhý metr nad vodní hladinou.“⁴⁸ Uchazečky, jejichž věk se pohybuje mezi dvanácti až dvaatřiceti roky, jsou přivedeny na břeh. Na každou dohlíží jedna zasvěcená žena, která se nazývá „matka“. Společně vstupují do vody, usedají na bobek, jen hlava a ramena vyčnívají z vody. Jejich tvář je pomalována *pembou*, v ústech mají list... Průvod postupuje do řeky. U chýše se náhle vztyčí a rychle se vrhají do otvoru. V chýši se úplně svléknou a znovu rychle vy-

⁴⁷ U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki 1952, str. 386 n.

⁴⁸ E. Andersson, *Les Kuta*, I, str. 216.

cházejí ven. Před otvorem chýše usednou do polokruhu na bobek a začnou tančit „rybářský tanec“.⁴⁹ Jedna z matek vyjde z řeky, strhne si kalhotky a tancuje nahá velmi smyslný tanec. Když skončí, začne další.⁵⁰ Po tanci musí zasvěcované vstoupit do chýše, kde se koná jejich první zasvěcení. „Matky“ je svlékají, „noří jim hlavu do vody, až se dusí“, a třou jim tělo drsnými listy. Zasvěcování pak pokračuje ve vesnici. „Matky“ bijí své „dcery“, drží jim hlavu u ohně, do něhož vhazují hrst pepře. Berou je za ruku, nutí je tančit a projít mezi jejich nohama. Obřad obsahuje také mnoho tanců, mezi nimiž je tanec symbolizující pohlavní spojení. Za dva měsíce se koná nové zasvěcení opět na břehů řeky. V chýši se zasvěcované podrobují stejným zkouškám a na břehu jsou jim dokola sestříhány vlasy, charakteristické znamení této společnosti. Před návratem do vesnice rozbije hlavní zasvěcovatelka vejce o střechu chýše. „To zajistí lovcům mnoho zvěře.“ Po návratu do vesnice potře každá „matka“ svou „dceru“ *kulou*, rozděljuje banán na dvě části a jednu dává své „dceři“, druhou si ponechává; společně banán snědí. Potom se „dcera“ sehne a projde mezi nohama „matky“. Po několika tancích, z nichž některé symbolizují sexuální spojení, jsou uchažečky zasvěcené. „Kutové věří, že obřady Lisimbu příznivě ovlivňují celý život vesnice: vysázené rostliny dobře porostou, lovecké výpravy a rybolov budou hojné, od obyvatel se vzdálí epidemie a rozepře.“⁵¹

Nezdržíme se déle u symbolismu mystéria společnosti Lisimbu. Zapamatujme si jen toto: iniciační obřady se konají v řece; voda symbolizuje chaos a chýše představuje kosmické stvoření. Ponořit se do vody znamená splynout s předkosmickým stadiem, s nebytím. Zasvěcovaná dívka přichází znovu na svět, když prochází mezi nohama „matky“, tj. narodí se do nové duchovní existence. Motivy kosmogonie, sexuality, nového zrození, plodnosti a štěstí spolu souvisí. V jiných tajných ženských společnostech ze stejné části Afriky jsou některé zasvěcující rysy obřadů ještě vyhraněnější. Například v Gabonu existují společnosti, jež se nazývají Nyembe nebo Ndyembe a jejichž tajné obřady se také konají na břehu řeky.

⁴⁹ Tamt.

⁵⁰ Tamt.

⁵¹ E. Andersson, cit. d., str. 218.

Zmíníme se o několika zasvěcovacích zkouškách: musí neustále hořet oheň, a aby se udržel, musí zasvěcované samy do lesa pro dřevo, často za noci či bouře. Další zkouška spočívá v upřeném pohledu do spalujícího slunce po dobu jedné písně. Konečně musí strčit ruku do díry a chytit hada, jehož pak přinášejí do vesnice obtočeného okolo paže. Ženy, jež už jsou členkami společnosti, tančí během zasvěcení nahé a zpívají smyslné písně. Ale existuje také obřad smrti a iniciačního vzkříšení, jenž je poslední částí mystéria; je to leopardí tanec. Tento tanec provádějí dvě zasvěcovatelky: jedna představuje leoparda, druhá matku. Okolo matky je dvanáct dívek, jež leopard přepadá a „zabíjí“. Matka ale napadá leoparda a „zabíjí ho“. Věří, že smrtí šelmy budou dívky osvobozeny z jejího břicha.⁵²

Z toho vyplývá několik specifických rysů. Jsme překvapeni charakterem zasvěcení těchto *Weiberbünde* a tajných ženských společností. Dívka nebo novomanželka, aby se stala jejich členkou, musela úspěšně projít zkouškou, která není fyziologická (první menstruace či první narození dítěte), ale iniciační, tj. vystavila svůj život nebezpečí. Zasvěcení má kosmický kontext. Viděli jsme rituální význam lesa, vody, temnoty a noci. Ženě je odhalena skutečnost, jež ji přesahuje, ačkoli je její součástí. Nejde o přirozené zrození, jež tvoří toto mystérium; je to zjevení ženského posvátna; mystické sounáležitosti života, ženy, přírody a božství. Toto mystérium je nadosobní; proto je vyjadřováno v symbolech a oživováno obřady. Dívka nebo zasvěcená žena si uvědomuje posvátno vynořující se z nitra své bytosti, a toto vědomí – ať je jakkoli neurčité – je zkušeností symbolů. Žena toto posvátno „uskutečňuje“, „prožívá“ a tak nachází duchovní význam své vlastní existence; pociťuje, že život je *skutečný a posvěcený*, že to není nekonečná řada slepých, zbytečných a absurdních psychických a fyziologických automatismů. Pro ženu je zasvěcení také průlomem dosavadní úrovně života, přechodem z jednoho způsobu bytí do druhého: dívka je náhle odloučena od obyčejného světa, podrobuje se duchovní proměně a jako každá přeměna zahrnuje také zkušenost smrti. Viděli jsme, jak se zkoušky dívek podobají těm, jež symbolizují iniciační smrt. Jde však vždycky o *smrt něčeho, co musí být překonáno*, nejedná se

⁵² E. Andersson, cit. d., str. 219–221.

o smrt v moderním a odposvátněném smyslu. Dívky umírají, aby se proměnily a dospěly k vyšší úrovni existence. V jejich případech jde o konec dětské neurčitosti a beztvárnosti, aby jejich osobnost dosáhla plnosti a byla plodná.

Jako u mužů existují i nespočetné podoby ženských společností, v nichž jsou tajemství a mystéria postupně prohlubována. Na začátku je všeobecné zasvěcení, jímž prochází každá dívka a novomanželka a jež vede ke vzniku tajných ženských společností (*Weiberbünde*). Potom existují mystéria ženských společností, jako je tomu v Africe nebo jak tomu bylo v období antiky; jsou to uzavřené skupiny menád. Víme, že tyto ženské společnosti dlouho přežívaly. Vzpomeňme si na čarodějnice středověké Evropy, jejich rituální spojení a „orgie“. Ačkoli procesy s čarodějnicemi pramenily většinou z theologických předsudků a je nutno stále rozlišovat mezi skutečnými venkovskými magicko-náboženskými tradicemi, jež mají kořeny v prehistorii, a kolektivními psychózami hlubší povahy, je nicméně pravděpodobné, že tyto „orgie“ čarodějnic existovaly: nikoli ve smyslu, který jim dávali představitelé církve, ale v prvotním a původním smyslu tajných shromáždění, obsahujících orgiastické obřady, tj. obřady s rysy mystéria plodnosti.

Čarodějnice stejně jako šamani a mystikové jiných „primitivních“ společností se soustřeďovaly na náboženskou zkušenost odhalenou během svého zasvěcení, rozšiřovaly ji a prohlubovaly. Jako šamani byly čarodějnice poznamenány mystickou volbou, jež je nutila prožívat odhalení mystérií hlouběji než ostatní ženy.

Pohlčení nestvůrou

Jde o vzájemnost prvního zjevení posvátna, jež u žen i mužů nastává zasvěcením v období dospívání, a těmi pozdějšími, završovanými v uzavřenějších kruzích (*Männerbünde* či *Weiberbünde*), nebo dokonce osobními, jež u některých vyvolených jedinců představují rys mystického poslání. Viděli jsme,⁵³ že stejný scénář iniciace – obsahující mučení, smrt a vzkříšení – se opakoval vždy, když šlo o nějaké mystérium, tedy o průběh duchovní obrody. Prozkoumáme podrobněji jeden z těchto archetypálních námětů, abychom si

⁵³ Viz výše str. 175–177.

lépe uvědomili neměnnost takových scénářů a současně jejich oživující schopnost za četných a odlišných okolností. Jinými slovy, nebudeme se zabývat rituálními systémy, roztríděnými podle jejich cíle – kmenové zasvěcující obřady, vstupní obřady do *Männerbünde* či *Weiberbünde* atd. –, ale soustředíme se na samotné symbolické téma a pokusíme se ukázat, jak je propojeno s těmito rituálními systémy a jak je schopné obohatit jejich význam.

Několikrát během našeho výkladu jsme se setkali s iniciační zkouškou, při níž je zasvěcovaný pohlčen nějakou nestvůrou. Existují nespočetné varianty tohoto obřadu, jenž můžeme dát do souvislosti s příběhem Jonáše; a víme, že symbolismus utajený v Jonášově příběhu hluboce zajímal psychology, především Junga a Neumanna. Tento iniciační motiv dal podnět nejen k mnoha obřadům, ale také mýtům a legendám, jejichž výklad není vždycky snadný. Jde o mystérium symbolické smrti a vzkříšení. Podívejme se na to blíže. V některých oblastech obsahují obřady zasvěcení v dospělosti vstup do slaměného panáka, jenž se podobá nějaké vodní nestvůře (jako je krokodýl, velryba, obrovská ryba). Když tento obřad studovali etnografové, upadal už v zapomnění. Například Papuánci z Nové Guineje⁵⁴ staví nestvůrného panáka z rafiové palmy, nazývají ho *kaiemunu*, a uchovávají v domě mužů; během zasvěcování jsou děti uváděny do jeho břicha. Ale smysl zasvěcení se už vytratil: zasvěcované dítě vstupuje dovnitř *kaiemunu*, zatímco otec dohotovuje nový oděv. Význam tohoto obřadu se vytratil, novice se už nezmocňuje hrůza provázející zasvěcení. Jeho vstupování do *kaiemunu* stále trvá, protože si v jeho společenství pamatují, že prapředci kmene to tak dělali.

O jiných oblastech jen víme, že zasvěcování jsou pohlčovani nějakou nestvůrou,⁵⁵ ale rituální vstup do jejího břicha se už neprová-

⁵⁴ F. E. Williams, *The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua*, in: *Journal of Royal Anthropological Institute*, 53, 1923, str. 361–382; srv. též H. Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesiens*, Leipzig 1933, str. 51 n.

⁵⁵ Srv. H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden 1946, str. 102 n.: zmizení člověka v krokodýlovi symbolizuje zasvěcení. O tomto motivu viz C. Hentze, *Bronzengerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit*, Anvers 1951, str. 176 n. O *sosom* u Marindanimů, jenž pohlčuje děti, viz P. Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, Hamburg 1922, III, str. 36 n. O rozšíření „Jonášova motivu“ viz L. Frobenius, *Das Archiv für Folkloristik*, in: *Paideuma*, I, 1938, str. 9 a Peuckert, *Geheimkulte*, str. 338.

dí. Například domorodci ze Sierra Leone a Libérie se domnívají, že budoucí členové tajné společnosti *Poro*⁵⁶ jsou pohlcováni nestvůrou Namu: ta zůstává čtyři roky těhotná a potom rodí zasvěcené jako žena. U Kutů provádí tajná společnost *Mungala* tento obřad: z bílé tkané látky zhotovují její členové čtyři metry dlouhého a dva metry vysokého panáka, jenž „neurčitě připomíná nějaké zvíře“. Navléká si ho na sebe jeden muž a během obřadů se prochází po lese a nahání hrůzu zasvěcovaným. Také zde se původní smysl vytratil. Viděli jsme, že mytologická vzpomínka na nějakou nestvůru, která pohlcovala zasvěcované a vyvrhovala je, se u Mandžiů a Bandiů (tajná společnost *Ngakola*) zachovala.⁵⁷

Mýty jsou výmluvnější než obřady: odhalují nám původní smysl průchodu vnitřkem nestvůry. Začneme slavným polynéským mýtem o Mauim. Tento velký maorský hrdina se po dobrodružném životě vrací do své vlasti k babičce Hine-nui-te-po, Velké paní noci. Najde ji, jak spí; rychle se svlékne a je připraven vstoupit do těla této obryně. Hrdina byl doprovázen ptáky: pro jistotu jim přikazuje, že se mohou smát, až vítězně vyjde ven. Ptáci jsou zticha po celou dobu, kdy Maui prochází tělem své babičky; ale když ho spatří z poloviny venku, tj. když má ještě polovinu těla v ústech obryně, vybuchnou smíchy; Velká paní noci se náhle probouzí, stiskne zuby, Mauiho překousne a usmrtí. Proto Maorové říkají, že je člověk smrtelný; kdyby se Mauimu podařilo z babiččina těla vyjít bez úhony, stali by se lidé nesmrtelnými.⁵⁸

V tomto mýtu zjišťujeme další význam, týkající se vstupu do těla nestvůry: není to už smrt, po níž následuje vzkříšení – společné téma všech zasvěcení –, ale hledání nesmrtelnosti hrdinovým sestupem do břicha babičky-obryně. Tentokrát jde o to ošálit smrt a neumřít, sestoupit do říše noci a mrtvých a vrátit se živý – jako to dodnes dělají šamani během transu. Ale šaman vstupuje do říše mrtvých jen *v duchu*, zatímco Maui se k tomuto sestupu vydal ve fyzickém slova smyslu. To je dobře známý rozdíl mezi šamanskou extází a příběhy hrdinů z masa a kostí. Se stejným rozdílem se se-

⁵⁶ E. Andersson, *Les Kuta*, I, str. 297 n.; Peuckert, cit. d., str. 355 n.

⁵⁷ E. Andersson, cit. d., str. 263 n.

⁵⁸ W. D. Westervelt, *Legends of Ma-ui the Demi-god*, Honolulu 1910, str. 128 n.; J. F. Stimson, *The Legends of Maui and Tahaki*, Honolulu 1937, str. 46 n.

tkáváme v severních a arktických oblastech, kde je náboženská zkušenost ovládána šamanismem. Například podle některých variant *Kalevaly* vykonává mudrc Väinämöinen cestu do říše mrtvých, nazývanou *Tuonela*. Väinämöinena ale pohltí dcera Tuoniho, vládce onoho světa; dostává se do žaludku obryně, kde si staví loď, a jak říká legenda, rázně vesluje „od jednoho konce střev na druhý“. Obryně ho nakonec musí vyvrhnout do moře.⁵⁹

Také o laponských šamanech se lidé domnívají, že se během transu dostávají do střev velryb či jiných obrovitých ryb. Jedna legenda vypráví, jak šamanův syn probudil otce, který už tři roky spí, těmito slovy: „Otče, probud' se! Vrať se z rybích střev! Vrať se z jejich třetí kličky!“⁶⁰ V tomto případě jde o extatickou cestu do břicha mořské nestvůry v duchu. Proč šaman zůstal tři roky „ve třetí střevní kličce“, se pokusíme pochopit za chvíli. Připomeňme teď podobné příběhy. Podle finské tradice se kovář Ilmarinen ucházel o ruku jedné dívky; její svatební podmínkou bylo, aby „se prošel mezi zuby staré čarodějnice Hiisi“. Ilmarinen se ji vydává hledat. Přibližuje se k čarodějnici, která ho polyká. Potom ho žádá, aby vyšel ven ústy, ale to Ilmarinen odmítá. „Udělám si vlastní dveře!“ odpovídá a kovářským náčiním, jež si magicky přičaroval, proráží žaludek stařeny a vychází ven. V jiné variantě chce dívka po Ilmarinenovi, aby ulovil velkou rybu; ta ho však spolkně. Ilmarinen se dostává do jejího žaludku a začíná se v něm vrtět. Ryba ho proto žádá, aby vyšel ven zadem. „Tamtudy nepůjdu,“ odpovídá kovář, „aby mi tak lidé nepřezdívali.“ Ryba mu proto navrhuje, aby vyšel ústy. Ilmarinen odpovídá: „Neudělám to, protože lidé by mě nazývali vyzvraceným.“ A dál se vrtí, až ryba praská.⁶¹

Tento příběh má mnoho variant. Lucien de Samosate vypráví v *Histoires véritables*, že jedna mořská nestvůra pohltila celou loď i s posádkou. Muži zapálili velký oheň, který nestvůru zabil. Aby se dostali ven, otevřeli jí tlamu tyčemi. Podobný příběh se vypráví v Polynésii. Velryba spolkla Nganaovu loď. Hrdina však vzal stožár a vrazil ho do její huby, aby zůstala otevřená. Potom sestoupil do

⁵⁹ M. Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage*, in: *F. F. Communications*, 144, Helsinki 1952, str. 117 n.

⁶⁰ Tamt., str. 124.

⁶¹ Tamt., str. 114 n.

jejího žaludku, v němž našel své rodiče živé. Nganaoa zapálil oheň, zabil velrybu a vyšel její tlamou. V Oceánii je tento lidový motiv velmi rozšířený.⁶²

Povšimněme si ambivalentní role mořské nestvůry. Není pochyb o tom, že ryba, která pohltila Jonáše a další mytické hrdiny, symbolizuje smrt: její břicho představuje podsvětí. Ve středověkých vizích je peklo často zobrazováno v podobě obrovské mořské obludy, jejímž vzorem je snad biblický Livjatan. Být pohlčen znamená zemřít, vstoupit do podsvětí, což všechny „primitivní“ obřady zasvěcení, o nichž jsme hovořili, jasně prozrazují. Na straně druhé však vstup do břicha nestvůry je také návratem do neurčitého, embryonálního stavu. Temnota, která vládne uvnitř nestvůry, odpovídá kosmické noci, chaosu před stvořením. Jinými slovy, jde o dvojí symbolismus: smrti, tj. konce světského života a tedy konce času, a návratu do zárodečného stavu, jenž předchází každé formě i světské existenci. Na kosmologické úrovni se tento dvojí symbolismus odvolává na *Urzeit* a *Endzeit*.

Symbolismus iniciační smrti

Chápeme, proč pohlčení nestvůrou sehrálo tak významnou úlohu jak v obřadech zasvěcení,⁶³ tak v hrdinských mýtech a mytologiích o smrti. Jde o mystérium, jež obsahuje nejstrašlivější zasvěcovací zkoušku, zkoušku smrti, ale představuje rovněž jedinou možnou cestu, jak odstranit čas, jinými slovy, historickou existenci, a jak splynout s prvopočátečním stavem. Tento návrat do zárodečného stavu, „počátku“, samozřejmě odpovídá smrti: člověk „zabíjí“ svou vlastní světskou historickou, už vyčerpanou existenci, aby se spojil s neposkvrněnou, otevřenou existencí neznesvěcenou časem.

Z toho vyplývá, že ve všech těchto souvislostech, týkajících se zasvěcení, nemá smrt smysl, jenž je jí prisuzován všeobecně, ale znamená hlavně toto: odstraňuje minulost, ukončuje jednu existenci, promarněnou jako jakákoli světská existence, aby začala jiná,

⁶² Srv. L. Rademacher, *Walfischmythen*, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, IX, 1906, str. 264 n.; F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, München 1924, str. 62 n.

⁶³ O psychologickém vysvětlení tohoto symbolismu viz též Ch. Baudoin, *Le Mythe du héros*, Paris 1952.

obnovená. Iniciační smrt je proto nový počátek, nikdy není koncem. Ani v jednom obřadu či mýtu se nesetkáváme s iniciací smrtí jako *koncem*, ale stavem *sine qua non*, s přechodem k jinému způsobu bytí, s nevyhnutelnou zkouškou obnovy, tedy s počátkem nového života. Symbolismus návratu do břicha má vždycky kosmologickou hodnotu. Celý svět se symbolicky se zasvěcovaným vrací do kosmické noci, aby mohl být stvořen znovu, aby mohl být obnoven. A jak jsme řekli výše,⁶⁴ mnoho archaických léčebných postupů spočívá v rituálním vyprávění kosmogonického mýtu; jinak řečeno, aby se nemocný uzdravil, musel se *zrodit ještě jednou* – a tímto archetypálním vzorem zrození je kosmogonie. Musí být zrušeno dílo času a je třeba splynout s jitrním okamžikem před stvořením: na lidské úrovni to je návrat k „nepopsané stránce“ existence, k absolutnímu počátku, kdy ještě nic nebylo poskvřeno, kdy ještě nic nebylo promrháno.

Vstoupit do břicha nestvůry, to je návrat do prvopočáteční nerozlišenosti, do kosmické noci – a vyjít z nestvůry odpovídá kosmogonii, přechodu od chaosu ke stvoření. Iniciační smrt tento příkladný návrat do chaosu opakuje, aby bylo umožněno opakování kosmogonie; tj. připravení nového zrození. Návrat do chaosu je někdy potvrzován doslovně; například u nemocí, jež měly charakter zasvěcení a týkaly se budoucích šamanů, kteří byli častokrát považováni za skutečně šílené. Jsme ve skutečnosti svědky hluboké krize, vedoucí občas k rozpadu osobnosti.⁶⁵

Z určitého hlediska můžeme srovnat takové „šílenství“ šamanů s rozpuštěním staré osobnosti, jež souvisí se sestupem do podsvětí či vstupem do břicha nestvůry. Každý takový projev zavěcení tohoto druhu vždycky něco *vytváří*, je základem tohoto světa či nového způsobu bytí. Připomínáme, že hrdina Maui chtěl vstupem do těla své babičky najít nesmrtelnost: věřil, že svým hrdinským skutkem, jenž se rovná zasvěcení, může dát vznik novému lidskému údělu podobajícímu se stavu bohů. Připomínáme rovněž legendu o laponském šamanovi, který zůstal v duchu tři roky ve střevech obrovské ryby. Proč to dělal? Starý finský mýtus o Väinämöinenovi snad dává odpověď. Väinämöinen si prostřednictvím magie, v tomto pří-

⁶⁴ Viz výše str. 34.

⁶⁵ Viz výše str. 70.

padě zpěvem, stvořil loď, ale nemohl ji dokončit, protože mu scházela tři slova. Aby se je dozvěděl, odešel za věhlasným čarodějem Anterem, obrem, jenž byl už léta nehybný jako šaman v transu, tak že z jeho ramene vyrostl strom a ptáci si v jeho vousisku udělali hnízda. Väinämöinen se spustil do úst obra a ten ho hned spolkl. Když se dostal do Anterova žaludku, začal kovat železnou vestu a pohrozil čarodějovi, že v něm zůstane tak dlouho, dokud mu neprozradí ona tři magická slova k dokončení lodi.⁶⁶

V tomto případě jde o příběh zasvěcení k získání tajného poznání. Člověk sestupuje do břicha nějakého obra či nestvůry kvůli tomu, aby získal *poznání, moudrost*. Laponský šaman zůstal tři roky v rybích střevěch, protože chtěl znát tajemství přírody, rozluštit záhady života a poznat budoucnost. Ale odpovídá-li vniknutí do břicha nestvůry sestupu do podsvětí, do temnoty a mezi mrtvé, symbolizuje-li jak návrat do kosmické noci, tak temnotu „šílenství“, v němž zaniká každá osobnost, a přihlédneme-li ke všem těmto vzájemným shodám mezi smrtí – kosmickou nocí – chaosem – šílenstvím – návratem k embryonálnímu stavu, potom pochopíme, proč smrt také symbolizuje moudrost, proč jsou mrtví vševědoucí a znají budoucnost, proč vizionáři a básníci hledají inspiraci na hřbitovech; a tak rovněž pochopíme, proč budoucí šaman, než se stane mudrcem, musí poznat „šílenství“ a sestup do temnot, proč je tvořivost vždycky určitým „šílením“ či „orgií“ a souvisí se symbolismem smrti a temnot. Jung tyto skutečnosti vysvětluje obnoveným propojením s kolektivním nevědomím. Chápe me především, abychom zůstali u historie náboženství, proč zasvěcení u „primitivních“ kmenů vždycky souvisí s odhalením tajného poznání, moudrosti. Během odloučení, tj. když zasvěcované pohltnou nestvůra či se dostanou do podsvětí, jsou uchazeči poučováni o tajných kmenových tradicích. Pravé poznání, předané mýty a symboly, je srozumitelné jenom při zasvěcení smrti a vzkříšení.

Teď jsme s to pochopit, proč se stejné zasvěcující schéma – obsahující bolest, smrt a vzkříšení – objevuje ve všech mystériích v obřadech dospělosti i ve vstupních obřadech tajných společností, a proč lze stejný scénář dešifrovat ve vnitřních a převratných zkušenostech, jež předcházejí mystickému poslání. Především si uvě-

⁶⁶ M. Haavio, cit. d., str. 106 n.

domujeme toto: člověk archaických společností se snažil smrt přemoci a přisoudit jí význam, jímž se koneckonců přestala jevit jako *zastavení* a stala se *obřadem přechodu*; podle „primitivních“ kmenů umírá vždycky to, co není podstatné: zaniká především světský život. Smrt je zkrátka považována za nejvyšší zasvěcení, za počátek nového duchovního života. Nebo lépe: zrození, smrt a obrození byly chápány jako tři okamžiky stejného mystéria a duchovní úsilí archaického člověka chtělo ukázat, že mezi nimi není přerušení. Nelze se *zastavit* u jednoho z nich, nelze někde *setrvat*, ať už jde o smrt či zrození. Pohyb a obnova stále pokračují: lidé neúnavně opakovali kosmogonii, aby si byli jisti, že něco jde dobře: například výchova dítěte, stavba domu, naplnění duchovního poslání. Proto jsme se vždycky v iniciačních obřadech setkávali s kosmogonickou hodnotou.

Moudrost sama o sobě, a v širším smyslu každé posvátné a tvořivé poznání, jsou chápány jako plody zasvěcení, jako výsledek kosmogonie a zrození. Sókratés se nepřirovnával k porodní bábě bezdůvodně: pomáhal lidem, aby si uvědomili sami sebe. Ještě jasněji hovoří svatý Pavel v *Epištole Titovi* o „duchovních synech“, jež zplodil vírou. Stejný symbolismus je v buddhistické tradici. Mnich se vzdává svého rodného jména a stává se „Buddhovým synem“ (*sakjaputtó*), protože se „zrodil mezi svatými“ (*arija*). Kassapa o sobě řekl: „Prostý syn Blahoslaveného, zrozen z jeho úst, zrozen *dhammou*, utvářen *dhammou*,“ atd. (*Samjuttanikája*, II,221). Ale iniciační zrození předpokládá smrt světského života. Toto schéma bylo rovněž zachováno v hinduismu i buddhismu. Jógín „umírá tomuto životu“, aby se zrodil do jiného způsobu bytí: takového, jež představuje osvobození. Buddha učil o cestě a prostředcích, jak zemřít světskému lidskému údělu – otroctví a nevědomosti –, aby se člověk zrodil do svobody, blaženosti a nepodmíněnosti *nirvány*. Indické výrazy pro zasvěcující znovuzrození někdy připomínají archaický symbolismus „nového těla“, jež získává zasvěcovaný. Sám Buddha prohlašuje: „Ukázal jsem svým žákům prostředky, jimiž mohou ze svého těla (utvořeného čtyřmi prvky) vytvořit jiné tělo duchovní podstaty (*rúpam manómajam*) společně s údy a obdařené nadmyslovými schopnostmi (*abhinindrijam*).“⁶⁷

⁶⁷ *Madžžhimanikája*, II, 17; srv. M. Eliade, *Le Yoga*, Paris 1951, str. 172 n.

To dokazuje, jak se nám zdá, že archaická hodnota smrti jako nejvyššího prostředku k duchovní obnově tvoří scénář zasvěcení, jenž pokračuje i v největších světových náboženstvích, a použilo ho také křesťanství. Je to základní mystérium, znovu oživované a opakované, znovu přehodnocované každou novou náboženskou zkušeností. Podívejme se ale ještě na konečné důsledky tohoto mystéria: pozná-li už člověk smrt *na tomto světě*, zemře-li mnohokrát, aby se vždycky narodil jako *někdo jiný*, vyplývá z toho, že už *zde na tomto světě*, na této zemi prožívá něco, co na tuto zem nepatří, že se podílí na posvátnu, na božství; zažívá, řekněme, *počátek nesmrtelnosti* a dobývá jí stále víc. Nesmrtelnost se tedy nesmí chápat jako přežívání *post mortem*, ale jako stav, který člověk neustále *vytváří*, na nějž se připravuje a na němž se dokonce *už nyní*, už na tomto světě podílí. Ne-smrt, nesmrtelnost je třeba chápat jako mezní stav, ideální stav, po němž člověk celou svou bytostí prahne a jehož se snaží dosáhnout věčným umíráním a probouzením se k životu.

1954

EDIČNÍ POZNÁMKA

Jednotlivé studie vyšly nejprve v následujících časopisech a výborech:

Mýty moderního světa v *Nouvelle Revue française* v září 1953; *Mýtus o šťastném divochovi* tamtéž v srpnu 1955; *Náboženský symbolismus a hodnota úzkosti* v textu konference *Rencontres internationales de Genève* v září 1953 a ve sborníku *L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Neuchâtel, 1954; *Stesk po ráji* v „primitivních“ tradicích v časopise *Diogenes*, č. 3, v červenci 1953; *Smyslová a mystická zkušenost u „primitivních“ národů* ve sborníku *Nos sens et Dieu* v *Etudes carmélitaines* roku 1954; *Symbolismus výstupu a bdělého snění* v časopise *Numen* v lednu 1956 s články *L'Homme van der Leew*, *Nijkerk* 1950, a *L'Homage Ananda Coomaraswamy* v *Art and Thought* v Londýně v roce 1948. Poslední tři studie vyšly v *Eranos-Jahrbücher*, sv. XXI, XXII, XXIII v Curychu v letech 1953, 1954 a 1955.

Za odbornou spolupráci na přípravě českého překladu děkujeme Věře Halászové, Oldřichu Královi, Stanislavu Novotnému, Miroslavu Popelkovi, Janu Sýkorovi a Dušanu Zbaviteli.

red

MIRCEA ELIADE
(1907–1986)

původem rumunský historik náboženství, filosof a spisovatel. Narodil se v Bukurešti. Studoval na bukureštské universitě a v letech 1928–1932 na universitě v Kalkatě. Po návratu z Indie byl universitním asistentem a věnoval se literární činnosti. Za války působil jako rumunský kulturní attaché v Londýně a v Lisabonu. V roce 1945 odešel do Paříže, kde přednášel na École des Hautes Études. V roce 1956 byl povolán jako profesor dějin náboženství na universitu v Chicagu, kde přednášel až do svého emeritování. Zemřel v Chicagu.

Před válkou vydal rumunsky práci *Cosmologie și Alchimie Babiloniană* (1937). V rumunštině psal též po celý svůj život své beletristické práce. V roce 1936 uveřejnil francouzskou disertaci *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Eliadova hlavní tvůrčí aktivita jako historika náboženství však spadá do let po druhé světové válce. Svá nejzávažnější odborná díla publikoval francouzsky: *Techniques du yoga* (1948), *Traité d'histoire des religions* (1949), *Le mythe de l'éternel retour* (1949), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), *Images et symboles* (1952), *Le yoga. Immortalité et liberté* (1954), *Forgerons et alchimistes* (1956), *Mythes, rêves et mystères* (1957), *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiations* (1959), *Méphistophélès et l'andro-*

gyne (1962), *Patanjali et le yoga* (1962), *Aspects du mythe* (1963), *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), *La nostalgie des origines* (1970), *Religions australiennes* (1972). Knihu *Das Heilige und das Profane* (1957) uveřejnil původně německy a některá svá pozdější díla jako *From Primitives to Zen* (1967) nebo *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976) anglicky. Byl též hlavním vydavatelem monumentální šestnáctisvazkové *Encyclopedia of Religions* (1987). V českém překladu vyšly knihy *Mýtus o věčném návratu* (Praha 1993), *Mefisto a androgyn* (Praha 1997) a *Posvátné a profánní* (Praha 1994).

Třisvazkové *Dějiny náboženského myšlení* (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, 1976–1983) představují Eliadovo poslední velké dílo. Tvoří vlastně protějšek k jeho starší knize *Traité d'histoire des religions* (1949), ve které se pokusil o systematický výklad morfologie projevů posvátna napříč nejrůznějšími kulturami i dějinnými epochami. Ve své poslední práci líčí naproti tomu jednotlivá náboženství lidstva v jejich dějinách. Mircea Eliade je přesvědčen o základní jednotě náboženských dějin lidstva. Tyto dějiny jsou nicméně dějinami krizí, inovací a proměn náboženského vědomí člověka, které se nepřestává vyvíjet. Autor měl v úmyslu sledovat tyto dějiny od prehistorie až po současnost. Závěrečný čtvrtý svazek mu však již nebylo dopřáno napsat (pro německé vydání jej doplnili autorovi kolegové a žáci).