

Mircea Eliade

MEFISTO A ANDROGYN

OBSAH

Předmluva

I. ZÁŽITKY MYSTICKÉHO SVĚTLA

Sen
Quamanek
„Ztuhlé světlo“
Indie: světlo a *átman*
Jóga a „mystické světlo“
Světelná zjevení boha
Buddhismus
Světlo a *bardo*
Světlo a *maithuna*
Tibetské mýty o „člověku-světle“
Indická zkušenost mystického světla
Čínské techniky
Mysterium Zlatého květu
Írán
Starý zákon a judaismus
Křesťanství a Proměnění Páně
„Zářící mniši“
Palamas a tábořské světlo
Mystika světla
Spontánní zážitky světla
Světlo a čas
Závěrečné poznámky

II. MEFISTO A ANDROGYN ANEB MYSTERIUM ÚPLNOSTI

„Sympatie“ k Mefistovi
Prehistorie *coincidentia oppositorum*
Spolčení Boha a Dávla a kosmogonický
ponor
Děvové a asurové
Vrtra a Varuna
Dvě odkazové úrovně
Mýty a obřady sjednocení
Androgyn v 19. století
Německý romantismus
Mýtus o androgynovi
Božská androgynie
Rituální androgynizace
Prvopočáteční úplnost
Tantrické učení a techniky
Významy *coincidentia oppositorum*

III. KOSMICKÁ A ESCHATOLOGICKÁ OBNOVA

Eschatologická nahota
Příchod Američanů a návrat mrtvých
Pohansko-křesťanský synkretismus
Zánik světa a nastolení zlatého věku
Očekávání mrtvých a rituální
nečinnost
Nový rok a obnova světa u
kalifornských Indiánů
Obřad Karoků
Nový rok a kosmogonie
Periodická obnova světa
Římské *ludi*; *ašvamédha*
Pomazání indického krále
Obnova a eschatologie

IV. PROVÁZKY A LOUTKY

„Zázrak s provazem“
Domněnky
Tibetské mýty o kosmickém provazu
Nit negritského šamana
Indie: kosmické provázky a vzdušné
tkaně
Tkaní a úprava
Obrazy, mýty a úvahy
Provázky a loutky
Aurea catena Homeri
„Astrální vlákno“
Magické provázky
Stavy

V. POZNÁMKY O NÁBOŽENSKÉM SYMBOLISMU

Obliba symbolismu
Předsudky odborníka
Otázky metody
Co „odkrývají“ symboly
„Historie“ symbolů

PŘEDMLUVA

A. N. Whitehead pravil, že dějiny západní filosofie jsou vlastně jen řadou poznámek k Platónově filosofii. Může-li západní myšlení setrvávat i nadále v této „nádherné izolaci“, není jisté. Moderní doba se v tomto bodě zřetelně liší od předešlých: vyznačuje se konfrontací s „neznámými“, s „cizinci“ a jejich světy; s neobvyklými, ne zcela běžnými, exotickými či archaickými vesmíry. Objevy hlubinné psychologie a vzestup mimoevropských etnických skupin na obzoru dějin svědčí o skutečném vpádu těchto „neznámých“ do kdysi uzavřeného pole západního vědomí.

Západní svět, jak se často podotýká, se po těchto objevech a setkáních začíná radikálně proměňovat. Od konce minulého století seznamovalo bádání orientalistů postupně Západ se zvláštnostmi a mytickým rázem asijských kultur a společností. Moderní etnologie objevila podivné a tajuplné duchovní světy, které, i kdyby nebyly výtvorem prelogického myšlení, jak se domníval určitý čas Lévy-Bruhl, byly by stejně podivné a odlišné od dobře známé krajiny obyvatel Západu.

Právě hlubinná psychologie odhalila největší *terra incognita* a dala podnět k nejdramatičtějšimu srovnání. Odhalení nevědomí lze přirovnat k zámořským objevům renesance a astronomickým poznatkům po vynálezu hvězdářského dalekohledu. Neboť každý z těchto objevů odkryl světy, o jejichž existenci neměl nikdo ani tušení. Každý způsobil jakýsi „průlom“ a narušil tradiční obraz světa a odhalil uspořádání tohoto vesmíru, jež bylo až do té doby nepředstavitelné. Ale tento „průlom“ nezůstal bez následků. Astronomické a zámořské objevy renesance nejenom naprosto změnily obraz o tomto světě a pojetí prostoru, ale zajistily přinejmenším na další tři století Západu vědeckou, ekonomickou a politickou nadvládu a otevřely cestu, která nevyhnutelně vedla k jednotě tohoto světa.

Freudovy objevy představují další „otevření“, ale tentokrát k světu ponořenému do nevědomí. Jeho psychoanalytická technika zahájila nový *descensus ad inferos*. Když Jung odkryl kolektivní nevědomí, začal se výzkum pradávných pokladů - mýtů, symbolů a obrazů archaického lidstva - podobat práci oceánografů a speleologů. Stejně jako ponory do mořských hlubin či průzkum jeskyň odhalily jednoduché organismy už dlouho vyhynulé na povrchu země, psychoanalýza zmapovala obrysy hlubokého psychického života, jež byl dříve nedostupný. Spéléologie umožnila biologům zkoumat třetihorní, ba i druhohorní organismy, primitivní zoomorfické formy, to jest formy, jež zmizely z povrchu země beze stopy. Objevem „živých zkamenělin“ pokročila spéléologie mílovými kroky v poznání pradávných podmínek života. Stejně tak lze teď technikami hlubinné psychologie zkoumat archaické podmínky psychického života „živých zkamenělin“, jež se ukrývají v temnotách nevědomí. Je pozoruhodné, že kulturní plody psychoanalýzy a rostoucí zájem o studium symbolů a mýtů se časově shodují ve velké míře se vstupem Asie do naší historie a zejména s politickým a duchovním probuzením „primitivních“ národů. Po druhé světové válce se toto setkání s „jinými“ či „cizími“ kulturami stalo pro Zapadany historickou nevyhnutelností. Nebo lépe, už několik let nejenom stále intenzivněji cítí, co znamená srovnání s „cizinci“, ale uvědomuje si jejich superioritu. To neznamena, že by lidé na Západě měli pocit zotročení či útlaku, ale že pocítují tlak nezápadního, „cizího“ duchovního života. Toto setkání (či srážka) civilizací je vždy střetnutím duchovních hodnot, ba náboženství.

Skutečné setkání předpokládá dialog. Aby začal plodný dialog s představiteli mimoevropských kultur, je nutné tyto kultury poznat a pochopit. Hermeneutika je odpověď západního člověka - jediná inteligentní odpověď - na naléhavé podněty současné historie, na to, že je Západ přinucen (svádí mě říci odsouzen) ke konfrontaci s kulturními hodnotami „jiných“. Hermeneutika v tomto přesně daném případě najde nejlepší oporu v historii náboženství. Až se historie náboženství stane „totálním vědním oborem“, jak by tomu mělo být, bude možné pochopit, že svět „nevědomí“ i „cizí“ světy Nezápadanů lze nejlépe posoudit na úrovni náboženských hodnot a chování.

Stále není zřejmé, že „otevření“ způsobená objevy psychologů a badatelů archaického myšlení jsou významově připodobitelná mohutnému vystoupení neevropských národů v historii; nejde jenom o značné rozšíření vědeckého obzoru (jak tomu bylo u zeměpisných a astronomických objevů renesance), ale také o zkušenost setkání s „neznámými“. Toto setkání s „něčím naprosto jiným“, ať už si to člověk uvědomuje nebo ne, vyvolává náboženskou zkušenost. Není vyloučeno, že naše doba umožní budoucímu pokolení jako prvnímu, aby znovuobjevilo „rozšířené náboženské zážitky“, potlačené vítězstvím křesťanství. Přitažlivost pocíťovaná k činnosti nevědomí, zájem o mýty a symboly, nadšení pro vše exotické, přírodní, archaické, setkání s „jiným“ včetně všech dvojakých pocitů, jež to zahrnuje - není vyloučeno, že se to všechno jednou neobjeví jako nový typ religiozity.

Už teď lze tušit, že všechny zmíněné prvky připravují rozkvět nového lidstva, jež nebude jako předešlé. Neboť teď jde zejména o to propojit bádání orientalistů, etnologů, hlubinných psychologů a historiků náboženství a dospět k celkovému poznání člověka. Vědci nepřestali objasňovat lidský význam, psychologickou „pravdu“ a duchovní hodnotu mnoha symbolů, mýtů, bohů i dalších postav a technik doložených jak u Asiátů, tak u „přírodních“ národů. Dříve se tyto doklady studovaly lhostejně a chladně, jako přistupovali přírodovědci 19. století ke studiu hmyzu. Vědci si teď začínají uvědomovat, že tyto podklady vyjadřují příkladné lidské postoje a že jsou neodlučnou součástí historie myšlení. Vhodný přístup k pochopení tohoto smyslu není „objektivita“ přírodovědce, ale chápající sympatie vykladače či tlumočníka. Musel být změněn přístup. Neboť nejpodivnější či nejscestnější chování se musí považovat za lidské; nelze je pojímat jako zoologický jev či teratologický případ.

Přistoupit k symbolu, mýtu či archaickému chování jako k výrazu existenčních podmínek znamená uznat jejich lidskou důstojnost a filosofický význam. Tento postoj se vědcům 19. století zdál absurdní a směšný. „Divošství“ či „prvotní tupost“ pro ně mohly představovat jenom embryonální fázi, a tedy „nekulturnost“ lidstva.

Jak už jsem se zmínil, je nyní důležité skloubit a propojit výsledky výzkumů, jež byly prováděny v jiném duchu, než tomu bylo v 19. století, a dospět k přesnějšímu poznání člověka. V budoucnu by měl Západ nejenom poznat kulturní světy Nezápadanů, ale dát jim i hodnotu neodlučné součásti historie lidského myšlení; nepovažovat už jejich mýty a symboly za dětské pohádky o historii člověka. Toto srovnání s „jinými“ pomáhá západnímu člověku lépe poznat sebe sama. Úsilí vynaložené ke správnému pochopení jiných způsobů myšlení, než je běžné v racionální západní tradici, spočívající především v rozluštění významu mýtů a symbolů, se projeví značným obohacením jeho vědomí. Hlubinná psychologie se snažila prostudovat uspořádání symbolů a scénářů mýtů, aby zachytila dynamiku nevědomí. Srovnání s mimozápadními kulturami, ovládanými symboly a živými mýty, se však musí projevit na jiné úrovni: nejde už o „analýzu“ těchto kultur, jako tomu bývá u snů jedince, „vymezit“ jimi určité znaky prozrazující některé změny v hloubce psyché; ale jde o to považovat je za kulturní výtvoř mimozápadních národů a snažit se je chápat se stejným intelektuálním zaujetím jako Homérovy hrdiny, izraelské proroky či mystickou filosofii mistra Eckharta. Jinými slovy, k symbolům, mýtům a obřadům Afriky či Oceánie je třeba přistupovat - a naštěstí se s tím už začalo - se stejnou vážností a touhou něco se dozvědět, jako se to osvědčilo u západních kulturních výtvoř. Třebaže tyto obřady a mýty občas vyjevují prapodivné či scestné postoje, vyjadřují rovněž paradigmatické podmínky lidí patřících ke společnostem odlišných typů a vedených jinými historickými silami, než které utvářely dějiny západní společnosti.

Vůle dobře pochopit „jiné“ se projeví, jak jsem řekl, obohacením západního vědomí. Toto setkání by mohlo dokonce i obnovit filosofickou problematiku, jako tomu bylo na počátku tohoto století s novými podněty v evropském umění po setkání s exotickým a „primitivním“ uměním. Zdá se mi, že například prohlubující se studium povahy a úlohy symbolů může povzbudit západní filosofické myšlení a rozšířit jeho obzor. Je zajímavé, že historikové náboženství museli upozornit na odvážné představy „primitivů“ a Orientálců o uspořádání lidského života, pádech světské moci, nutnosti poznat „smrt“, dříve než přistoupili k duchovnímu světu; setkali se zde s myšlenkami, které jsou dnes blízké západnímu filosofickému hledání. Když se v archaických či

orientálních náboženských ideologiích objeví pojetí srovnatelná s „klasickou“ západní filosofií, je toto srovnání stejně významné, neboť tyto představy nevyplývají ze stejných předpokladů. Když například indické myšlení či některé „primitivní“ mytologie prohlašují, že nějaká rozhodující událost, která odůvodňuje současný lidský stav, nastala v prvotní minulosti, tedy že něco podstatného předcházelo současným lidským podmínkám, je pro západního filosofa nebo theologa neobyčejně zajímavé dozvědět se, jak tato představa vznikla a proč.

Jestliže objev nevědomí přinutil západního člověka, aby se vyrovnal se svou skrytou „larvální historií“, setkání s mimozápadními kulturami ho zavazuje proniknout hlouběji do historie lidského ducha a přesvědčit se, že tuto historii může přijmout jako neodlučnou součást svého bytí. Objevila se už otázka, která bude pro budoucí pokolení stále palčivější, a to: Jakými prostředky shromáždit dostupný materiál o duchovní historii lidstva? K tomu existují dva důvody: 1) západní člověk nemůže neustále žít bez důležité části sebe sama, již tvoří zlomky duchovní historie, jejichž význam a poselství není schopen rozluštit; 2) dříve nebo později musí začít dialog s „jinými“ - s představiteli tradičních, asijských či „primitivních“ kultur. Nebude to ale empirický a dnes používaný jazyk (který je schopen postihnout jenom společenské, ekonomické, politické, lékařské atd. skutečnosti), ale jazyk kulturní, který je citlivý k lidským duchovním hodnotám. Tento dialog je nevyhnutelný; je vepsán do osudu historie. Bylo by tragicky prostoduché věřit, že lze do nekonečna setrvávat na dnešní duševní úrovni.

Pojednání v této knize ukazuje přístup historika náboženství, jenž se zamýšlí nad tím, jak srozumitelně vysvětlit určité náboženské chování a duchovní hodnoty Neevropanů. Dovolávám se známých kulturních událostí západní tradice, všeho, co nabízí srovnání schopné osvětlit toto hledání. Podobnými přístupy snad vznikne nový humanismus budoucnosti.

První čtyři kapitoly jsem přednášel v rámci „Eranos d'Ascona“ v letech 1957 až 1960; to vysvětluje jejich řečnický styl. Nepokusil jsem se, i když pokušení bylo velké, je při zařazení do této knihy přepracovat či rozšiřovat; každá kapitola by se asi rozrostla v tlustou knihu. Omezil jsem se proto jen na několik odkazů v nových publikacích.

Můj drahý a vzdělaný přítel dr. Jean Gouillard přispěl opět k lepší francouzštině této knihy, za což mu tímto vyslovuji upřímný dík.

Mircea Eliade
Chicago, listopad 1960

I ZÁŽITKY MYSTICKÉHO SVĚTLA

Sen

Asi v polovině minulého století měl dvaatřicetiletý americký obchodník tento sen: „Stál jsem za pultem ve svém obchodě. Bylo slunečné a zářivé odpoledne. Náhle všechno potemnělo jako za nejčernější noci. Muž, se kterým jsem hovořil, vyběhl na ulici. I když byla taková tma, běžel jsem za ním a uviděl stovky a tisíce lidí, kteří se vyhnuli do ulic a ptali se, co se stalo. V tom okamžiku jsem na jihozápadě spatřil třpytivé světlo hvězdy, velké jako moje dlaň. Zdálo se mi, že světlo roste a přibližuje se. Pak začalo prosvětlovat tmu. Když bylo velké asi jako pánský klobouk, rozdělilo se na dvanáct menších, uprostřed nichž bylo jedno větší, jež se rychle zvětšovalo. V tom okamžiku jsem věděl, že je to příchod Kristův. Když mě napadla tato myšlenka, celá jihozápadní obloha se zaplnila zářivým davem, v jehož středu byl Kristus s dvanácti apoštoly. Náhle bylo více světla než za nejjasnějšího dne. Zářivý dav pokračoval k zenitu. Přítel, s nímž jsem hovořil, zvolal: ‚To je můj Spasitel!‘ a současně opustil své tělo a

stoupal k nebi. Nepovažoval jsem se za dost dobrého, abych ho následoval. Pak jsem se probudil.“

Několik dní byl tento obchodník tak pohnut, že se neodvážil sen nikomu vyprávět. Asi po čtrnácti dnech se s ním svěřil své manželce a pak o něm hovořil i s ostatními. Asi po třech letech oslovil jeho ženu kdosi, kdo věděl o jeho hluboce zbožném životě, a řekl jí: „Váš manžel se znovu narodil, ale neví o tom. Stal se duchovním dítětem, které má ještě zavřené oči. Dozví se o tom po krátké době sám.“ Opravdu. Když za tři týdny kráčel v New Yorku se svou ženou po Druhé avenue, náhle zvolal: „Mám věčný život!“ Pocítil, že se v něm probudil Kristus a že si věčně uchová vědomí (*would remain in everlasting consciousness*). Když byl po třech letech na jedné lodi s mnoha lidmi, prožil novou duševní a duchovní zkušenost. Zdálo se mu, že jeho duši, *ale i tělo* zaplavilo světlo. Ve svém životopisném vyprávění, které jsem zkrátil, dodává, že přes zážitky v bdělém stavu nikdy nemohl zapomenout na ten první, ten, který poznal ve snu.¹

Jestliže jsem na začátek vybral příklad spontánní zkušenosti světla, je to ze dvou důvodů: 1) jde o obchodníka, který je se svým povoláním spokojený a který se zdánlivě ničím na toto polomystické osvětlení nepřipravoval; 2) jeho první zážitek světla proběhl ve snu. Tato zkušenost na něj mocně zapůsobila, ale nepochopil její význam. Cítil jenom, že se stalo něco rozhodujícího, něco, co vybízí jeho duši ke spáse. Představa, že jde o duchovní zrození, ho napadla, až když se o tom dozvěděl od své ženy, již to řekl někdo jiný. Teprve potom, když dostal tuto informaci od uznávané osoby, měl vědomě zážitek přítomnosti Krista a o tři roky později zkušenost nadpřirozeného světla, v němž tonula jeho duše i tělo.²

Psycholog by o hlubokém významu tohoto zážitku mohl říci mnoho zajímavého. Historik náboženství poznamená, že případ tohoto obchodníka obdivuhodně vysvětluje situaci moderního člověka, který se domnívá (či o sobě tvrdí), že je nevěřící, protože náboženský cit je u něho potlačen nebo se skrývá v nevědomých oblastech psychického života. Jung řekl, že nevědomí je vždycky náboženské. Mohl bych dlouze pohovořit o zdánlivém vyprchání náboženského citu u moderního člověka či přesněji o zastření zbožnosti v hlubinách psyché, ale tato otázka sem nepatří.³ Mým úmyslem je rozvinout historicko-náboženský komentář ke spontánnímu zážitku vnitřního světla. Uvedený příklad směřuje přímo k jádru problému. Viděli jste, jak setkání s tímto světlem - ač nastalo ve snu - nakonec změnilo lidský život a otevřelo ho duchovnímu světu. Všechny zkušenosti s nadpřirozeným světlem mají společného jmenovatele: ten, kdo poznal takový zážitek, prochází ontologickou změnou, protože dosáhl jiné formy bytí, která mu dovoluje přístup k duchovnímu světu. Co skutečně znamená ontologická změna jedince a duchovní svět, k němuž má teď přístup, tvoří jiný problém, k němuž se později vrátím. Zapamatujte si zatím, že i u nejzápadnějšího Zapadana 19. století znamenalo setkání s tímto světlem nové duchovní zrození.

Tento příklad není ojedinělý; existuje mnoho podobných a zmíním se ještě o dalších. K tomuto tématu ale přistupuji jako historik náboženství. Je důležité předem poznat, jaký význam přikládají tomuto vnitřnímu či nadpřirozenému světu nejrozumnější náboženské tradice. Látka je obsáhlá, a to mě nutí, abych se omezil na to nejdůležitější. Uspokojivé prostudování náboženských hodnot vnitřního světla by mělo obsahovat nejenom pozorné prozkoumání všech variant, ale také by mělo vysvětlovat obřady a zejména nejrozmanitější mytologie o tomto světle, protože právě náboženské ideologie tyto mystické zkušenosti ospravedlňují. Pokusím se co možná nejlépe stručně připomenout ideologické souvislosti nejrozumnějších zkušeností tohoto světla v některých velkých náboženstvích. Ale mnohé přejdu mlčením. Nezmíním se o mytologiích tohoto světla ani o slunečních mýtech nebo rituálních ohních či lampách. Nepohovořím o náboženském významu lunárního světla ani blesku, i když všechny tyto světelné epifanie mají v této souvislosti velký význam.

Quamanek

Zajímá nás především mytologie, či spíše metafyzika tohoto světla. Mnoho náboženství přirovnává náhlou duchovního osvětlení k blesku. Tento nečekaný záblesk protínající temnotu je

hodnocen jako *mysterium tremendum*, které proměnou tohoto světa naplňuje člověka posvátnou hrůzou. Osoby, které zasáhl blesk a usmrtil je, unesli, jak se lidé domnívali, bohové bouřky do nebe a jejich ostatky byly uctívány jako relikvie. Ten, kdo zasažení bleskem přežil, se naprosto změnil; začíná ve skutečnosti nový život, stává se novým člověkem. Jeden Jakut po zasažení bleskem vyprávěl, jak z nebe sestoupil bůh, rozřezal jeho tělo na kousky a pak ho vzkřísil. Po této zasvěcující smrti a zmrtvýchvstání se stal šamanem. „Ted“, dodává, „vidím, co se děje až do vzdálenosti třiceti verst.“⁴ Je pozoruhodné, že v tomto případě nečekaného zasvěcení je známé téma smrti a zmrtvýchvstání doplněno motivem náhlého osvětlení; oslepující světelný záblesk vyvolal duchovní proměnu, již tento člověk získal schopnost vidění. „Vidět na vzdálenost třiceti verst“ je tradiční výraz sibiřských šamanů pro jasnozřivost.

Ta je u Eskymáků výsledkem mystického zážitku, který se nazývá „blesk“ či „osvětlení“ (*quamanek*); bez něho se nikdo nemůže stát šamanem. Podle zpráv o eskymáckých šamanech Igluliků, které shromáždil Rasmussen, spočívá *quamanek* v „tajuplném světle, které šaman náhle pocítí ve svém těle, uvnitř hlavy, uprostřed mozku; nevysvětlitelné světlo, maják, zářivý oheň, který mu umožňuje vidět ve tmě, i v přeneseném slova smyslu, protože teď vidí ve tmě dobře i se zavřenýma očima a vnímá věci a události budoucí, skryté jiným lidem; může poznat jak budoucnost, tak tajemství druhých.“⁵

Když učedník poprvé zakouší toto mystické světlo, má pocit, „jako by se jeho chýše náhle zvedla; vidí daleko před sebe, skrze hory, jako by země byla obrovskou planinou a jeho oči se dotýkaly jejích hranic. Nic před ním není skryto. Vidí daleko, ale může odhalit i duši, která se zdržuje či skrývá v dalekých cizích krajích nebo ji unesl nějaký duch nahoru nebo dolů do říše mrtvých.“⁶

K tomuto mystickému zasvěcení několik poznámek: a) je výsledkem dlouhé přípravy, ale vždycky nastává náhle jako „blesk“; b) jde o vnitřní světlo, které lze vnímat v celém těle, ale především v hlavě; c) když nastává poprvé, je doprovázeno zážitkem stoupání; d) jde o vidění do dálky a jasnozřivost, protože šaman vidí všude a vnímá bytosti neviditelné (duše nemocných, duchy atd.), ale i události budoucí.

Lze dodat, že *quamanek* nedílně souvisí s jiným šamanským duchovním cvičením - schopností pozorovat vlastní tělo jako kostru. Jinými slovy lze říci, že šaman je schopen „vidět“, co je momentálně neviditelné. Tak lze chápat, že buď vidí jako rentgenové paprsky skrz tělo, nebo že vidí daleko do budoucnosti, co se stane s jeho tělem po smrti. Ať je tomu jakkoli, tato schopnost je také určitou jasnozřivostí, kterou vyvolalo osvětlení. Rád bych upozornil, že toto osvětlení, ač prožívané jako vnitřní světlo a pocíťované jako světelný jev v téměř fyzickém slova smyslu, uděluje eskymáckému šamanovi mimosmyslové schopnosti a současně mystické poznání.

„Ztuhlé světlo“

Bylo by svůdné přejít od šamanské zkušenosti k indické představě vnitřního světla. I v Indii se lze setkat se stejným spojením zážitku tohoto světla, poznáním a překročením lidského stavu. Chtěl bych se však na chvíli zastavit u jiné skupiny skutečností týkajících se archaických společností, zejména u zasvěcení australských *medicinmanů*. Neznám australské příklady srovnatelné s „osvětlením“ šamanů Igluliků, ale tento nedostatek je asi způsoben tím, že jsme australské *medicinmany* zatím špatně poznali. Přesto máme právo přirovnat tyto australské *medicinmany* k sibiřským a arktickým šamanům; jejich zasvěcení mají mnoho společných bodů, ale i proto, že šamani i *medicinmani* mají podobné parapsychické schopnosti, například chodí po ohni, podle své vůle mizí a opět se objevují, jsou jasnozřiví, čtou myšlenky jiných atd.⁷

V zasvěcujících obřadech australských *medicinmanů* má mystické světlo významnou úlohu. *Medicinmani* si představují zasvěcujícího učitele Baiameho jako bytost, která se podobá jiným mágům ve všem, „vyjma tohoto světla vyzařujícího z jeho očí“.⁸ To znamená, že cítí spojení mezi stavem této nadpřirozené bytosti a nadbytkem světla. Když Baiame provádí zasvěcování mladých uchazečů, postříká je „posvátnou a mocnou vodou“, která je, jak říkají *medicinmani*,

„zkapalněný přírodní křišťál“. Křišťál má při zasvěcování obrovskou úlohu. Uchazeč je touto nadpřirozenou bytostí zabit, rozřezán na kousky a naplněn krystaly křišťálu; když se opět probudí k životu, je schopen vidět duchy, číst myšlenky druhých, létat do nebe, stát se neviditelným atd. Těmito krystaly křišťálu, které mají *medicinmani* v těle a zejména v hlavě, dosahují jiného způsobu života než ostatní smrtelníci. Křišťálu si neobyčejně váží pro jeho nebeský původ. Trůn Baiameho je vytvořen z krystalů křišťálu a sám Baiame nechává ze svého trůnu padat na zem jeho úlomky.⁹ Tyto krystaly se těší značné vážnosti, protože spadly z klenby nebeské; je to svým způsobem „ztuhlé světlo“.

Australští Dajakové, kteří žijí na mořském pobřeží, nazývají tyto krystaly „kamenným světlem“.¹⁰ Světlo ztuhlé v křišťálu považují za nadpřirozené, protože umožňuje *medicinmanům* vidět duši i na velkou vzdálenost (například když duše nějakého nemocného sejde z pravé cesty či ji unese démon). Díky těmto krystalům mohou *medicinmani* i létat do nebe - tato víra je doložena i v Severní Americe.¹¹ Vidět na velkou vzdálenost, vystoupit na nebe, vidět duchovní bytosti (duše mrtvých, demony, bohy) - to koneckonců znamená, že *medicinman* už není otrokem světa obyčejného člověka a že sdílí stav vyšších bytostí. Tohoto výsadního postavení dosahuje iniciační smrtí, během níž je naplněn látkami, které jsou považovány za ztuhlé světlo. Když *medicinman* mysticky vstane z mrtvých, lze říci, že je vnitřně ponořen do nadpřirozeného světla.

U australských *medicinmanů* se opět shledáváme se stejnou vzájemností duchovního světa, poznáním, stoupáním, jasnozřivostí a metagnomickými schopnostmi, s nimiž jsme se setkali u eskymáckých šamanů - ale prvek, který nás zajímá, duchovní světlo, je hodnoceno jinak. Australský učedník nemusí zažít osvětlení přirovnatelné ke *quamaneku* eskymáckého šamana, přijímá toto nadpřirozené světlo přímo do svého těla v podobě krystalů. Nejde o mystický zážitek světla - ale o iniciační smrt, během níž je jeho tělo napěchováno krystaly - symboly nebeského a božského světla. Jde o extatický obřad. Žák, ač „mrtev“ a rozřezán na kousky, vidí, co se s ním děje. Vidí nadpřirozené bytosti, které naplňují jeho tělo křišťálem, a když se vrátí k životu, má určité schopnosti, jež eskymácký šaman získává osvětlením. Důraz je kladen na obřad, který provádějí nadpřirozené bytosti, zatímco osvětlení eskymáckého šamana je zkušeností, již šaman získává o samotě a jako výsledek dlouhé askeze. Ale důsledky obou typů zasvěcení, opakují to, jsou srovnatelné. Eskymácký šaman i australský *medicinman* je nový člověk, který „vidí“, chápe a poznává nadpřirozeným způsobem a je schopen konat nadpřirozené věci.

Indie: světlo a *átman*

V indických náboženstvích a filosofiích, jak se dalo ostatně očekávat, je mystika tohoto světla mnohem složitější. Především zde existuje základní představa, že toto světlo je tvořivé. „Světlo je tvořivé - *džjótir pradžanaman*“ říká *Šatapathabráhmana* (VIII,7,2,16-17). „Světlo je plodivá síla,“ lze se dočíst v *Taittíríjasamhitě* (VIII,1,1,1). Už *Rgvéd* (I,115,1) tvrdil, že slunce je život neboli *átman* (*Já*) všech věcí. Upanišady kladou důraz především na toto téma: bytí se projevuje čistým světlem a člověk poznává toto bytí zkušeností nadpřirozeného světla. *Čhándógjópanišada* (III,13,7) říká, že „světlo, které září nad tímto nebem, nad vším, nad nejvyšším světem, nad nímž už neexistuje vyšší, je stejné jako to, které září uvnitř člověka - *antah puruše*“.

Uvědomění totožnosti mezi vnitřním a transkosmickým světlem doprovází dobře známé jevy „jemné“ fyziologie: zahřátí těla a slyšení mystických zvuků (III,13,8). To naznačuje, že zjevení *átmanabrahma* jako světla není pouhý skutek metafyzického poznání, ale hlubší zkušenost, do které člověk zasazuje svůj existenciální řád. Nejvyšší poznání přináší změnu způsobu bytí. *Brhadáranjakópanišada* (I,3,28) říká: „Od nebytí (*asat*) ved' mě k bytí (*sat*), od temnoty ke světlu (*tamasó ma džjótir gamaja*), od smrti k nesmrtelnosti.“

Toto světlo je tedy totožné s bytím a nesmrtelností. *Čhándógjópanišada* (III,17,7) připomíná dva sloky z *Rgvédu*, v nichž se hovoří o rozjímání „světla, které září výš než nebe“ a dodává: „Při rozjímání o (tomto) vysokém světle nad temnotou dosahujeme (boha) Slunce, boha nad bohy.“ V *Brhadáranjakópanišadě* (IV,3,7) se *átman* ztotožňuje s osobou, která je „v srdci člověka jako

světlo - *hrdjantardžjótih puruṣaḥ*“. „Když tato klidná a jasná bytost stoupá tělem a dosahuje nejvyššího světla,¹² objevuje se ve své vlastní podobě - *svéna rūpénábhiniṣpadjaté*. Je to *átman*, nesmrtelný, beze strachu. Je to brahma. Slovo *brahma* je pravda.“ (*Čhándógjópániśada* VIII,6,5) O okamžiku smrti *Čhándógjópániśada* (VII,6,5) poučuje, že duše stoupá k nebi po slunečních paprscích. Přibližuje se ke slunci, „k bráně tohoto světa“. Ti, kdo vědí, mohou vstoupit, ale pro ty, kdo nevědí, je tato brána zavřená.

Jde tedy o transcendentální a zasvěcující poznání, protože ten, kdo je získal, nedosahuje pouze poznání, ale především také nového a vyššího způsobu bytí. Toto zjevení je náhlé; proto bývá přirovnáváno k blesku - indický symbolismus „náhlého osvětlení“ jsem rozebíral v jiné souvislosti.¹³ Buddha dosáhl osvětlení v mimočasovém okamžiku - když po noci strávené v meditaci zvedl za úsvitu oči k nebi a náhle spatřil Jitřenku. O mystériu tohoto jitřního osvětlení bylo popsáno už tisíce stránek. V mahájánské filosofii symbolizuje toto nebeské světlo rozbřesku bez měsíčního svitu „jasné světlo nazývané universální prázdnota.“ Jinými slovy, buddhovský stav, stav toho, kdo se osvobodil od veškeré podmíněnosti, proto symbolizuje světlo, které spatřil Gautama v okamžiku svého osvětlení. Toto světlo je popisováno jako „jasné a čisté“, to jest nejenom beze skvrn či stínů, ale také bez barvy a bez jakéhokoli určení. Nazývá se „universální prázdnotou“, protože slovo „prázdnota“ (*śūnya*) jasně označuje to, co je bez osobité vlastnosti: je to *Urgrund*, konečná realita. Pochopení universální prázdnoty - v upanišádách uvědomění si totožnosti *brahma-átmana* - je okamžitý akt přirovnatelný k blesku. Stejně jako nic nepřipravuje oslňující záblesk protínající temnotu - zdánlivě nic nepřipravuje prožitek osvětlení. To náleží do jiné úrovně, a proto neexistuje souvislost mezi časem, který mu předcházela, a mimočasovým okamžikem, v němž nastává.

Jóga a „mystické světlo“

Alespoň podle některých indických škol však lze toto přerušení úrovně, jež nastává při osvětlení, vytušit. Asketa, který se na ně připravuje dlouhými meditacemi a jógou, se někdy v průběhu své duchovní cesty setkává s určitými náznaky, jež ho upozorňují na blízkost konečného zjevení. Vnímání různobarevných světél je mezi těmito předzvěstmi velice důležité. *Švétašvatarópaniśada* (II,2) přesně vyjmenovává „předběžné podoby - *rúpáni puruṣaráni brahma*“, které se při cvičení jógy objevují s těmito světelnými epifaniemi. Je to mlha, dým, slunce, oheň, vítr, světlušky, blesk, křišťál a luna. *Mandalabrahmanópaniśada* (II,1) nabízí odlišný výčet: obraz hvězdy, diamantové zrcadlo, úplněk, polední slunce, kruh plamenů, křišťál, černý kruh, bod (*bindu*), prst (*kala*), hvězda (*nakṣatra*), znovu slunce, svítilna, oko, sluneční trpyt a devět drahokamů.¹⁴

V této posloupnosti světelných zážitků tedy neexistuje, jak je vidět, nějaké pevné pravidlo. Kromě toho neodpovídá pořadí, podle něhož se určují tyto světelné epifanie, postupnému zvyšování světelné intenzity. Podle *Švétašvatarópaniśady* se světlo luny vnímá až po světle slunce. V *Mandalabrahmanópaniśadě* máte sled světelných zjevení ještě víc. Jak se zdá, je to i důkaz toho, že nejde o fyzická přirozená světla tohoto světa, ale o mystickou zkušenost.

O zjevení vnitřního světla se zmiňují nejrozličnější jógové školy. Když Vjása komentuje *Jógasútru* (I,36), hovoří o koncentraci na „srdeční lotos“, kterou se dosahuje zkušenosti čistého světla. Jinde (III,1) hovoří o „hlavovém světle“ jako jednom z cílů, na který se musí jógin soustředit. Buddhistická pojednání zdůrazňují význam, který může mít toto světlo k dosažení meditace. V *Šravakabhúmi* čteme: „Uvolni toto světlo, ať jde o světlo svítilny, žhnutí ohně nebo sluneční kotouč!“¹⁵

Je samozřejmé, že tato světelná znamení slouží jako výchozí bod k nejrozmanitějším jógickým meditacím. Jedno pojednání *jógaváčary* podrobně popisuje sled mystických barevných světél, která zažívá mnich během askeze. Zvláštností tohoto rukopisu *jógaváčary* je meditace o kosmických prvcích: uvádí mnoho cvičení, každé má tři části a každá část se liší zkušeností jinak barevného světla. O metodě tohoto pojednání *jógaváčary* jsem už pojednal, a proto by bylo zbytečné se k ní vracet.¹⁶ Připomínám jenom, že proniknutí do konečného uspořádání každého

kosmického prvku - proniknutí skutečně jógovou meditací - se projevuje prožitkem odlišně zabarveného světla. Lze pochopit soteriologický význam a hodnotu tohoto vnoru do konečného uspořádání kosmické hmoty, když připomenou, že mahájána ztotožňuje tyto kosmické prvky (*skandhy* či *dháty*) s *tathágaty*: meditovat jóginsky o těchto kosmických prvcích znamená ve skutečnosti odhalit samotnou podstatu *tathágát*, to jest pokročit na cestě k osvobození. Konečná realita každé *tathágaty* má odlišně zabarvené světlo. Čandrakírti napsal: „*Tathágaty* mají pět světél.“¹⁷ *Dharmadhátu*, to jest transcendentální podoba Vadžradhary, je čisté, dokonale bezbarvé světlo. Čandrakírti píše: „*Dharmadhátu* je zářivé světlo - a jógové soustředění je jeho vnímání.“¹⁸ To znamená, že toto bytí je pochopitelné pouze mystickou zkušeností - a že toto pochopení bytí se projevuje zážitkem absolutního světla. Připomínám, že v upanišádách se *brahma* či *átman* ztotožňují s tímto světlem.

Jde o všeindickou představu, kterou lze shrnout asi takto: čisté bytí, konečnou realitu lze poznat zkušeností čistého světla; průběh tohoto kosmického projevu spočívá vlastně v řadě světelných zjevení a kosmický zánik opakuje zjevení těchto různobarevných světél. Až podle *Díghanikáji* (I,2,2) zanikne tento svět, přetrvají pouze zářivé bytosti, které se nazývají Abbassáry: mají éterické tělo, létají vzduchem, vyzařují vlastní světlo a žijí nekonečně dlouho. Na úrovni mikrokosmu nastává tento zánik v okamžiku smrti - a jak brzy uvidíme, průběh smrti spočívá v řadě prožitků světla.

Jaké důsledky vyplývají z této všeindické metafyziky světla?

1) Tímto světlem nastává nejdokonalejší zjevení boha; 2) ti, kdo dosáhli vyššího duchovního života - to znamená, že v indických pojmech uskutečnili či se alespoň přiblížili stavu „osvobozeného“ či Buddhy - dokáží vyzařovat toto světlo; 3) tato kosmogonie je významově srovnatelná se světelnou epifanií. K těmto důsledkům uvedu několik příkladů.

Světelná zjevení boha

Každý čtenář *Bhagavadgíty* ví, že božské zjevení tvoří oslňující třpyt světla. Připomeňte si slavný XI. zpěv, v němž se Kršna zjevuje Ardžunovi ve své skutečné podobě, která je v podstatě ohnivá:

Kdyby na nebi naráz vzplála záře tisíce sluncí, podobala by se záři onoho velebného ducha. Vidím tě s čelenkou, kyjem a diskem, zářícího vůkol jako světelná záplava, planoucího na všech stranách jsem ohně i slunce, nezměrného, na něhož lze stěží popatřit.

Vidím tě bez počátku, středu a konce, s nekonečnou silou, nesčíslnými pažemi, za oči máš lunu a slunce, za ústa žhoucí oheň, svým jsem spaluješ celý tento vesmír.

Nebot' když vidím, jak se dotýkáš nebes a jak záříš mnoha barvami, se zejícími ústy a s obrovskými planoucíma očima, jsem roztřesen do hloubi duše a nenalézám odhodlanost ani klid, ó Višnu.

*A když užiji tvé tváře, strašlivé svými tesáky a podobné spalujícímu ohni času, nerozeznávám světové strany a nenalézám útočiště. Smiluj se, ó vládce bohů, přibytku světa!*¹⁹

To je nejslavnější příklad mezi nespočetnými světelnými zjeveními bohů v *Mahábháratě* a puránách. *Harivamšapurána* vypráví o cestě Kršny, Ardžuny a jednoho bráhmána k severnímu oceánu. Kršna přikazuje vlnám, aby se rozestoupily, a všichni tři procházejí oceánem jako mezi dvěma vodními stěnami. Stanou před majestátním pohořím, které na Kršnův příkaz mizí. Konečně dospívají do kraje mlh, kde zastavují koně. Kršna svou *čakrou* rozptyluje mlhu a Ardžuna s bráhmanem spatří neobyčejně zářivé světlo, se kterým nakonec Kršna splývá. Později Ardžunovi Kršna vyjevuje, že toto světlo bylo jeho skutečné Já.²⁰

Ve XIII. knize *Mahábháraty* (336,39-40) se Višnu zjevuje v záři srovnatelné se třpytem tisíce sluncí. Text dodává: „Když smrtelníci proniknou jógou do tohoto světla, dosáhnou konečného vysvobození.“ Tamtéž (336) jde o příběh o třech mudrcích, kteří v kraji na sever od hory Méru prováděli tisíc let askezi, aby spatřili skutečnou podobu boha Nárájany. Hlas z nebes jim přikazuje, aby se odebrali na severní břeh Mléčného oceánu, do Švétatadvípy, tajemného „Bílého ostrova“ indické mytologie, jehož symbolika je nedílně spojena s metafyzikou tohoto světla a se

soteriologickým poznáním. Když mudrci dospěli do Švétadvípy, jsou náhle oslepeni světlem vyzařujícím z Nárájany. Dalších sto let pak ještě konají askezi, až začínají rozeznávat bytosti bílé jako luna. „Zář každé,“ upřesňuje text, „se podobá nádheře slunce, když se blíží konec tohoto světa.“ Pak náhle všichni mudrci spatří světlo srovnatelné se září tisíce sluncí. Je to zjevení Nárájany - celý národ Švétadvípy běží k tomuto světlu, pokleká před ním a modlí se.²¹

Tento poslední příklad ukazuje dvě věci: že toto světlo je samotnou podstatou boží, ale také že mysticky dokonalé bytosti září. Obraz Švétadvípy²² potvrzuje totožnost tohoto světla s duchovní dokonalostí: tato země je „bílá“, protože ji obývají dokonalé bytosti. Stačí se pouze zmínit o jiných „Bílých ostrovech“ v indoevropské tradici (Leuké, Avalon), abychom si uvědomili, že mýtus o transcendentálních oblastech a krajinách, které nejsou na obyčejných zeměpisných mapách, nedílně souvisí s mystickou hodnotou přisuzovanou bílé barvě, jež symbolizuje transcendenci, dokonalost a svatost.

Buddhismus

V buddhismu se lze setkat s podobnými představami. Buddha v *Díghanikáji* (XIX,15) říká, že předzvěstí stavu boha Brahmy je „světlo, které stoupá, a aureola, která září.“ Jedna čínská *sútra* tvrdí, že „v *rúpalóce* dosahují bohové (dévové) rozjímáním a nepřítomností nečistých přání (určité) *samádhi* známé pod jménem „ohnivá zář“ (*agnidhátusamádhi*). Jejich těla jsou pak zářivější než slunce a luna. Tato dokonalá zář je výsledkem jejich naprosté čistoty srdce.“²³ Podle *Abhidharmakóši* jsou tito bohové kategorie *brahma* bílí jako stříbro, zatímco ti, kdo náleží k *rúpadhátu*, jsou žlutobílí.²⁴ Podle jiných buddhistických textů má osmnáct kategorií bohů těla, která září jako stříbro, a obývají paláce žluté jako zlato.²⁵

Buddha je tím spíše zobrazován jako zářící světlo. V *Amarávatí* se líčí v podobě ohnivého sloupu. V *Díghanikáji* (III,27) v jedné promluvě říká: „Stal jsem se plamenem a stoupal jsem vzduchem až do výše sedmi palem.“ Jsou zde použity dva obrazy o překročení lidského stavu společně - ohnivá zářivost („hoření“) a stoupání. Buddhova zářivost se ve všech textech téměř opakuje.²⁶ Sochy gandhárské školy zpodobňují plameny vycházející z Buddhova těla, zejména z jeho ramenou.²⁷ Na nástěnných freskách ve Střední Asii jsou buddhové a arhati také znázorňováni s různobarevnými plameny, které vyšlehávají z jejich ramen. Někteří buddhové se vznášejí ve vzduchu, což vedlo k záměně plamenů s křídly.²⁸

Mnoho textů potvrzuje, že toto světlo je jóginské povahy, to znamená, že je experimentálním uskutečněním transcendentálního, nepodmíněného stavu. „Když je Buddha v *samádhi*“ říká *Lalitavistara*, „vychází z otvoru jeho lebečního pahrbku (*usnísa*) paprsek, jenž se nazývá Ozdoba světla poznání (*džňánalókanakram nama rašmih*) a volně se vznáší nad jeho hlavou.“²⁹ Proto ikonografie zobrazuje Buddhu s plamenem zvedajícím se nad jeho hlavou. A. K. Coomaraswamy připomíná otázku z *Saddharmapundariky*: „Jakým poznáním (*džňána*) září lebeční hrbolek?“ a nachází odpověď v *Bhagavadgítě* (XIV, 11): „Jestliže ze všech bran tohoto těla vystupuje jas poznání, necht' je známo, že vzkvétá čistota.“³⁰ Tělesné záření je tedy znakem transcendence podmíněného stavu: bohové, lidé a buddhové září, když jsou v *samádhi*, to znamená, že se ztotožňují s konečnou realitou, s bytím. Podle tradic vypracovaných čínským buddhismem září při narození každého buddhy pět světél - a z jeho mrtvol vyšlehává jediný plamen.³¹ Každý buddha také může ozářit celý vesmír chumáčkem chloupků mezi obočím.³² Buddha neomezeného světla, Amita, je, jak je známo, jádrem amidismu, mystické školy, která přisuzuje zkušenosti tohoto světla největší důležitost.³³

Další důležité téma pro naše bádání je návštěva boha Indry u Buddhy, který meditoval v jedné jeskyni (Indrášailaguha). Podle tohoto mýtu sestoupil z nebe bůh Indra s družinou bohů v Magadze, kde Tathágata meditoval v jeskyni hory Védijaky. Když Buddhu probudil z meditace zpěv jednoho gandharvy, rozšířil Buddha magicky jeskyni tak, aby mohli hosté vstoupit, a pak je přívětivě přijal. Jeskyni osvítilo pronikavé světlo. Podle *Díghanikáji* (*Sakkapanhasutty*) toto světlo vyzařovalo z bohů, ale jiné zdroje (např. *Dírhánasútra* X) je vysvětlují Buddhovou „ohnivou extází“. O „Indrově návštěvě“ se klasické Buddhovy životopisy v páli a sanskrtu

nezmiňují. Tato epizoda má ale důležité místo v gandhárském a středoasijském umění.³⁴ Toto mytické téma má paralelu v legendě o Kristově zrození v jeskyni a návštěvě Tří králů (viz str. 42). Jak si povšiml Monneret de Villard,³⁵ obě legendy se zmiňují o králi bohů (Indrovi) nebo „králích, synech králů“, kteří vstupují do jeskyně, aby uctili Spasitele, a během jejich návštěvy je jeskyně zázračně prosvětlena. Tento mytický námět je určitě starší než indo-iránsko-hellénistický synkretismus; souvisí s mýtem o vítězném výstupu slunečního boha z prvopočáteční jeskyně.

Několika slovy se teď zmíním o vztahu kosmogonie a metafyziky tohoto světla. Viděli jsme, že mahájána ztotožňuje *tathágoty* s kosmickými prvky (*skandhy*) a považuje je za zářivá jsoucná. Tato odvážná ontologie se stane opravdu srozumitelná pouze tehdy, když vezmeme v úvahu celou historii buddhistického myšlení. Ale možná, že podobné myšlenky nebo aspoň tušení tohoto velkolepého pojetí kosmogonie jako projevu světla se už objevily v mnohem starší době. Coomaraswamy objasňuje sanskrtské slovo „*lila*“ - které znamená „hra“, zejména „kosmická hra“ - z kořene „*léla*“ - planout, zářit, třpytit se. Sloveso „*léla*“ lze rozšířit i na oheň, světlo nebo duši.³⁶ Indické myšlení, jak se zdá, cítilo určitý vztah mezi kosmickým stvořením chápaným jako božská hra a hrou plamenů, žhnutím dobře živeného ohně. Obraz kosmického stvoření jako božského tance se mohl, což je očividné, pouze přirovnat k obrazu tance plamenů - protože plamen se považoval za příkladné zjevení boha. Po těchto indických faktech, jež jsem uvedl, se zdá tento závěr nepopíratelný.³⁷ Plamen a světlo symbolizují v Indii kosmické stvoření, ale i samotnou podstatu kosmu, protože tento vesmír je chápán jako svobodný projev boha a koneckonců jako jeho „hra“.

Podobné obrazy a pojetí vykrystalizovaly okolo „*máji*“: kosmické stvoření je božská hra, přelud, iluze magicky vycházející od božské bytosti. Dobře se ví o značné důležitosti, kterou měla *mája* ve vývoji indické ontologie a soteriologie. Méně se zdůrazňovalo, že strhnout závoj *máji*, prohlédnout tajemství kosmické iluze znamená především pochopit její povahu „hry“, to jest svobodnou a spontánní činnost boží - a tudíž napodobit tento božský postoj a dosáhnout svobody. Paradoxem indického myšlení je, že představa svobody se tak vzájemně překrývá s pojmem *máji* - tedy iluze a otroctví - že k jejímu odhalení je třeba dlouhé okliky. Ve skutečnosti stačí prohlédnout hluboký smysl *máji* - „božské hry“ -, aby se už člověk ocitl na cestě k osvobození.

Světlo a *bardo*

Mahájána symbolizuje toto čisté světlo jako konečnou realitu a současně vědomí *nirvány*. V okamžiku smrti se s tímto čistým světlem na chvíli setkává každý člověk; jóginí je zažívají při *samádhi* - a buddhové neustále.³⁸ Smrt představuje průběh kosmického zániku nikoli v tom smyslu, že se tělo vrací do země, ale že se postupně rozkládají kosmické prvky jeden ve druhý: prvek Země „se přelévá“ v prvek Voda, prvek Voda v prvek Oheň a tak dále. Je patrné, že každé rozpuštění jednoho kosmického prvku představuje nový krok zpět a že na konci tohoto procesu je kosmos, který tvořil živého člověka, zničen, stejně jako jsou zničeny vesmíry na konci velkých cyklů (*mahájug*). Umírající cítí fyziologicky každý tento krok. Když se například prvek Země promění v prvek Voda, ztrácí tělo svou oporu (doslova „vzpěru“), to jest soudržnost:³⁹ tělo je jakoby bez kloubů, jako loutka.⁴⁰

Když se proces kosmického zániku završí, vnímá umírající světlo jako lunární a potom sluneční světlo, aby se pak ponořil do temnoty. Náhle ho probouzí oslňující světlo:⁴¹ je to setkání se svým vlastním Já, které ve shodě s všeindickou naukou je současně konečnou realitou, bytím. *Tibetská kniha mrtvých* nazývá toto světlo „čistá pravda“ a popisuje je jako „jemné, jiskřivé, třpytivé, oslňující, zářivé a příšerné v nádheře“. Tato kniha zesnulému přikazuje: „Nebud' zděšen ani postrašen, je to zář tvé vlastní pravdivé podstaty. Poznej ji!“ V tomto okamžiku se ze středu světla rozléhá zvuk podobný tisíci hromů. „Toto je přirozený zvuk tvého skutečného Já,“ upřesňuje text. „Neděs se! [...] Protože už nemáš hmotné tělo z masa a kostí, ať se stane cokoli, zvuky, světla nebo paprsky ti nemohou ublížit. Nemůžeš zemřít. Stačí, abys poznal, že tyto jevy jsou tvými vlastními formami myšlení. Poznej toto všechno jako *bardo*.“⁴²

Jak se ale u většiny lidí stává, zemřelý neví, jak má prakticky použít tyto rady. Vlivem svého karmického stavu se nechá unést do koloběhu charakteristických projevů stavu barda. Čtvrtý den po smrti se nebožtík dozvídá, že spatří mocné záření a božstva. „Celé nebe bude temně modré.“ Spatří Bhagavána Vairóčanu, bílým světlem z jeho srdce se pak projeví moudrost *dharmadháty*, bílé, zářivé, průzračné a třpytivé barvy, světlo tak silné, že se na ně nelze podívat. „Současně tě do čela udeří matně bílé světlo, které sálá z *dévů*.“ V důsledku sil špatného *karmanu* se duše tohoto zářivého světla *dharmadháty* bojí a je jí příjemnější bílé světlo *dévů*. Ale text nabádá nebožtíka, aby se nepřiklonil ke světu *dévů*, aby se nenechal zlákat do víru šesti *lók* a soustředil svou mysl na Vairóčanu. Tak nakonec splyne - ve světelném kruhu duhového světla - se srdcem Vairóčany a dosáhne buddhovského stavu ve středu *sambhógakáji*.⁴³

Po následujících šest dní si může nebožtík vybrat mezi čistými světly - představujícími osvobození či ztotožnění s podstatou Buddhy - a nečistými světly symbolizujícími nějakou podobu dalšího života, jinými slovy, návrat na zem. Po bílém a modrém světle spatří světlo žluté, červené, zelené a nakonec všechna světla společně.⁴⁴

Nemohu zde tento neobyčejně důležitý text vysvětlit, jak by si zasloužil. Omezím se proto na několik poznámek, které se přímo vztahují k našemu tématu. Jak jste viděli, každý člověk má v okamžiku smrti šanci dosáhnout osvobození: stačí, když se při smrti ztotožní s čistým světlem, které v tomto okamžiku zažívá. Na první pohled se to zdá paradoxní, protože každý ví o důležitosti karmanového zákona v indickém myšlení - který tvrdí, že člověk shromažďuje plody svých skutků. Skutky jedince, který žil v nevědomosti, tvoří *karmické* dědictví, jež nelze v okamžiku smrti zničit. Ve skutečnosti ale všechno probíhá ve shodě s karmanovým zákonem: protože duše nevědomého Člověka odmítá volání čistého světla a nechává se svést nečistými světly, které znamenají nižší způsob života. Naopak ti, kdo během svého života praktikovali jógu, jsou schopni se s tímto čistým světlem ztotožnit, a tudíž splynout s buddhovskou podstatou.

Světlo vnímané v okamžiku smrti je vnitřní světlo, které upanišady ztotožňují s *átmanem*: během pozemské existence vnímají toto světlo jenom ti, kdo jsou cvičením jógy nebo poznáním duchovně připraveni. Stejná situace, a je dobré k tomu přihlídnout, se opakuje v okamžiku smrti: toto světlo se zjevuje všem, ale přijímají je - ztotožňují se s ním - jenom zasvěcenci. Je pravda, že během umírání a prvních dní po smrti předčítá *Tibetskou knihu mrtvých* nebožtíkovi lama v jeho zájmu, ale tato četba nahlas představuje poslední výzvu; o svém osudu však vždycky rozhoduje mrtvý. Musí mít silnou vůli, aby si vybral čisté světlo, a sílu, aby odolal pokušení po dalším životě. Jinými slovy, smrt tedy nabízí novou možnost být zasvěcen, ale toto zasvěcení má jako každé jiné řadu zkoušek, kterým musí uchazeč čelit a překonat je. Zážitek tohoto světla *post mortem* je poslední a snad nejtěžší zasvěcující zkouška.

Světlo a *maithuna*

Tantrismus zná další způsob, jak prožít toto vnitřní světlo, a to během *maithuny*, během rituálního spojení s mladou dívkou (*mudra*), která ztělesňuje bohyni Šakti. Upřesňuji, že nejde o obyčejný akt, ale o obřad, který napodobuje „božskou hru“, protože nesmí dojít k ejakulaci.⁴⁵ Když Čakrakírti a Conkhapa komentují *Guhjasamádžatantru*, jeden z nejdůležitějších tantrických textů, zdůrazňují, že během *maithuny* nastává mystické spojení (*samápatti*), kterým dvojice dosahuje vědomí *nirvány*. U muže se toto vědomí *nirvány* se nazývá *bódhičitta*, „probuzená mysl“ a projevuje se a určitým způsobem i ztotožňuje s kapkou (*bindu*), která skapává z vrcholku hlavy a naplňuje pohlavní orgány výronem pateronásobného světla. Čakrakírti předepisuje: „Během spojení je třeba rozjímat o *vadžře* a *padmě*, jak se uvnitř naplňují tímto pateronásobným světlem.“⁴⁶

Tato „kapka“ se ztotožňuje s vědomím *nirvány* a předpokládá se, že jako taková vzniká na vrcholku hlavy, tam, kde je většinou prožíváno vnitřní světlo. Tato „kapka“ je tedy čisté světlo vědomí *nirvány*. V tantrismu se ale *bódhičitta* současně ztotožňuje s podstatou *mužského semene*. Musel bych podrobně vyložit jemnou indickou fyziologii k lepšímu pochopení tohoto

paradoxního pochodu. Alespoň stručně: vědomí *nirvány* je prožitek absolutního světla, ale když se získává při *maithuně*, může proniknout až do nejskrytějších hlubin organického života a také odhalit v samotné podstatě mužského semene toto božské světlo, prvopočáteční záblesk, který stvořil tento svět. V mahájáně není ztotožnění tohoto mystického světla s podstatou mužského semene absurdní - protože kosmické prvky stejně jako *tathágy*, ale i *Urgrund* veškerého bytí a možný způsob probuzeného vědomí jsou tvořeny prvopočátečním světlem.

Metafyzika a soteriologie tohoto světla určitě souvisí s dlouhou a prastarou všeindickou tradicí. Přesto, jak ukázal profesor G. Tucci, *Guhjasamadžatantra* a zejména její komentáře od Čakrakírtiho a Conkhapy jsou velice podobné manicheismu, v nichž tuší možný íránský vliv.⁴⁷ Má na mysli zejména pět zářivých prvků, které mají v kosmologii a soteriologii manicheistů důležitou úlohu, a také to, že božskou část muže, *bódhičittu*, ztotožňují se semenem.

Tibetské mýty o „člověku-světle“

Je pravděpodobné, že některé tibetské mýty o počátku světa a člověka jsou ovlivněny íránskými představami. Jeden mýtus vypráví, že z prvotní prázdnoty vyšlehlo modré světlo, které stvořilo vejce, z něhož vznikl tento svět. Jiný mýtus popisuje, jak se z bílého světla zrodilo vejce, z něhož vyšel první člověk. Konečně třetí mýtus nabízí tuto verzi: z prázdnoty se zrodila první bytost, která vyzařovala světlo.⁴⁸

Podle těchto mýtů, jak vidíme, vznikl kosmos i první člověk ze světla a v podstatě jsou tímto světlem. Jiná tradice podání vysvětluje, jak nastal přechod od „Člověka-světla“ k současným lidským bytostem. Na počátku byli lidé bezpohlavní a bez sexuálních přání; měli v sobě světlo a zářili. Slunce ani Luna neexistovaly. Když se probudil sexuální instinkt, objevily se sexuální orgány - ale v člověku zhaslo světlo a na nebi se rozzářilo Slunce a Měsíc.⁴⁹ Jeden tibetský mnich podal M. Hermannsovi další vysvětlení: na počátku se lidé rozmnožovali takto: světlo, které vyzařovalo z mužského těla, proniklo do ženské dělohy, osvítilo ji a oplodnilo. Sexuální instinkt se uspokojoval pouze pohledem. Ale muži zdegenerovali a začali se žen dotýkat rukama, až nakonec objevili sexuální spojení.⁵⁰

Podle této víry jsou světlo a sexualita dva protichůdné principy: když jeden převládá, nemůže se projevit druhý, a opačně. Vysvětlení tantrického obřadu, o němž jsem se zmínil výše, je třeba asi hledat v tomto názoru: jestliže objevení sexuality přinutilo světlo, aby pohaslo, může být ukryto jenom v samotné podstatě sexuality, v mužském semeni. Jestliže muž provádí sexuální akt zaslepen instinktem, to jest jako jakékoli zvíře, světlo zůstává skryté. Objevuje se ale - během zkušenosti složené z osvícení, poznání a blaženosti - jestliže se toto spojení stane obřadem či „božskou hrou“, to znamená, když se při zástavě semene potlačí biologická účelnost sexuálního aktu. *Maithuna* se v tomto ohledu zdá jako zoufalý pokus o dosažení prvopočátečního stavu, kdy lidé byli světelnými bytostmi a udržovali se tímto světlem.

Guhjasamadžatantra tak, jak ji komentoval Čakrakírti a Conkhapa, bezpochyby vědomo nenabízí tento cíl. Světlo, které je prožíváno při *maithuně*, je čisté světlo poznání, vědomí *nirvány* - a to je dostačující ospravedlnění pro toto odvážné cvičení. Mnoho indo-tibetských vyznání, jež souvisí s mýtem o prvotním světelném člověku, a tantrických či alchymistických ideologií a technik však hovoří o jóginech, kteří ve svém těle dosáhli nesmrtelnosti. Tito jógini neumírají, ale odcházejí do nebe oděni tělem, které se nazývá „duhové“, „nebeské“, „duchovní“, „z čistého světla“ nebo „božské“.⁵¹ Zde lze rozpoznat představu o astrálním těle - to jest vytvářeného světlem - prvotního člověka.⁵²

Indická zkušenost mystického světla

Nejrůznější zkušenosti a hodnocení vnitřního světla v Indii a indotibetském buddhismu se ve svém celku dají shrnout do dokonale skloubeného systému. Prožitek tohoto světla znamená setkání s konečnou realitou v pravém slova smyslu: proto toto světlo člověk odkrývá vnitřně, když si uvědomuje vlastní Já (*átmana*), či proniká do samotné podstaty života a kosmických

prvků, nebo když umírá. Za všech těchto okolností je stržen závoj iluze a nevědomosti. Člověk je náhle oslepen čistým světlem, to jest ponořen do bytí. Z určitého hlediska lze říci, že obyčejný svět, podmíněný svět je proměněn - a že se duše vlévá do absolutní úrovně, která je současně bytím a posvátnem. Brahma, stejně tak Buddha, je znakem posvátna a bytí, konečnou realitou. Indické myšlení ztotožňuje bytí, posvátno a mystické poznání s aktem, kterým si lze tuto realitu uvědomit. Proto se lze setkat s tímto světlem buď při meditaci o bytí - jak je tomu v upanišadách či buddhismu - nebo při snaze odhalit posvátno, jak je tomu u některých jógových a mystických škol. Když se bytí ztotožňuje s posvátnem, jsou bohové zářiví nebo se zjevují svým uctívacům v zářivých epifaniích. Zářící lidé, když odstraní systém podmíněnosti, který charakterizuje obyčejný lidský stav: to znamená, když dosáhli nejvyššího poznání a dospěli ke svobodě. Pro indické myšlení souvisí svoboda nedílně s poznáním: ten, kdo ví, kdo odhalil všední uspořádání bytí, je osvobozen už v tomto životě a není tudíž podroben kosmickým zákonům; těší se od této chvíle božské spontánnosti, nejedná už jako lidský automat podle zákona příčin a následků, ale „hraje si“ jako bohové - nebo jako plameny.

Přejdu k závěrům: pro indické myšlení je mysticky vnímané světlo příznakem transcendence tohoto všedního, podmíněného světa a výstupem na jinou úroveň existence: na úroveň čistého bytí, boha, nejvyššího poznání a absolutní svobody. Je to v pravém slova smyslu znamení zjevení konečné reality - a ta je bez jakýchkoli přívlastků. Proto ji lze zažít jako oslnující bílé světlo, do něhož člověk vstupuje oslepen a ve kterém se nakonec rozplývá a nezanechává stopy; neboť tyto stopy jsou spojeny s osobní historií jedince, tedy s pamětí o pomíjivých a v podstatě neskutečných událostech - s prvky, které nemají nic společného s bytím. Ten, kdo se setkává s tímto světlem a ztotožní se s ním, dosahuje transcendentního způsobu bytí, které si nelze představit. Vše, co můžeme pochopit, je, že je tento člověk pro náš svět definitivně mrtev - a že je také mrtev pro všechny další možné světy této postexistence.

Čínské techniky

Když se přeneseme do Číny, je zkušenost tohoto světla také překročením obyčejného stavu. „Když člověk dosáhne maximálního klidu,“ napsal Čuang-c' (kap. XXIII), „vyzařuje nebeské světlo. Ten, kdo rozvíjí toto nebeské světlo, spatří vnitřního člověka (skutečné Já). Jenom tímto duchovním cvičením může člověk dosáhnout věčnosti.“ Setkání s tímto světlem může být spontánní nebo výsledkem dlouhé askeze. Za dynastie Ming (16. století) žil jeden žák u učitele, který už třicet let meditoval v jeskyni. Když jedné noci kráčel žák po horské stezce, „pocítil blesk probíhající uvnitř jeho těla a zaslechl na vrcholku hlavy burácení hromu“. Hora, potok, celý svět i jeho vlastní já zmizely. Tento zážitek trval „dobu, kterou potřebuje pět palců dlouhá vonná tyčinka k tomu, aby vyhořela“. Cítil potom, že se stal naprosto jiným člověkem a že byl svým vlastním světlem očištěn. Učitel mu později vysvětlil, že to za třicet let meditací zažil často, ale naučil se nevšímát si toho - a poučil svého žáka, že i toto mystické světlo musí ponechat stranou.⁵³

Tento příklad ukazuje prožitek vnitřního světla jako přerušení úrovně, ale přesto neznamená - jako v Indii - setkání s konečnou realitou. Některé psycho-fyziologické techniky, které vypracovali (či systematizovali) neotaoisté, přikládají nicméně velkou důležitost prožitku nejrozmanitějších vnitřních světél. Každá skupina cviků, které mají určitou podobnost s jógou, usiluje o to, co nazývají ponořením do různých dechů. Spočívají v tom, že meditují o dýchání, až se jim podaří spatřit jejich barvy - a pak se do nich ponořit. Taoisté tyto dechy vizualizují, jako kdyby přicházely ze čtyř hlavních světových stran a středu - to jest z celého vesmíru - polykají je a nutí je, aby tak vstoupily do těla. Tímto způsobem vnitřně naplňují tělo kosmickou energií - a současně podstatou života a zárodkem nesmrtelnosti - prozařují ho a proměňují; taoistickým ideálem není osvobození, ale blahoslavený a neomezený život, blaženost dokonalého života propojeného s kosmickými rytmy.

Tato metoda ponoření se do barevných dechů, jak se zdá, vznikla ze starší techniky, která měla za cíl vnor do slunečního dechu. Uvedu příklad, jak se má podle jednoho neotaoistického textu postupovat: „Za rozbřesku (mezi třetí a pátou hodinou), kdy vychází slunce, vsedě či stoje,

(ale) se soustředěnou pozorností devětkrát zaskřípat zuby a v hloubi srdce vzývat *huen* slunce, které září jako perla a proměňuje se zelenými odlesky v červený světelný kruh, červený jinoch, mysticky planoucí obraz; pak zavřít oči a s dobře zavřenýma očima meditovat o tom, jak se pět barev, které jsou ve slunci, šíří tímto světelným kruhem, dotýkají se těla a prostupují jím od chodidel až k vrcholku hlavy. Představit si, že uprostřed této zářivé záplavy existuje purpurový dech podobný oční panence atd.“⁵⁴

Stejného výsledku lze dosáhnout, když se taoista noří do obrazu slunce. Do čtverce nebo kruhu načrtne učedník znak slunce a „každé ráno se čelem k východu a s papírem v levé ruce soustředí tak, že se stává stejně zářivý jako slunce; pohlcuje ho a podrží v srdci“.⁵⁵ Další metoda spočívá v pľnoční meditaci „o tom, že slunce vstupuje ústy do srdce a osvětluje vnitřek celého srdce, které září jako slunce; tak je tomu, až se srdce rozpálí“.⁵⁶ V poslední ukázce už nemá skutečné slunce žádnou úlohu, ale jeho obraz se zvnitřňuje a promítá do srdce, aby probudil vnitřní světlo. Jiný text dodává důležitou podrobnost: když se uprostřed srdce vizualizuje sluneční kotouč - červený a velký jako drobná mince - nechává jeho obraz procházet celým tělem.⁵⁷

Mysterium Zlatého květu

K lepšímu pochopení tohoto procházení obrazu uvnitř těla připomenu některé taoistické metody. Jejich vysvětlení je v neotaoistickém pojednání *Mysterium Zlatého květu*, které do angličtiny s komentářem C. G. Junga přeložil R. Wielhelm.⁵⁸ Protože je tento text znám, upozorním jenom na některá pojetí, která se týkají přímo našeho tématu.

„Podstatu života nelze spatřit: je obsažena v srdečním světle. Toto srdeční světlo nelze spatřit: je obsaženo v obou očích.“⁵⁹ Proto se obě oči používají k vnitřnímu vhledu. Při meditaci, trochu podobné jóginské (protože se rytmicky dýchá), se víčka zavírají - oči už nehledí ven, ale ozařují vnitřní prostor. Pak lze odhalit toto světlo.⁶⁰ Jiné cvičení spočívá v soustředování myšlenek na prostor mezi očima, což dovoluje světlu proniknout hlouběji do těla.⁶¹ Podstatou není ani tak objevení světla, jako jeho procházení vnitřkem těla. Doporučuje se několik postupů, ale nejdůležitější, jak se zdá, je cvičení, které tento text nazývá „zpětný pohyb“ či „plout proti proudu“. Tímto psycho-fyziologickým cvičením se myšlenky soustřeďují v místě Nebeského vědomí či Nebeského srdce - tam, kde je toto světlo Nejvyšším vládcem.“⁶²

Nemohu siřeji pohovořit o této metodě, která se podobá tantrické technice *ultasádhana* (doslova „plout proti proudu“)⁶³ či taoistickým metodám „návratu k počátku“.⁶⁴ Poznamenávám pouze, že při tomto cvičení obíhá vnitřní světlo tělem, a ponechá-li se delší čas v tomto kruhovém pohybu, krystalizuje; to znamená, že dává vznik tomu, co se nazývá „přirozené duchovní tělo“.⁶⁵ Oběh tohoto světla vytváří uvnitř těla „skutečný zárodek“, který se proměňuje v embryo. Když se po dobu jednoho roku toto embryo zahřívá, vyživuje a pečuje se o něj metodou, která je určité alchymistická (neboť text se zmiňuje o ohni), dozrává, to znamená, že se rodí nová bytost.⁶⁶

Další odstavec upřesňuje, že se při kruhovém oběhu světla dosahuje krystalizace kosmických sil, symbolizovaných Nebem a Zemí, do podoby semene a že se po sto dnech uprostřed tohoto světla vytváří „semínko-perla“.⁶⁷ K této krystalizaci světla uvádí text několik obrazů: Zlatý květ, který raší a rozkvétá; zárodek, který se rozvíjí a stává se embryem; nebo perlu. Kosmologický, embryologický a alchymistický symbolismus se spojuje a doplňuje. Konečný výsledek je elixír nesmrtelnosti, ztotožňovaný se Zlatým květem.

Rozvití Zlatého květu na sebe však upozorňuje prožitkem světla. „Jakmile je žák klidný, začíná světlo z očí tak planout, že všechno, co je před ním, září, jako kdyby byl ve světelné záplavě. Když otevře oči a hledá své tělo, nic nenachází. Tomu se říká: *v prázdném pokoji se rozsvítilo*. Je to příznivé znamení. Když usedne do meditace, třpytí se jeho hmotné tělo jako hedvábí či nefrit. Je pro něj obtížné sedět; cítí se jakoby unášen vzhůru. Tomu se říká: *duše se zotavila a tíhne k nebi*. Tato zkušenost časem tak zintenzivní, že se skutečně vznáší vzhůru.“⁶⁸

Text *Zlatého kvetu* je složitější, než jsem ho mohl v krátkosti vyložit. Nás zajímá hlavně zkušenost vnitřního světla. Jak tento zážitek hodnotí taoisté? Je pozoruhodné, že tyto techniky nepředpokládají pomoc ani přítomnost nějakého božství. Toto světlo přirozeně sídlí v lidském srdci. Probouzí se a uvádí do oběhu mystickou kosmo-fyziologickou metodou. Jinými slovy, tajemství života a nesmrtelnost těla jsou vepsány do samotného uspořádání kosmu, a tudíž také v uspořádání mikrokosmu, kterou je každá lidská bytost. Taoisté zdůrazňují praxi, ne metafyzické poznání či mystické rozjímání. Pro taoismus je však praxe sama o sobě mystériem, protože nejde o úsilí, vůli a techniku v obvyklém slova smyslu, ale o opětné dosažení prvopočáteční spontánnosti, kterou člověk ztratil v dlouhém civilizačním vývoji; jde o znovuoživení přirozené moudrosti, to znamená, že zdůrazňují jak instinkt, tak to, co by se mohlo nazvat „mystickou sympatií“, kterou mudrc nevědomě v nejskrytějších hlubinách svého bytí oživuje harmonií s kosmickými rytmy.

Írán

Jak poznamenal R. Wilhelm, hlavní úloha světla v *Mystériu Zlatého květu* připomíná Persii.⁶⁹ Zjistil íránské vlivy také v tibetských mýtech o prvním člověku, které jsem uvedl výše.⁷⁰ Nechci se zabývat složitou otázkou íránského vlivu na Střední Asii a Dálný východ. Rád bych přesto poznamenal: 1) íránský původ se nemusí přičítat všem podobám dualismu či antagonismu, s nimiž se lze v Asii setkat;⁷¹ 2) íránským vlivem se nemusí vysvětlovat představy, které ztotožňují čistou duši či bytí se světlem. Viděli jsme, že v Indii už na úrovni bráhman a upanišad byly bytí a duše přirovnávány k tomuto světlu, íránské hloubání ale propracovalo jinde neznámé odstupňování protikladu světlo-tma, které v tomto světle chápe nejenom dobrého a tvořivého boha, Ahuru Mazdu, ale také podstatu tvoření a života, a zejména duši a duchovní energii. Henry Corbin na několika přednáškách v Eranosu znamenitě rozvedl různé stránky a pojmy theologie tohoto světla v zarathuštrismu a izmaelském poznání, a bylo by zbytečné, abych se k výsledkům jeho práce vracel.⁷²

Rád bych řekl, že některé obrazy používané zarathuštrismem k vyjádření stejné podstaty duše-světla připomínají indické, a hlavně buddhistické obrazy. *Denkart* upřesňuje, že záření Zarathuštry v matčině břiše, které trvalo tři dny před jeho zrozením, bylo tak intenzivní, že osvětlilo celou vesnici jeho otce.⁷³ Moudrost, svatost, zkrátka čistý duchovní život jsou zde - jako v Indii - symbolizovány nejintenzivnější září. Stejně jako učení upanišad přirovnalo *átmana* k vnitřnímu světlu, ztotožňuje jedna kapitola *Velkého bundahišnu* duši s *xvarnahem*;⁷⁴ se „světlem glorioly“, „s nejčistší září, která představuje Óhrmazdovo tvorstvo jeho počátku“. ⁷⁵ Na rozdíl od Indie však víme relativně málo o *zkušenosti* tohoto vnitřního světla ve starém Íránu.⁷⁶

Zdá se jisté, že Íránci považovali zjevení tohoto světla, zejména objevení nadpřirozené hvězdy, za předzvěst narození Kosmického vládce a spasitele. A protože zrození budoucího krále a vykupitele tohoto světa nastane v jeskyni,⁷⁷ rozzáří se nad touto jeskyní hvězda nebo světelný sloup. Je dost pravděpodobné, že si křesťané od Párthů tento obraz o zrození Kosmického vládce a vykupitele vypůjčili a přenesli na Krista.⁷⁸ Nejstarší křesťanské prameny, jako je původní *Evangelium svatého Jakuba* (XVII,1), mučedníka Justina a Origéna,⁷⁹ kladou jeho zrození do jeskyně. Justin dokonce napadá stoupence mystérií Mithry, kteří „popohánění d'áblem chtějí uskutečnit svá zasvěcení v místě, které nazývají *speleum*“.⁸⁰ Tento výpad potvrzuje, že si už ve 2. století křesťané uvědomovali podobnost mezi Mithrovým *speleem* a jeskyní betlémskou.

Zejména hvězda a světlo, které září nad touto jeskyní, mají v křesťanské náboženské víře a ikonografii důležitou úlohu. Jak ukázal Monneret de Villard a Widengren, je tento motiv velmi pravděpodobně íránský. Původní *Evangelium svatého Jakuba* (XIX,2) hovoří o oslepujícím světle, které naplnilo jeskyni betlémskou. Když začalo slábnout, narodil se Ježíš. To znamená, že toto světlo mělo stejnou podstatu nerozlučně spjatou s Ježíšem či bylo jedním z jeho zjevení.

Anonymní autor díla *Opus imperfectum in Matthaem*⁸¹ vnáší do této legendy nové prvky - pravděpodobně íránského původu. Podle něj žilo v sousedství Hory Vítězství dvanáct králů-mágů. Znali tajné zjevení Setha o příchodu Mesiáše. Každý rok vystupovali na tuto horu, kde byla

jeskyně se stromy a prameny. Tam se tři dny mlčky modlili k Bohu a očekávali zjevení hvězdy. Konečně se objevila v podobě malého dítěte. To jim řeklo, aby se vydali do Judeje. Dva roky cestovali tito králové vedeni hvězdou. Když se vrátili domů, vyprávěli o zázraku, jehož byli svědky. Když apoštol Tomáš po zmrtvýchvstání přišel do jejich země, požádali ho, aby je pokřtil.⁸²

Velmi sugestivně je tato legenda líčena v *Kronice Zuqnín*, syrském díle známém spíše pod názvem *Pseudo-Dionysios z Tell Mahru*. *Kronika Zuqnín* končí roky 774-775, ale její vzor (jako ostatně i pro *Opus imperfectum*) musí být starší, než je konec 6. století. Stručně uvedu několik pasáží k našemu tématu. Když Seth zaznamenal do knihy všechno, co mu Adam sdělil o příchodu Mesiáše, uložil ji do jeskyně pokladů okultních mystérií. Obsah těchto mystérií pak prozradil svým synům a přikázal jim, aby každý měsíc vystoupili na horu a vstoupili do jeskyně. Těchto „dvanáct králů-mudrců ze země Shyr“, „králů, synů králů“, věrně vystupovalo rituálně na horu a očekávali naplnění Adamova proroctví. Jednou spatřili nevidaný světelný sloup, nad nímž byla hvězda, jejíž jas by zastínil několik sluncí. Hvězda vnikla do jeskyně pokladů, která se rozzářila. Jakýsi hlas vybídl krále, aby vstoupili. V jeskyni byli oslepeni světlem, a proto poklekli. Světlo se zkoncentrovalo a za chvíli se objevilo v podobě malého a skromného muže, který jim oznámil, že ho posílá Nebeský otec. Poradil jim, aby vyzvedli poklad, který do jeskyně uložili jejich předci, a vydali se do Galileje. Vedeni tímto světlem přišli králové do Betléma. Tam našli jeskyni podobnou jeskyni pokladů. A zázrak se opakoval. Světelný sloup a hvězda sestoupily a pronikly do jeskyně. Když králové zaslechli hlas, který je zval dál, vstoupili do jeskyně. Poklonili se před blahorečeným dítětem a položili mu k nohám své koruny. Ježíš je pozdravil jako „syny z východu nejvyššího světla“,... „hodný spatřit věčné prvotní světlo“. Po celou dobu jeskyně zářila. Dítě, „syn světla“ k nim dlouze hovořil a nazval je „ti, kteří přijali světlo a jsou hodni přijmout dokonalé světlo“. Králové se pak vydali na zpáteční cestu. Při první zastávce, zatímco pojížděli své zásoby, měli znovu světelné zážitky. Jeden spatřil „velké světlo, ničemu na světě nepodobné“, druhý „hvězdu, která zastínila svou září slunce“ atd. Když se vrátili do své země, vyprávěli, co viděli. Po čase přišel do země Shyr apoštol Juda Tomáš a začal šířit víru. Králové přijali křest a dítě světla opět sestoupilo z nebes a hovořilo s nimi.⁸³

Z tohoto rozvláčného a prostého vyprávění se přidržím motivů, které se týkají našeho tématu: 1) převaha světelných zjevení (světelný sloup, hvězda, světelné dítě, oslepující světlo atd.) odráží pojetí Ježíše jako nevýslovného světla; 2) zrození v jeskyni; 3) jméno země nazývané v *Kronice Zuqnín* Shyr je zkomolenina Shyzu, místa, kde se narodil Zarathuštra;⁸⁴ hora Vítězství je v zemi Shyz;⁸⁵ 4) „hora Vítězství“ je, jak se zdá, obdobou íránské kosmické hory Hara Barzaiti, to jest *Axis Mundi*, která spojuje Nebe a Zemi.⁸⁶ Ve „středu světa“ tedy skrývá Seth proroctví o příchodu Mesiáše a právě tam oznamuje hvězda zrození Kosmického vládce a vykupitele. Podle íránské tradice je *xvarna zářící* nad touto posvátnou horou předzvěstí Saošjanta - Vykupitele zázračně zrozeného ze semene Zarathuštry. Zmíním se ještě o symbolismu periodických výstupů na „horu Vítězství“: toto eschatologické světlo se napřed objeví nad tímto „středem světa“.

Všechny tyto prvky jsou neodlučnou součástí velkého synkretického mýtu, silně íránského, o Kosmickém vládci a vykupiteli. V té či oné podobě tento mýtus určitě ovlivnil pozdější judaismus a křesťanství. Některé náboženské představy jsou přesto starší než Mithrův kult a íránsko-semitský synkretismus. Alespoň jeden příklad: podle židovské tradice se Mesiáš objeví na vrcholu hory.⁸⁷ Tato představa ale vyplývá z obrazu božské hory - Sion - na „severu“ (srv. např. *Žalm* 48,3), pojetí, které už znali Kannanejští,⁸⁸ ale i Babyloňané. Náboženství starověkého Blízkého východu více či méně systematicky vkloubilo do myticko-rituálního scénáře tyto prvky: kosmická hora - „ráj“ - palác Nejvyššího boha či místo zrození Kosmického vládce (vykupitele) - spása světa (kosmická obnova), která nastane nástupem nového vládce na trůn. Nás ale zajímá, že v íránské představě o zrození Kosmického vládce a Vykupitele převládají obrazy světla, hvězdy a jeskyně a že tyto obrazy si vypůjčila a propracovala křesťanská lidová víra.

Starý zákon a judaismus

Není možné probrat všechny náboženské hodnoty a nejrozmanitější mystické zážitky tohoto světla v judaismu, starořeckém synkretismu, gnosi a křesťanství. Kromě toho, že toto téma je obsáhlé a špatně se shrnuje, zabývalo se jím mnoho učenců. O Starém zákoně a judaismu pojednává Sverre Aalen v knize *Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*;⁸⁹ o Filónovi a mystické zkušenosti božského světla v řeckém judaismu kniha profesora Erwina Goodenougha *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven 1935); o symbolice tohoto světla na konci klasické antiky studie R. Bultmanna *Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*;⁹⁰ a nové studie O. S. Rankina, J. Morgensterna a Werblowského o chanuce - židovském svátku světla;⁹¹ výzkumy F. J. Dölgera o této symbolice *Lumen Christi et Sol Salutis*⁹², - seznam je dlouhý a vyčerpávající. Pokusím se teď proniknout do neobyčejně složitého náboženského prostředí, a aby každé přirovnání nejrozmanitějších symbolů a mystických zkušeností tohoto světla bylo užitečné, vystihnout jemné rozdíly. Je třeba přihlídnout také ke kulturním rozdílům a rozporům náboženské ideologie, ale také ke složitým typům sblížování a synkretismům.

Protože nemohu o této otázce pohovořit v celé její šíři, spokojím se s několika poznámkami. Je například důležité si povšimnout, že ve Starém zákoně není toto světlo ztotožňováno s Bohem ani s jeho božskou silou: vytváří je Hospodin a není to sluneční světlo, neboť slunce bylo stvořeno čtvrtého dne.⁹³ Na straně druhé také nelze vysvětlovat boj Hospodina s nocí či prvopočátečním oceánem dualisticky. Temnota, vodní masy i drak symbolizují sílu chaosu - a tento Hospodinův zápas je ve skutečnosti kosmogonický čin. Výjimečně se temnota spojuje s prvopočátečním oceánem a drakem.⁹⁴ Temnota nepředstavuje Božího protivníka - jako je tomu v Íránu. Největší přínos Starého zákona je, že Hospodin stojí zcela mimo kosmické posvátno. V judaismu není toto světlo posvěceno - představuje obdobu Ducha svatého a duchovního života - a je posvěceno, protože je výtvorem Božím. Filón toto světlo přirovnává k Duchu svatému, ale je tomu tak proto, že přímo vyzařuje z Boha.⁹⁵

Křest a Proměnění Páně

Z podobných theologických stanovisek vznikla dvě další monotheistická náboženství: křesťanství a islám. Protože nás nezajímá theologie, ale především zkušenost vnitřního světla, podívejme se, jak byla chápána a hodnocena v původním křesťanství. Jeden ze základních momentů křesťanského mystéria spočívá ve zjevení božského světla: Proměnění Ježíše. Mystické světlo je zahrnuto také v hlavní křesťanské svátosti, ve křtu.

Symbolismus křtu je rovněž neobyčejně bohatý a složitý, ale světelné a ohnivé prvky mají důležitou úlohu. Justin, Řehoř z Nazianzu a ostatní církevní otcové nazývají křest „osvícením“ (*fótismos*): opírají se samozřejmě o dva úryvky z Epištoly k Židům (6,4; 10,32), kde ty, kdo byli zasvěceni do křesťanského mystéria, to znamená, že byli pokřtěni (protože takový je výklad syrského překladu těchto úryvků), označuje sv. Pavel výrazem *fótisthentes*, „osvícení“. Už ve 2. století se Justin (Dial. 88) zmiňuje o legendě, podle které se během Ježíšova křtu „zapálil oheň v řece Jordán“. ⁹⁶ Okolo pojmu křest ohněm vykrystalizovalo mnoho vyznání, symbolů a obřadů.⁹⁷ Duch svatý je zobrazován jako plamen; posvěcení je vyjádřeno obrazy ohně či záblesků. Zde máme před sebou jeden z církevních zdrojů křesťanství v tom, že duchovní dokonalost neboli svatost nejenom umožňuje duši vidět Kristovo světelné tělo, ale že ji také doprovázejí vnější projevy: tělo svatého vyzařuje světlo nebo září jako spalující oheň.

Dalším pramenem této víry je samozřejmě mysterium Proměnění Páně na hoře (později se ztotožňovala s horou Tábor).⁹⁸ Protože pro křesťana je každý Ježíšův skutek příkladem, vznikl také z mystéria Proměnění Páně transcendentní vzor duchovní dokonalosti. Když svatý napodobuje Krista, zasluhuje si, aby se božskou milostí proměnil už v tomto životě; tak alespoň chápala mysterium hory Tábor východní církev. Protože tato proměna je základem celé křesťanské mystiky a theologie o božském světle, bylo by zajímavé zjistit, v jakém smyslu ji očekával a předvídal judaismus.

Harald Riesenfeld ve své knize *Jésus transfiguré* (Lund 1947) zdůraznil židovské pozadí tohoto mystéria. Některá jeho vysvětlení, jež se týkají kulturních stránek království Izraelitů, jsou sporná, ale to nemá přímý dopad na naše téma. U židovského pozadí Proměnění Páně se pozdrím: 1) představa světla je obsažena v pojetí „Boží glorioly“ a setkat se s Hospodinem znamená vstoupit do světla této glorioly; 2) Adam byl stvořen jako zářivá bytost, ale svým hříchem o tuto gloriolu přišel; 3) ta se znovu objeví s Mesiášem, který bude zářit jako slunce, protože Mesiáš je světlo a světlo přináší; 4) spravedliví budou mít v budoucím světě zářivé tváře, protože světlo je charakteristický rys budoucího obnoveného světa; 5) když Mojžíš sestoupil z hory Sinaj (Ex 34,29 nn.), jeho tvář tak zářila, že Áron a celý národ z toho měli strach.⁹⁹

Je důležité oživit tyto starozákonné a mesiášské souvislosti Proměnění Páně; protože pak lze lépe pochopit historické kořeny „původního“ křesťanství. Ale přihlédneme-li blíže, povšimneme si, že starozákonné a mesiášské ideologie obsažené v mystériu hory Tábor, ač historicky souvisí s náboženskou zkušeností Izraele a do určité míry s náboženskou protohistorií Blízkého východu, není zcela cizí jiným náboženským prostředím. Že světlo je příkladným zjevením boha to je, jak jsme viděli, jedna z indických theologických představ. K zářícímu Adamovi lze přirovnat prvního světelného člověka íránských a indo-tibetských mýtů; stejně i zář těch, kdo dosáhli duchovní dokonalosti nebo se jim dostalo milosti hledět tváří v tvář bohu, je v Indii častým motivem.

Rozumějte mi dobře: nejde o dokonale rovnocenné a totožné náboženské obsahy či ideologická vyjádření - ale o podobnosti, souznačnosti a symetrie. Všechno nakonec závisí na theologické či metafyzické hodnotě, která je připisována mystické zkušenosti tohoto světla - a za okamžik se zmíním o tom, že v rámci jednoho a téhož náboženství, křesťanství, mohou být tyto hodnoty rozdílné a protichůdné. Je víceméně důležité konstatovat, že mezi božskými postavami, symboly a ideologiemi asijských náboženství a náboženstvím zjeveným v pravém slova smyslu, židovským monotheismem, a tudíž i křesťanstvím, existuje určitá shoda a symetrie. Toto zjištění vede k předpokladu, že kromě určité jednoty na úrovni samotné mystické zkušenosti existuje skutečná rovnocennost obrazů a symbolů používaných k vyjádření tohoto mystického zážitku. Rozdíly se ukazují až v pojmovém zachycení tohoto mystického prožitku, na této úrovni pak dochází k rozporům.

„Zářící mniši“

Vrátím se k této otázce na závěr. Pokračuji v rozboru křesťanských představ. Ponechám stranou obrazy a slovník mystického světla v původní křesťanské literatuře a patristické theologii. Jako u jiných náboženství nás zajímají především dvě oblasti: osobní zkušenost tohoto světla a objektivní jevy, to jest světlo nestranně vnímané jinými osobami. Jestliže je křtem člověk „osvícen“, jestliže Duch svatý je vizualizován jako zjevení ohně, jestliže apoštolové spatřili světlo Proměnění Páně na hoře Tábor, představuje tato viditelná podoba Kristovo božství - a dokonalý křesťanský mystický život by se měl logicky také vyznačovat světelnými jevy. Tento důsledek byl u egyptských duchovních otců samozřejmý. *Kniha o ráji* říká, že „mnich vyzařuje světlo milosti“.¹⁰⁰ Abba Joseph prohlašuje, že se člověk může stát mnichem pouze tehdy, když plane jako oheň. Když jednou jeden z bratří navštívil Abba Arsena v poušti, povšiml si oknem jeho cely, že se „podobá ohni“.¹⁰¹ Toto světlo vydával mnich hlavně při modlitbě. Když se Pisentius ponořil do modlitby, jeho cela zářila.¹⁰² Nad místem, kde se modlili poustevníci, viděli lidé úžasný světelný sloup. V asketické literatuře této doby se dokonalý člověk považoval za ohnivý sloup - tento obraz odhalí svůj skutečný význam, když připomenu, že zjevení Hospodina a Ježíše v podobě ohnivého sloupu je v gnostické a asketické literatuře velice časté. Když jednou Abba Joseph pozvedl ruce k nebi, jeho prsty vzplály jako deset ohnivých pochodní. Pak se obrátil k jednomu mnichovi a pravil: „Jestli chceš, vzplaneš jako oheň.“¹⁰³

V *Životě svatého Sabase* Cyril ze Skythopole vypráví, že Justinien (v roce 530) spatřil „na hlavě tohoto starce (Sabasovi bylo víc než devadesát let) blýskavě jasnou korunu božské milosti, která vrhala sluneční paprsky“.¹⁰⁴ Když Abba Sisoés umíral, sesedli se okolo něj církevní otcové, jeho tvář se rozzářila jako slunce a řekl jim: „Přichází abba Antonín.“ Za chvíli: „Přichází sbor

proroků.“ Jeho tvář se rozzářila ještě víc. Pak řekl: „Přichází sbor apoštolů,“ a zář jeho tváře se zdvojnásobila. Nakonec Sisoés „vypustil duši, a bylo to jako blesk“.¹⁰⁵

Bylo by zbytečné uvádět další příklady. Křesťanská sekta Messalienů mimochodem šla tak daleko ve velebení tohoto mystického světla, že poměřovala stupeň dokonalosti duše s tím, jak je schopna vnímat v představě světelné město Jeruzalém nebo nebeské roucho Pána. Pro Messalieny bylo konečným cílem extatické spojení duše s Kristovým světelným tělem. Někteří oficiální theologové před touto extází mystického světla varovali.

Palamas a tábořské světlo

Ve čtrnáctém století obvinil kalábrijský mnich Barlaam hesychasty z hory Athos z mesalianismu; opíral se o jejich vlastní tvrzení, a to, že se oddávají vizi nestvořeného světla. Tento kalábrijský mnich ale nepřímou poskytl obrovskou službu východní mystické theologii, protože dal příležitost velkému theologovi Řehoři Palamasovi, arcibiskupovi z Thessaloniky, aby se hesychastů z hory Athos na Konstantinopolském koncilu (roku 1341) zastal - a vypracoval mystickou theologii o tábořském světle.

Palamas snadno ukázal, že Písmo svaté oplývá zmínkami o Božím světle a gloriole Boží a že sám Bůh je v něm nazýván světlem. Nebo lépe, volně naložil s bohatou mystickou a asketickou literaturou - od otců z pouště po Syméona Nového Theologa -, aby ukázal, že zbožňování Ducha svatého a viditelné projevy milosti Boží se liší vnímáním nestvořeného světla neboli vyzařováním tohoto světla.

„Pro Palamase,“ napsal Vladimír Losskij, „je toto božské světlo darem mystické zkušenosti. Je to viditelný rys božství, energie, kterými se Bůh spojuje a zjevuje těm, kdo očistili své srdce.“¹⁰⁶ Toto božské a zbožné světlo je milost Boží. Proměnění Ježíše představuje samozřejmě hlavní mysterium Palamasovy theologie. Spor s Barlaamem se týkal zejména tohoto bodu: Je světlo Proměnění Páně stvořené nebo nestvořené? Většina církevních otců považovala toto světlo jako apoštolové za nestvořené a božské a Palamas se snažil tento bod rozvinout.¹⁰⁷ Podle něj je toto světlo svou povahou Bohu vlastní, existuje mimo prostor a čas a ve Starém zákoně se objevovalo při zjeveních Božích. Na hoře Tábor nenastala změna u Ježíše - ale proměna apoštolů: ti - z milosti Boží - získali schopnost spatřit Ježíše takového, jaký byl, oslepujícího ve svém božském světle. Tato schopnost, kterou měl Adam před pádem, bude u člověka obnovena v eschatologické budoucnosti. To znamená, že vnímání Boha v jeho nestvořeném světle je spojeno s dokonalostí počátku a konce, s rájem před historií a s *eschatonem*, kterým skončí historie. Ale ti, kdo jsou hodni království Božího, se mohou už teď těšit z tohoto nestvořeného světla jako apoštolové na hoře Tábor.

Na straně druhé Palamas rozvedl tradici egyptských mnichů a tvrdil, že vizi tohoto nestvořeného světla doprovází objektivní zář svatého. „Ten, kdo se podílí na této božské energii [...], se sám jaksi stává světlem; je s tímto světlem spojen a vidí jím za plného vědomí všechno, co je skryto těm, kdo neobdrželi tuto milost.“¹⁰⁸

Palamas se opíral hlavně o mystickou zkušenost Syméona Nového Theologa. V *Syméonově životě*, který sepsal Nicétas Stéthatos, je o této zkušenosti několik neobyčejně přesných údajů. „Když se jedné noci modlil a jeho očištěná inteligence byla spojena s první inteligencí, spatřil nad sebou světlo, vrhající na něj z nebeských výšin záblesky, čisté a nesmírné světlo vše ozařující a vytvářející nádhernou podobnou dennímu světlu. Když byl ozařen tímto světlem, zdálo se mu, že celý dům s jeho celou, v níž byl, zmizel, propadl se do nicoty. Měl pocit, že je unášen vzduchem a že úplně zapomněl na své tělo.“ [...] Při jiné příležitosti „se zhůry rozlilo jitřní světlo [...]; pozvolna rostlo, stále víc prozařovalo vzduch, celým tělem cítil, že se všechny pozemské věci vytrácejí. Protože světlo zářilo stále víc a podobalo se slunci za poledního žáru, povšiml si, že je uprostřed tohoto světla a že se všechno naplňuje radostí a slzami odevzdanosti, která téměř zaplavovala celé jeho tělo. Viděl toto světlo, jak se neuvěřitelně spojuje s jeho tělem a pozvolna proniká do všech údů [...]. Nakonec spatřil, jak pozvolna zaplavuje celé tělo,

srdce i vnitřnosti a sám se stává ohněm i světlem; a jako se to stalo s domem, tak i teď ztratil pocit tvaru, polohy, váhy a podobu svého těla.“¹⁰⁹

Toto pojetí se u ortodoxní církve udrželo až do dnešní doby. Uvedu slavný příklad tělesného záření svatého Séraphima ze Sarov z počátku 19. století. Žák, který později sepsal *Zjevení* tohoto svatého muže, vypráví, že se na něj nemohl ani podívat, jak zářil. Volal na něj: „Nevidím vás, otče. Vaše oči vrhají blesky, vaše tvář oslňuje víc než slunce. Špatně vás vidím.“ Séraphim se nato začal modlit, aby na něj mohl pohlédnout. „Spatřil jsem ho a byl jsem dojat zbožnou hrůzou. Představte si uprostřed oslepujících slunečních paprsků tvář člověka, který k vám hovoří. Vidíte pohyb jeho rtů, proměňující se výraz očí, slyšíte jeho hlas, cítíte jeho ruce, které vás drží za ramena, ale nevidíte ruce ani jeho tělo - nic než oslňující světlo, které se šíří několik sáhů okolo a ozařuje svou září louku pokrytou sněhem a bílé vločky, které nepřestávají padat...“¹¹⁰ Bylo by vzrušující srovnat tuto zkušenost Séraphimova žáka s Ardžunovým vyprávěním v XI. zpěvu *Bhagavadgíty* při zjevení Kršny.

Připomínám, že Šrí Rámakršna, současník svatého Séraphima ze Sarov, také někdy zářil či byl obklopen plameny. „Jeho tělo se zdálo větší a lehčí než ve snu. Když zářil, jeho hnědé zabarvení těla se proměnilo v čistou barvu... Okrová barva jeho šatu splývala se září jeho těla. Člověk měl dojem, že ho obklopují plameny.“¹¹¹

Mystika světla

Fenomenologické zkoumání mystického světla by mělo přihlédnout jak ke světlu, které oslepilo svatého Pavla na cestě z Damašku, tak k nejrozmanitějším zkušenostem se světlem svatého Jana z Kříže, slavnému a tajuplnému listu Pascalovu se slovem OHĚŇ, o extázi Jakoba Böhmeho vyvolanou rozjímáním o slunci na talíři a následovanou intelektuálním osvícením tak dokonalým, že snad pochopil všechna mystéria; a k mnoha méně známým případům jako například ctihodné Serafíny di Dio, karmelitánky z Capri (zemřela roku 1699), jejíž tvář po přijímání a při modlitbě zářila jako plamen a jejíž oči jiskřily jako oheň;¹¹² nebo zážitky nešťastného otce Surina z Loudunu, který tolik let trpěl ďábly, aby až na konci svého života poznal několik oblažujících hodin: když se jednou procházel po zahradě, bylo sluneční světlo tak intenzivní, tak oslňující, ale mírné, že mu připadalo, jako by se procházel v ráji.¹¹³ Stejně důležité jsou světelné vize u muslimských mystiků při různých fázích *dhikru*: buď asketa vnitřním zrakem ve stadiu *dhikru* srdce postupně vnímá sedm „barevných světél“,¹¹⁴ nebo seslané světlo, k němuž se při *dhikru* přistupuje zevnitř a jež je božským světlem, které už nevyhasíná.¹¹⁵ Oba *dhikry* může doprovázet viditelná záře.

Spontánní zážitky světla

Musím však přerušit příklady náboženských zážitků obsahující toto světlo. Rád bych také uvedl několik zajímavých případů osob nábožensky nezaujatých nebo těch, kdo o mystickém životě a theologii téměř nic nevědí. To znamená, že se vracím k duchovnímu zážitku amerického obchodníka na začátku. Neobyčejně poučný je případ dr. R. M. Buckeho (1837-1902), jednoho z nejslavnějších kanadských psychiatrů své doby. Přednášel v Ontariu na Western University o nervových a duševních chorobách a v roce 1890 byl předsedou American Medico-Psychological Association. Ve třiceti pěti letech měl zvláštní zážitek, o němž se zmíním a který naprosto změnil jeho pojetí života. Před smrtí vydal knihu *Cosmic Consciousness*, ve které William Jones viděl „významný přínos pro psychologii“. Bucke se domníval, že některé osoby mohou dosáhnout vyšší úrovně vědomí, kterou nazval „kosmické vědomí“ a o jehož skutečnosti se sám přesvědčil na vlastní kůži. Jeho kniha přináší mnoho podobných zkušeností počínaje Buddhou a svatým Pavlem až k jeho současníkům. Jeho rozbor a výklady jsou sice průměrné, ale kniha je cenná svými doklady: uvádí mnoho neznámých zážitků, shromážděných zejména mezi jeho současníky.

Ve třetí osobě vypráví o tom, co se mu přihodilo jednoho jarního večera: strávil jej s přáteli četbou básníků - Wordswortha, Shelleyho, Keatse a zejména Whitmana. Odešel asi kolem půlnoci a dlouho se projížděl v dvoukolovém kočáře (bylo to v Anglii): „Byl ve stavu klidné, téměř pasivní

radosti. Náhle se bez jakékoli výstrahy ocitl v barevné záplavě plamenů. Na chvíli pomyslel na oheň, na náhlý požár ve městě, ale brzy si uvědomil, že světlo bylo v něm samotném. Okamžitě ho zaplavil pocit vytržení, pocit nesmírné radosti doprovázené nepopsatelným intelektuálním osvícením. V jeho mozku probleskla zář *brahma*, která osvětila celý jeho život; do jeho srdce dopadla kapka blaženosti *brahma*, která zanechala jednu provždy pachut' nebes [...]. Viděl, poznal, že kosmos není mrtvá hmota, ale živoucí přítomnost; že lidská duše je nesmrtelná [...]; že základní princip tohoto světa je to, co nazýváme láska, a že štěstí každého je v něm nakonec absolutně zajištěno. Jak nám řekl, dozvěděl se v několika vteřinách osvícení víc, než se naučil za měsíce a roky dřívějšího studia. Dozvěděl se mnoho věcí, které by ho žádné studium nenaučilo.“¹¹⁶

Dodává, že po zbytek svého života už neměl podobný zážitek. Zde jsou jeho závěry: uvědomění kosmického vědomí se projevuje buď pocitem, že se člověk noří do plamene či narůžovělého mraku, nebo spíše pocitem, že mysl (*mind*) sama je naplněna radostí, důvěrou, vítězstvím, „spásou“. Tuto zkušenost současně, či ihned poté, doprovází nepopsatelné intelektuální osvícení. Okamžitost tohoto osvícení lze přirovnat jenom k oslepujícímu záblesku uprostřed temné noci, zaplavujícímu světlem ztemnělou krajinu.¹¹⁷

O této zkušenosti lze říci mnoho, ale jen několik poznámek: 1) toto vnitřní světlo vnímal dr. Bucke nejprve jako vnější; 2) když pochopil jeho osobní charakter, poznal nevyslovitelnou blaženost a intelektuální osvícení, které přirovnává k blesku zaplavujícímu jeho mozek; 3) toto osvícení definitivně změnilo jeho život, nastalo nové duchovní zrození. Typologicky lze tento zážitek osvícení přirovnat k prožitku eskymáckého šamana, a až do určité míry k samovolnému zjevení *átmana*. Bucke, přítel a obdivovatel Whitmana, hovoří o „kosmickém vědomí“ a „záři *brahma*“, což jsou retrospektivní představy poplatné jeho vlastnímu názoru na svět. Transpersonální a současně blahovlnná povaha jeho zkušenosti připomíná spíše buddhismus. Jungovský psycholog či katolický theolog by řekli, že jde o uvědomění si svého Já. Z mého pohledu je ale podstatné, že Bucke touto zkušeností vnitřního světla dosáhl duchovního světa, o jehož existenci neměl ani tušení, a že přístup k tomuto transcendentálnímu světu byl pro něj začátkem nového života, *incipit vita nova*.

Zajímavý je rovněž případ ženy, u níž Bucke uvádí pouze iniciály A. J. S. Jako dítě si při pádu poranila páteř. Měla talent ke zpěvu, tvrdě pracovala, aby se stala umělkyní. Ale její křehké zdraví bylo velkou překážkou. Po sňatku trpěla nervovou depresí a její zdraví se začalo navzdory veškeré péči nebezpečně zhoršovat. Bolesti páteře byly tak nesnesitelné, že nemohla spát a musela být převezena do sanatoria. Když nenastalo zlepšení, čekala na vhodný okamžik k sebevraždě. Po nepodařeném pokusu jednou pocítila v posteli obrovský klid. „Usnula jsem a probudila jsem se až za několik hodin v záplavě světla. Byla jsem vyplašená. Potom se mi zdálo, že neustále slyším slova: Klid, buď klidná! Nemohu říci, zda to byl hlas, ale slyšela jsem ta slova jasně a zřetelně [...]. V tomto stavu jsem byla nějakou dobu, zdála se mi dlouhá. Pak jsem se postupně propadala do tmy.“

Po této noci se její zdraví náhle zlepšilo. Zesílila fyzicky i duševně. Změnil se i její způsob života: do té doby měla ráda ruch společenského života, teď dávala přednost klidnému životu s několika přáteli. Objevila v sobě schopnost léčit druhé, když se jich dotkla či se jim pouze podívala do očí. Přinášela spánek těm, kdo trpěli nespavostí. Toto světlo spatřila ve věku dvaceti čtyř let a během svého života je viděla ještě dvakrát. Jednou byl u ní manžel: zeptala se, zda ho také vidí, ale nic neviděl. Ve svém autobiografickém vyprávění, které poslala Buckemu, uznává, že je nemožné vyjádřit slovy, „co jí bylo zjeveno při tomto zážitku a bezprostředně po tomto světle [...]. Je to, jako kdyby se člověk díval vnitřně a snad slovo *harmonie* vyjadřuje část toho, co člověk vidí. [...]“ A dodává: „Duševní zkušenost, která následovala po tomto světle, je vždy stejná; je to intenzivní přání odhalit člověka sám v sobě a pomoci těm, kdo se snaží najít něco, co zasluhuje být prožíváno v tom, co nazývají ‚tento život‘.“¹¹⁸

Co je pozoruhodné na této zkušenosti, není jenom její nenáboženská povaha, ale zejména její moderní rys, dalo by se říci „lidský“. Toto světlo nebudilo hrůzu a hlas, velice lidský, ve

skutečnosti nepřinesl transcendentální poselství, ale zcela prostě doporučil klid. Rychlé, skoro zázračné uzdravení znamenalo také počátek nového života, ale toto druhé zrození omezilo své plody na úroveň lidské činnosti: tato mladá žena získala schopnost léčit, zejména lidi trpící nespavostí, a duchovní poselství jejího osvětlení spočívalo v přání pomoci lidem najít nějaký smysl svého života.

Světlo a čas

Ted' se zmíním o jedné současné zkušenosti. W. L. Wilmhurst, autor knihy *Contemplations* ji zažil ve vesnickém kostele při *Te Deum*. Povšiml si, že „ze spár dláždění chrámové lodi z jeho strany vychází namodralý kouř. Když jsem se podíval pozorněji, viděl jsem, že to není dým, ale něco jemnějšího, nepostižitelnějšího - nějaká jemná mlha světelné povahy (*selfluminous*), fialové barvy, zcela odlišné od fyzické páry [...]. Myslel jsem si, že jde o optický klam nebo chvilkovou iluzi, a proto jsem zaměřil svůj zrak o kousek dál, ale i tam byla stejně jemná mlha [...]. Povšiml jsem si překvapující věci. Mlha se rozprostírala podél zdi až ke střeše budovy, ale i za ní. Mohl jsem vidět krajinu skrz zdi. [...] Současně jsem spatřil všechny body svého těla a nejen svými očima [...]. Navzdory této tak intenzivně vnímané schopnosti jsem neztratil spojení s fyzickým okolím ani své smyslové schopnosti [...]. Cítil jsem nepopsatelné štěstí a pohodu. Ve stejný okamžik se modrá a zářivá mlha, která mě i okolí obklopovala, proměnila ve zlatou gloriolu, v nepopsatelné světlo. [...] Toto nazlátlé světlo, jehož fialový opar se teď zdál jako závoj či vnější lem, se proměnilo v obrovskou zářivou kouli [...]. Nejúžasnější ale bylo, že paprsky a světelné vlny, celý prostor této fotosféry i velká hlavní koule byly plné živých bytostí [...]. Celý prostor vyplňoval jeden souvislý organismus, jediný organismus, a přesto složený z nekonečného počtu jedinců [...]. Viděl jsem, že v kostele, kde jsem byl, bylo těchto bytostí na miliardy; viděl jsem, že mnou i ostatními procházejí bez potíží [...]. Nebeský zástup procházel tímto lidským shromážděním, jako se vítr prohání mezi stromy.“¹¹⁹

Přerušuji úryvky tohoto podivuhodného vyprávění; následující stavy jsou zajímavé spíše z pohledu fenomenologie této mystické zkušenosti obecně. Zvláštností tohoto zážitku je, že nebyl náhlý, ale rozvíjel se v čase. Nešlo o spontánní osvětlení, ale o přechod z namodralé mlhy podobné kouři k fialové páře až nakonec ke zlatému a oslňujícímu světlu. Vize stále měnila povahu: na začátku vyplňovalo prostor fialové světlo rozlévající se do všech stran. Autor viděl do všech směrů, viděl skrze zdi, nad kostel, za vesnici. Po této zkušenosti pocítil nevýslovné štěstí a pohodu a v tomto stavu duchovního klidu světlo zezlátlo a spatřil středovou kouli a pak miliardy duchovních bytostí.

Po této vizi následovala další, kde všechno, co náleželo času a prostoru, zmizelo z jeho vědomí a zbyly jenom „věci nevyslovitelné a věčné“. Vědomí, jak píše, „překročilo svou poslední hranici a přešlo do beztvaré (*formless*) a nestvořené oblasti“. Potom si už neuvědomoval okolní fyzický svět, ale tento únos netrval dlouho. Když opět nabyl vědomí, *Te Deum* ještě neskončilo. Lze si povšimnout rychlého přechodu od jedné vize k druhé, od pocitu fyzického světla k vnímání čistého, transcendentálního světa mimo čas a prostor. Jako překotné mystické zasvěcení, které rychle prochází svými etapami.

Podobnou zkušenost, třebaže stručněji, vypráví Warner Allen v knize *The Timeless Moment* (1946); odehrála se mezi dvěma tóny Beethovenovy Sedmé symfonie bez přerušení poslechu hudby. Zde je popis Warnera Allena: „Zavřel jsem oči a spatřil stříbrné světlo mající podobu kruhu se zářivějším středem. Z kruhu se stal světelný tunel vycházející ze vzdáleného slunce a ústícího do srdce Já (*the heart of the Self*). Rychle a jemně jsem byl tímto tunelem unášen, a jak jsem postupoval kupředu, přecházelo stříbrné světlo ve zlaté. Měl jsem pocit, že získávám sílu z neomezeného moře energie, a pocítoval jsem rostoucí klid. Světlo ještě nabylo na intenzitě, ale nebylo oslepující nebo znepokojující. Dospěl jsem k bodu, kdy čas a pohyb přestaly existovat [...]. Byl jsem ponořen ve světlo vesmíru, v zářivé realitě jako oheň poznání, ale nepřestal jsem být jedním a sám sebou; byl jsem pohlcen jako kapka rtuti ve všem, a přesto oddělen jako zrníčko písku v poušti. Klid, který přesahuje chápání, a chvějící se tvořivá energie jsou ve středu [...], tam, kde jsou všechny protiklady usmířené.“¹²⁰

Význam této zkušenosti je především metafyzický: ukazuje paradoxní stav způsobu bytí v čase a současně mimo čas, jakousi *coincidentia oppositorum*; autor si uvědomuje sám sebe a současně je ponořen do všeho, raduje se z osobního i transcendentálního vědomí a má současně zjevení ontologického středu, *Urgrundu*, kde se protiklady smiřují. Úvod k tomuto zjevení - světelný tunel, který spojuje Já se vzdáleným sluncem - by zasluhoval samostatné pojednání. Musím však přejít k dalšímu neobyčejně poučnému textu, protože jeho autor je svědomitý pozorovatel a současně zkušený člověk. C. H. M. Whiteman, profesor matematiky na universitě v Kapském Městě, se důvěrně seznámil s metafyzikou a mystickou theologií Východu i Západu a současně osobně prožil nejružnější parapsychické stavy.¹²¹

Ve dvaceti osmi letech měl tuto zkušenost. Během noci, ale nikoli ve snu, cítil, že „se odděluje“ od těla a velmi rychle se vysoko vznáší. „Náhle, bez jakékoli změny, se mi otevřely oči. Nahoře, přede mnou, a přesto ve mně, okolo mě i já sám, všude byla gloriola archetypálního světla. Nic nemohlo být skutečnějším světlem, protože z tohoto světla ostatní vznikala. Není to obyčejné, hmotné světlo, ale tvořivé světlo samotného života proudícího láskou a pochopením a vytvářejícího ostatní životy ze své základní látky [...]. (Ponechávám stranou rozbor, který se přímo netýká našeho tématu.) Daleko, dole, stejně jako lze pozorovat věci až do okamžiku, než se člověk odvrátí, se něco podobalo povrchu země. Trvalo to jenom chvíličku, ukázkový pohled k upřesnění obrovské výšky, do které se vznesla duše, a blízkost slunce.

Jak popsat tento zdroj? Jak popsat jeho směr? Třebaže směřoval nahoru a dopředu, nešlo o geometrický směr a spojení s čímkoli, ale o absolutní směr vlastní archetypální podstaty. Byl to zdroj života a pravdy, byl to zdroj všech myšlenek o životě a pravdě - a přesto projeven v tomto prostoru.

Náhle a bez jakékoli změny směru jsem světlo spatřil v jediném bodě. V něm byla představa *dvanáctky*; ne dvanáctky, s níž lze počítat či se objevuje dělitelná základními veličinami, ale nicméně představa dvanáctky, která vstupuje do všech našich představ o dvanáctce; nepochopitelná, kromě Boha. Když jsem procházel tímto světlem [...], dospěl jsem k archetypální představě otce. Zásahem Já však začalo pochopení a poslušnost blednout a temnota ducha nepozorovatelně zaujala své místo. Na okamžik se mi zdálo, že na nějaké nižší úrovni vidím znázornění pojmu sedm: ale bylo to objektivní, nebo si ji vynutila představivost? Nemohu to rozlišit. Potom se do těla opět vrátilo vědomí.“¹²²

Chtěl jsem zakončit tímto zážitkem, v němž se objevuje číslo dvanáct - s nímž jsme se už setkali ve snu amerického obchodníka. Přesnost a bohatost tohoto vyprávění jsou pozoruhodné: je vidět, že autor je matematik a že četl filosofická a theologická pojednání. Z toho, co říká o vnímání světla, o směru zdroje světla, o *zdroji myšlenek* života a pravdy, lze usoudit, že nepřesnost a mlhavost, s nimiž jsou popisovány některé podobné zážitky, vyplývají především z nedostatku filosofického vzdělání jejich autorů. Co předkládají jako „nepopsatelné nebo nepochopitelné“ se neprojevuje na obsahu prožitku, ale na filosofické průpravě vypravěče. Na rozdíl od jiných moderních příkladů, které jsem uvedl, je to zážitek člověka věřícího a filosofa. Jde o extázi člověka, který byl už dobře poučen zkušenostmi o „vyjití z těla“ - a který byl duchovně připravený svou náboženskou vírou a filosofií. Proto - podle toho, co tento autor uvádí - neznamenal toto setkání s božským světlem zlom v jeho životě jako například u Buckeho; pouze prohloubilo jeho víru a filosoficky ho osvětilo.

Závěrečné poznámky

Zkoumal jsem různé víry a prožitky světla, které se objevují téměř všude na světě a jsou nedílnou součástí rozmanitých náboženství, ale i nenáboženských názorů na svět.¹²³ Pokusím se teď ukázat, v čem se tyto zkušenosti podobají a v čem se liší. Především je důležité rozlišit osobně vnímané světlo a světelné jevy, které objektivně pozorovaly jiné osoby. V indické, íránské a křesťanské tradici jsou obě skupiny nedílně spojené; odůvodnění, která lze k této vzájemnosti uvést, jsou naprosto podobná: božstvo (či v Indii bytí), které je tímto světlem či

toto světlo vyzařuje, mudrci (Indie) nebo ti, kdo dosáhli *unio mystica*, toto světlo vyzařují (*Bhagavadgíta*, *bhakti*, šamanismus).

Rozmanitost tohoto osobního prožitku světla je neobyčejně rozsáhlá. Přesto lze rozeznat některé nejčastější typy:

1. Existuje tak pronikavé světlo, že okolní svět se rozplývá - a ten, jemuž se zjevuje, je oslepen. To je například zkušenost svatého Pavla na cestě z Damašku stejně jako u mnoha svatých - nebo až do určitého bodu u Ardžuny v *Bhagavadgítě*.
2. Existuje světlo, které proměňuje tento svět, ale nepotlačuje ho: zkušenost velice intenzivního nadpřirozeného světla, které prozařuje až k hlubinám hmoty, ale ve kterém tvary zůstávají. Je to druh rajskeho světla, které ukazuje tento svět takový, jaký byl ve své prvotní dokonalosti - či v židovsko-křesťanské tradici takový, jaký byl před pádem Adama. Do této kategorie patří většina světelných zážitků křesťanských i ostatních mystiků.
3. Dostí podobné tomuto typu zkušenosti je osvětlení (*quamanek*) eskymáckého šamana, které mu umožňuje vidět do velké vzdálenosti, ale i vnímat duchovní bytosti; nebo je to pohled, dalo by se říci mimosítnicový, který dovoluje vidět nejenom velmi daleko do všech směrů současně, ale i vnímat přítomnost duchovních bytostí; nebo sejmutí závoj z konečného uspořádání hmoty obsahující závratné pochopení věcí. Zde musím ještě připojit rozdíly mezi různými vesmíry, které lze při této zkušenosti mysticky vnímat: vesmír, jehož struktura je, jak se zdá, skoro stejná jako uspořádání přirozeného světa na rozdíl od toho, který lze teď doopravdy chápat - a vesmír, který zjevuje uspořádání, jež je rozumu v bdělém stavu nedostupné.
4. Je také nutné rozlišit mezi náhlou zkušeností a nejrůznějšími typy postupně vnímaného světla, jehož rostoucí intenzitu doprovází pocit hlubokého klidu, jistoty, týkající se nesmrtnosti duše nebo nadpřirozeného pochopení.
5. Konečně lze rozeznat světlo, které se zjevuje přítomností osobního božstva, a světlo, které odkrývá neosobní posvátno: tohoto světa, života, člověka, reality - posvátno, které lze v tomto kosmu odhalit, když se o něm rozjímá jako o božském díle.

Rád bych upozornil, že se toto světlo, ať je jeho povaha či intenzita jakákoli, vždycky rozvíjí v náboženskou zkušenost. Mezi všemi typy zkušeností tohoto světla, které jsem uvedl, existuje společný jmenovatel: umožňují člověku překročit jeho všední svět či jeho historický stav a přenést ho do kvalitativně odlišného, naprosto jiného, transcendentálního a posvátného světa. Uspořádání tohoto posvátného a transcendentálního vesmíru se mění od kultury ke kultuře, od náboženství k náboženství - a snad jsem dostatečně podtrhl tento bod, abych rozptýlil jakékoli nejasnosti. Přesto ale existuje společný prvek: svět, který se zjevuje při setkání s tímto světlem, je v protikladu s obyčejným, všedním životem (či ho proměňuje) tím, že má duchovní podstatu, to znamená, že je dosažitelný jedině těm, pro něž existuje Duch. Pověšim si několik případů, kdy zážitek tohoto světla zcela změnil ontologické postavení člověka a otevřel ho duchovnímu světu. Je samozřejmé, že lidstvo mělo v historii mnoho způsobů, jak tento duchovní svět chápat a hodnotit; nemůže tomu být jinak, protože každé pojmové chápání nepopíratelně souvisí s jazykem, a tudíž s kulturou a historií. Lze dokonce říci, že význam tohoto nadpřirozeného světla je přímo dán duši toho, kdo je prožívá - a přesto - tento význam plně dospívá do vědomí jenom tehdy, když se spojuje s už existujícím světovým názorem. Paradoxní je, že význam tohoto světla je celkem vzato osobním zjevením - a že na druhé straně každý odkrývá to, co byl duchovně a kulturně připraven objevit. Zbývá ale to, co se mi zdá podstatné: ať je pozdější ideologické začlenění jakékoli, vytváří toto setkání v životě člověka zlom, který mu odkrývá - či mu odhaluje jasněji než dříve - duchovní svět, posvátno, svobodu, zkrátka život jako Božské dílo či svět posvěcený přítomností Boží.

- ¹ Tuto autobiografickou knížku vydal R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, Philadelphia 1901, str. 261-262. Další zkušenosti tohoto světla ve snech a jejich psychologické vysvětlení v knize C. G. Junga, *Psychology and Alchemy*, New York-London 1953, str. 86, 89, 165, 177. Č
- ² Povšimněte si četnosti čísla „tři“. Č
- ³ Srv. M. Eliade, *Posvátné a profánní*, Praha 1994, str. 140. Č
- ⁴ C. W. Ksenofontov, *Legendy i raskazi o šamanech u Jakotov, Burjat i Tunguzov*, Moskva 1930, str. 76. Č
- ⁵ Rasmussen, ukázka z knihy M. Eliadeho, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (= *Le Chamanisme*), Paris 1951, str. 69. Č
- ⁶ Tamt., str. 71. Č
- ⁷ Srv. A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney 1946, str. 52. Č
- ⁸ Tamt., str. 96. Č
- ⁹ Viz *Le Chamanisme*, str. 135. Č
- ¹⁰ Tamt., str. 135. Č
- ¹¹ Tamt. Č
- ¹² Šankara vysvětluje „toto stoupání v těle“ (*šarírán samutthája*) jako „vzdání se totožnosti Já s tělem“. Č
- ¹³ Srv. M. Eliade, *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (= *Images et Symboles*), Paris 1952, str. 97, 106. Č
- ¹⁴ S. Radhakrišnan, *The Principal Upanishads*, New York 1951, str. 721, kde také uvádí *Lankavatárasútru*, podle které jógin při cvičení vidí podobu „slunce nebo luny, nebo něco, co se podobá lotosu či jiný svět (podsvětí), i nejrůznější podoby, jako je nebeský oheň a věci podobné. Když všechny tyto podoby odloží stranou a když je ve stavu bez obrazů [...], potom přicházejí buddhové ze všech zemí a jejich spalující dlaně se dotýkají jóginovy hlavy.“ Č
- ¹⁵ A. J. Wayman, *Notes on the Sanskrit term jnāna*, in: *Journal of the American Oriental Society*, 75, 1955, str. 261. Č
- ¹⁶ M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (= *Le Yoga*), Paris 1954, str. 198. Č
- ¹⁷ G. Tucci, *Some Glosses upon Guhyasamāja*, in: *Mémoires bouddhiques et chinoises*, sv. III, 1935, str. 348. Č
- ¹⁸ 18i» Tamt., str. 348. Č
- ¹⁹ *Bhagavadgíta*, Praha 1976, přel. J. Filipický a J. Vacek. - Pozn. překl. Č
- ²⁰ *Harivamša*, 169 (2,186-188); srv. *Mahábhárata*, XII,333,10; XIII, 10; XIII,14,382-383; viz též W. E. Clark, *Sakadvípa and Svétadvípa*, in: *Journal of American Oriental Society*, 39, 1919, str. 226. Č
- ²¹ *Mahábhárata*, XI,336; W. C. Clark, cit. d., str. 233. Č
- ²² O této otázce viz *Le Chamanisme*, str. 367 nebo *Le Yoga*, str. 397. Č
- ²³ S. Beal, *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, London 1871, str. 87. Č
- ²⁴ Tamt., str. 88. Č
- ²⁵ Tamt., str. 97. Č
- ²⁶ Srv. *Divjávadan*, III, 46-47,75; *Dhammapadam*, XXVI,51. Č
- ²⁷ Srv. B. Rowland Jr., *The Iconography of the Flame Halo*, in: *The Bulletin of the Fogg Museum of Art*, XI, 1949, str. 10-16; viz jiná socha gandhárské školy v katalogu výstavy *L'Arte del Gandhara in Pakistan*, Roma 1958. Č
- ²⁸ V ikonografii iránsko-hellénistického synkretismu byly plameny vyzařující z ramen charakteristickým znakem některých bohů a kušanských vládců. Srv. Ugo Monneret de Villard, *La monete dei Kushana e l'Impero romano*, in: *Orientalia*, XVII, 1948, str. 217; A. C. Soper *Aspects of Light Symbolism in Gandhara Sculpture*, in: *Artibus Asiae*, XII, 1949, str. 269. Je pravděpodobné, že tento symbolismus aplikovali gandhárští umělci na Buddhu, aby plasticky vyjádřili jeho záření. Ale „ohnivá zář“ těch, kdo překročili lidský stav, je všeindická. Č
- ²⁹ *Lalitavistara*, I; srv. A. K. Coomaraswamy, *Líla* (= *Líla*), in: *Journal of American Oriental Society*, 1941, str. 100. Č
- ³⁰ *Líla*, str. 100; český překlad úryvků z *Bhagavadgíty* J. Filipický a J. Vacek. Č
- ³¹ Srv. E. J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, II. vyd., London 1888, str. 136 a 138. Č
- ³² Srv. E. J. Eitel, cit. d., str. 188. Už Ašvaghóša přirovnával Buddhovo zrození k triumfálnímu východu slunce, které ozařuje celý tento svět (*Buddhačarita*, I,28 nn.). O slunečním symbolismu Buddhovy legendy viz B. Rowland Jr, *Buddha and the Sun God*, str. 69-84. Č
- ³³ Srv. T. Richards, *The New Testament of Higher Buddhism*, Edinburg 1910, str. 55, 140 atd.; H.

de Lubac, Amida, Paris 1955. Č

³⁴ Tuto otázku siřeji studoval A. C. Soper v knize *Aspect of Light Symbolism in Gandhara Sculpture*, in: *Artibus Asiae*, XII, 1949, str. 252-283, 314-330, XII, 1950, str. 63-85, 259. Tento autor navrhuje mithriacký vliv. Č

³⁵ U. M. de Villard, *Le leggende Orientali sui Magi Evangelici*, in: *Studie e Testi*, 163, Citta del Vaticano 1952, str. 59-60. Č

³⁶ *Lila*, str. 100. Č

³⁷ A. K. Coomaraswamy uvádí *Skutky apoštolů* (2,3-4), kde se apoštolům zjevuje Duch svatý v podobě ohnivého jazyka, a ukazuje, že nejde pouze o indickou představu. *Lila*, str. 101. Č

³⁸ Srv. W. Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (= *Tibetan Yoga*), Oxford 1935, str. 166, 223 n. Č

³⁹ Tamt., str. 235. Č

⁴⁰ Tamt., kap. IV. Č

⁴¹ Tamt., str. 235 nebo srv. W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, Oxford 1924, str. 102; česky *Tibetská kniha mrtvých. Bardo thödel, vysvobození v bardu skrze naslouchání*, Praha 1991 - Pozn. vyd. Č

⁴² Tamt., str. 104. Č

⁴³ Tamt., str. 105. Č

⁴⁴ Tamt., str. 110-130; srv. *Tibetan Yoga*, str. 237. Č

⁴⁵ O ideologii, technikách a historii této *maithuny* viz *Le Yoga*, str. 265, 395. Č

⁴⁶ G. Tucci, *Some Glosses upon Guhyasamájatantra*, str. 349. Č

⁴⁷ Tamt., str. 349. Č

⁴⁸ G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, II, dodatek I, Roma 1949, str. 709 n.; M. Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*, Köln 1956, str. 14. Č

⁴⁹ M. Hermanns, *Schöpfung- und Abstammungsmythen der Tibeter*, in: *Antropos*, 41-42, 1946-1949, str. 279 n. Též *Mythen und Mysterien*, str. 16. Č

⁵⁰ M. Hermanns, *Mythen und Mysterien*, str. 16. Podobné představy lze najít i u Mongolů; bohové osvědčovali vzájemnou náklonnost přátelským objetím, smíchem nebo podáním ruky. Srv. A. Schiefer, *Mélanges asiatiques*, I, str. 396. Původ této představy je asi tibetský; srv. M. Hermanns, cit. d., str. 29. O „světelném Adamovi“ v *Apokryfech Janových* a jiných gnostických textech viz J. Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d’Égypte*, I, str. 225, 88 (*Codex de Bruce*), 190 (Informace bez titulu, zvláště věnované *Pistis Sophia*), 217 (*Sagesse de Jésus*); E. S. Drower *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford, 1960, str. 72, 75. Č

⁵¹ *Le Yoga*, str. 282, 312. Č

⁵² *Mythen und Mysterien*, str. 42. Č

⁵³ Srv. Chung-Yuan Chang, *An Introduction to Taoist Yoga*, in: *Review of Religion*, 1956, str. 131-148. Č

⁵⁴ Zlomek přeložený do fr. H. Masperem, *Les Procédés de Nourrir le Princip vital dans la religion taoiste*, in: *Journal Asiatique*, 1937, str. 374. Č

⁵⁵ Tamt., str. 374. Č

⁵⁶ Tamt., str. 375. Č

⁵⁷ Tamt., str. 376. Č

⁵⁸ Používám anglický překlad R. Wielhelma - C. G. Junga, *The Secret of the Golden Flower*, New York 1931. Č

⁵⁹ Tamt., str. 23. Č

⁶⁰ Tamt., str. 40, 43. Č

⁶¹ Tamt., str. 40. Č

⁶² Tamt., str. 24. Č

⁶³ Viz *Le Yoga*, str. 315. Č

⁶⁴ Viz M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris 1956, str. 129. Č

⁶⁵ *The Secret of the Golden Flower*, str. 24. Č

⁶⁶ Tamt., str. 26. Č

⁶⁷ Tamt., str. 34. Č

⁶⁸ Tamt., str. 68; ale existuje nebezpečí nepravé zkušenosti tohoto světla, kdy, jak vysvětluje komentář, si člověk myslí, že „medituje“, ale ve skutečnosti se oddává „fantaziím“; srv. tamt., str. 53. Č

⁶⁹ Tamt., str. 10 a uvádí P. Y. Saeiho, *The Nestorian Monument in China*, London 1928². Tento

autor se domnívá, že „náboženství elixíru obdařeného životem (čín tan čao)“ má nestoriánský původ. Č

⁷⁰ G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, II, str. 730. Podle M. Hermannse by mýty bönismu s dualistickou stavbou měly íránský původ; srv. *Mythen und Mysterien*, str. 338. Č

⁷¹ Několik příkladů „dualismu“ u „přírodních“ národů je v článku P. J. Henningera, *L'Adversaire du Dieu bon chez les primitifs*, in: *Satan, Études Carmélitaines*, XXVII, Paris 1948, str. 107-119. Srv. též H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955, str. 229 a U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma 1958, str. 57. Č

⁷² Srv. zejména *Terre céleste et Corps de Réurrection d'après quelques traditions iranniées*, in: *Eranos-Jahrbuch*, 1953, XXIII, str. 151-250. Č

⁷³ Denkart, V,2,2; VII,2,56-58. Č

⁷⁴ Toto srovnání už bylo provedeno Schraederem; srv. R. Reitzenstein a H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, str. 230, pozn. 1; srv. též H. Corbin, *Terre céleste*, str. 110. Č

⁷⁵ Tamt., str. 109. Č

⁷⁶ O věčném světle zarathuštrismu viz přeložené a komentované texty R. C. Zaehnera, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, str. 199, 210, 389; o teologii tohoto světla v manicheismu viz A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York 1932, str. 8, 177, 183, 216. Viz též G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, str. 27; H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme*, Paris 1949, str. 74, 159, pozn. 285. Č

⁷⁷ O této otázce srv. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, in: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung der Landes Nordrhein-Westfalen*, sešit 70, Köln und Opladen 1960, str. 62. Jde o myticko-rituální scénář, který závisí koneckonců na kultu Mithry. Č

⁷⁸ Srv. G. Widengren, cit. d., str. 70. Č

⁷⁹ U. Monneret de Villard, *Le Leggende Orientali sui Magi evangelici*, str. 63. Č

⁸⁰ *Justin le Martyr, Dialogue avec Tryphon*, kap. LXXVIII, citováno Monneretem de Villardem, cit. d., str. 63. Č

⁸¹ *Patrologia Graeca* (= PG), LVII, sl. 637-638. Č

⁸² U. Monneret de Villard, cit. d., str. 22. Č

⁸³ Italský překlad od G. Levi Della Vida, Monneret de Villard, cit. d., str. 27-49; latinský překlad od J.-B. Chabota, *Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum, Scriptores, Syri*, III, sv. I, Louvain 1949, str. 45-70. Č

⁸⁴ G. Widengren, cit. d., str. 79. Č

⁸⁵ L.-I. Ringbom, *Graltempel und Parodies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter*, Stockholm 1951, str. 243. Č

⁸⁶ O tomto symbolismu viz M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu* (= *Mýtus o věčném návratu*), Praha 1993, *Images et Symboles* (= *Images et Symboles*), Paris 1952, str. 52, *Centre du Monde, Temple, Maison*, in: *Le Symbolisme Cosmique des Monuments religieux*, Roma 1957, str. 14 n. Č

⁸⁷ Srv. H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Lund 1941, str. 221. Č

⁸⁸ V Ugaritu se hovoří o hoře Sápám neboli Ba'al Sápán, kde Ba'al má svůj trůn a stává se králem bohů a lidí. Č

⁸⁹ Viz též A. M. Gierlich, *Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine hermeneutisch-exegetische Studie*, in: *Freiburger Theologische Studien*, 4, (56), Freiburg im Breisgau 1940. Č

⁹⁰ *Philologus*, XCVII, 1948 str. 1. Č

⁹¹ O. S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah, the Jewish New Age Festival*, Edinburgh 1930; či *The Festival of Hanukkah* (ve výběru *The Labyrinth*, vydaný S. H. Hookem, London 1935, str. 159-209); J. Morgerstem, *The Chanukkah Festival of the Calendar of Ancient Israel*, in: *Hebrew Union Collège Annual*, XX, 1947, str. 1 nn.; XXI, 1948, str. 365; R. J. Zwi Werblowski, *Hanouca et Noël ou Judaïsme et Christianisme*, in: *Revue de l'Histoire des Religions*, leden-březen, 1954, str. 30-68. Srv. S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951, str. 130. Č

⁹² F. J. Dölgen, *Sol Salutis*, Munster i. W. 1920; II. vyd. 1925; *Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike und Christentum Die Deo-gratias Lampen von Selinunt in Sizilien und Curcul in Numidien*, in: *Antike und Christentum*, V, 1936, str. 1-43; srv. též *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, in: *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, II, Munster 1918. Viz též H. Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, in: *Eranos-Jahrbuch*, 1943, sv. X, str. 305-404. G.

Widengren, *Iranisch-semitsche Kulturbegegnung*, str. 56. Č

⁹³ Viz H. G. May, *The Creation of Light in Genesis*, I, 3-5, in: *Journal of Biblical Literature*, 58, 1939, str. 203 a zejména S. Aalen, cit. d., str. 14. Č

⁹⁴ Srv. S. Aalen, cit. d., str. 12. Č

⁹⁵ Srv. E. R. Goodenough, *By Light, Light*, str. 7. O mystické zkušenosti „božského světla“ (které Filón ztotožňuje s Bohem) viz str. 146, 166. Č

⁹⁶ Srv. H. Usener, *Das Wiehnachtsfest*, 2. vyd., Bonn 1911, str. 62. Č

⁹⁷ Viz C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala-Leibzig 1940, str. 182. Č

⁹⁸ Evangelia hovoří o „vysoké hoře“ (Mt 17, 1 ; Mk 9,2) nebo o „svaté hoře“ (Luk 9,28). Pro horu Tábor srv. Sd (4,6), Ž 89 (13); *Évangile des Hébraux* (Hennecke, str. 54). Srv. pozdější odkazy na horu Tábor (Syméon, hesychasmus atd.). V článku Maxe Pulvera, *Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche*, in: *Eranos-Jahrbuch*, 1944, sv. X, str. 253-296. Č

⁹⁹ H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, str. 98, 110. Č

¹⁰⁰ W. Budge, *The Book of Paradise*, I-II, London 1904, str. 1009; C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, str. 155. Č

¹⁰¹ PG, LXV, 229C (srv. W. Budge, str. 950, pozn. 440; C.-M. Edsman, str. 156); PG, LXV, 95C (W. Budge, str. 798, pozn. 611; C.-M. Edsman, tamt.). Č

¹⁰² C.-M. Edsman, tamt., str. 162. Č

¹⁰³ Tamt., str. 157, 159. Č

¹⁰⁴ *Vita S. Sabae*, vyd. E. Schwartz, str. 173; J. Lemaître, *Dictionnaire de Spiritualité*, 1850, 1952. Č

¹⁰⁵ PG, LXV, 396 bcv; J. Lemaître, cit. d. Č

¹⁰⁶ V. Losskij, *La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire Palamas de Thessalonique*, in: *Dieu Vivant*, I, 1945, str. 92-118. Srv. od téhož autora *Essai sur la théologie de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, str. 214. Viz také J. Meyendorf, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, str. 88. Č

¹⁰⁷ V. Losskij, *La Théologie de la Lumière*, str. 110. Č

¹⁰⁸ *Sermon pour la fête de la Présentation au Temple de la Sainte Vierge*, text, který přeložil V. Losskij, str. 110. Č

¹⁰⁹ *Vie du Syméon le Nouveau Théologien*, pozn. 5, str. 8-10, pozn. 60, str. 94-95, texty uváděné J. Lemaître, sv. 1852, 1853. Č

¹¹⁰ *Révélation de Saint Séraphim de Sarov*, část přeložená Losským, str. 111-112. O záření svatých srv. spisy O. Leroye, *La splendeur corporelle des saints*, Paris 1936. Č

¹¹¹ Saradananda, *Sri Ramakrishna, the Great Master*, angl. př., 2. opravené vyd., str. 825. Č

¹¹² Viz M. Sumners, *The Physical Phenomena of Mysticism*, London 1950, str. 71. Č

¹¹³ Srv. A. Huxley, *The Devils of Loudun*, 1952, str. 305. Č

¹¹⁴ L. Gardet, *Le mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane*, in: *Revue Thomiste*, 1952, str. 641-679; 1953, str. 197-213. O „sedmi světelných obalech“ srv. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, str. 143 a pozn. 1 (u 'Alā al Dawla Simnāni, č. 1336, který byl první mystický spisovatel, jenž nastiňuje typ vůdce moderní kongregace: dává pozor na roztržení „barevných světél při extázi a experimentuje s různými formulacemi dhikru“). Č

¹¹⁵ „Ohně dhikru“ nevyhasínají a jejich světlo nemizí [...] Stále vidíš stoupající a sestupující světlo; tyto ohně okolo tebe jsou jasné, teplé a planou“ (Ibn' Atā' Allāh, jehož uvádí L. Gardet, cit. d., str. 667). „V tomto stadiu se mohou účinky *dhikru* přirovnat k velkému osvětlení byzantské tradice. Prozrazují okamžitě hluboké rozdíly v pojetí.“ (Gardet) Č

¹¹⁶ R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, str. 7-8. Č

¹¹⁷ Tam t., str. 60-62. Č

¹¹⁸ Tamt., str. 300. Č

¹¹⁹ W. L. Wilmhurst, *Contemplations*, str. 142; R. C. Johnson, *The Imprisoned Splendour*, New York 1953, str. 306-307. Č

¹²⁰ W. Allen, *The Timeless Moment*, London 1946, str. 30-33; R. C. Johnson, *The Imprisoned Splendour*, str. 309-310. Další zajímavé zážitky lze najít v knize R. M. Buckeho, cit. d., str. 267-273; R. C. Johnson, *The Psychic Sense*, London 1943, str. 183-184. Č

¹²¹ Publikoval a komentoval některé své zkušenosti ve studii *The Process of Séparation and Return in expériences fully 'out of the body'*, in: *Proceedings Society for Psychical Research*,

květen 1956, str. 240-274. Některé zážitky „mimo tělo“ předpokládají také zkušenost tohoto světla. Například ve dvanácti letech měl příhodu při pokusu s fosforem. Zpozoroval, že „světlo pokoje se rozzářilo a podobalo se snu, jeho sluch slábl,“ (str. 248). V jednom snu se oddělil od těla a cítil, že je unášen daleko. Povšiml si nádherného paláce či chrámu, z jehož vrcholu velkým oknem proudilo silné světlo. Na několik okamžiků zažil intelektuální pochopení - a cítil, že je obklopen ještě větším světlem. V jiném snu ve čtyřiceti třech letech viděl, jak opouští tělo a prochází se po parku; „zář tohoto světla byla pozoruhodná“ (str. 252). Jednou se mu ve stavu podobném snu zdálo, že prochází tunelem. Když vyšel, očekávala ho na druhé straně prosluněná krajina (str. 254). Ve snu, který měl ve čtyřiceti třech letech, si náhle uvědomil světelnou záři duchovní podstaty (str. 259). Při jiné příležitosti se mu zdálo, že může rozlišit světlo z jiného světa od světla fyzického (str. 266). Č

¹²² J. H. M. Whiteman, *The Vision of Archetypal Light*, in: *Review of Religion*, 18, 1954, str. 145-162. Č

¹²³ V knize *Le Ciel et la Terre*, fr. překl., Monaco 1956, ukazuje Aldous Huxley úlohu čistých a zářivých barev ve vizionářských a uměleckých zážitcích. Č

II

MEFISTO A ANDROGYN ANEB MYSTERIUM ÚPLNOSTI

„Sympatie“ k Mefistovi

Když jsem si asi před dvaceti lety opět přečetl *Prolog* ke Goethovu *Faustovi* a Balzacovu *Serafitu*, myslel jsem si, že jsem mezi oběma díly vytušil určitou souměrnost, kterou jsem ale nedokázal vystihnout. Co mě okouzlovalo a současně znepokojovalo v *Prologu*, byla shovívavost či spíše sympatie, kterou Hospodin projevuje Mefistovi:

*Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und winkt und muss als Teufel schaffen.
Z těch duchů, kteří popírají,
vždy čtverák nejmiň na obtíž mi byl.
Chut' do práce by mohla doživořit
a člověk zpohodlní, je-li sám;
a proto rád mu druha přidávám,
jenž, dráždě k činnosti, jsa d'áblem musí tvořit.¹*

Tato sympatie ale byla vzájemná. Když se nebe zavřelo a archandělé odešli, zůstává Mefisto sám a uznává, že také on se čas od času rád setkává s tím Starým: „*Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern...*“

Je známo, že ve *Faustovi* Goethe nepoužil jediného slova náhodně. Zdá se mi, že opakování přídatného jména *gern* - *rád* - které jednou vyslovuje Bůh a podruhé Mefisto - musí mít nějaký význam. Mezi Bohem a Dáblem tak paradoxně existuje nečekaná sympatie.

Když se tato „sympatie“ zahrne do celého Goethova díla, je pochopitelná. Mefisto podněcuje lidskou činnost. Pro Goetha jsou zlo i omyl tvořivé. „Když se nedopustíš chyby, nic nepochopíš,“ říká Mefisto Homunkulovi (v. 7847). „Tímto rozporem jsme tvořiví,“ sdělil Goethe Eckermannovi 28. března 1827. V *Mravní zásadě* (č. 85) poznamenává: „Někdy chápeme, že chyba nás může popohnat a podnítit k činnosti stejně jako pravda.“ Nebo ještě jasněji: „Příroda se nezabývá omyly; sama je napravuje a neptá se, co z toho všechno mohlo být.“

Mefisto je v Goethově pojetí duch, který popírá, který protestuje, ale který hlavně *zastavuje* tok života a zabraňuje, aby se věci děly. Mefistova činnost nesměřuje proti Bohu, ale proti životu. Mefisto je *otcem všech překážek* (*der Vater aller Hindernisse*, v. 6209). Co chce Mefisto po Faustovi je *zastavit se*. Mefistofelskou myšlenkou je v pravém slova smyslu „*Verweile doch!*“ Mefisto ví, že v okamžiku, kdy se Faust zastaví, ztratí svou duši. Toto zastavení však není popření Stvořitele, ale Života. Mefisto se nestaví proti Bohu přímo, ale proti jeho hlavnímu výtvaru, životu. Místo pohybu a života se snaží vnutit klid, nehybnost a smrt. Neboť to, co se přestává měnit a přetvořovat, se rozkládá a zaniká. Tato „smrt *zaživa*“ se projevuje duchovní jalovostí; je to koneckonců prokletí a ztracení. Ten, kdo nechal ve svých nejskrytějších hlubinách odumřít kořeny života, klesá pod tíhou tohoto d'ábelského ducha. Tento zločin proti životu, jak dává na srozuměnou Goethe, je zločinem proti spáse.

A přece, jak si lze nejednou povšimnout, Mefisto, třebaže se staví všemi prostředky proti běhu života, život povzbuzuje. Bojuje proti dobru, ale nakonec dobro vytváří. Tento démon popírající život je nicméně spolupracovník Boží, Proto ho Bůh ve svém božském tušení rád sesílá člověku jako společníka.

Mohl bych lehce rozšířit texty ukazující, že chyba a zlo jsou podle Goetha nezbytné nejen pro lidský život, ale i pro kosmos, k tomu, jež Goethe nazýval „Vše-Jediným“. Samozřejmě jsou známy prameny tohoto metafyzického imanentismu: Giordano Bruno, Jakob Böhme, Swedenborg. Studium těchto pramenů mi nepřipadalo nejpřesvědčivější metodou k lepšímu pochopení „sympatie“ Stvořitele a Mefista. Neměl jsem na mysli výklad *Fausta* a ani jsem nechtěl přispět k historii Goethova myšlení. Nejsem k tomu povolán. Zajímalo mě, jak porovnat „mysterium“ nastíněné v *Předzpěvu* s některými tradičními představami obsahujícími podobná „mysteria“.

Abych dal řád svým úvahám, sepsal jsem malou studii s názvem *Božská polarita*. Když jsem ji psal, pochopil jsem, proč jsem cítil neurčitou souměrnost mezi tímto *Předzpěvem Fausta* a Balzacovou *Serafitou*. V obou dílech jde o *mysteria coincidentia oppositorum* a úplnosti. Toto mysterium je sotva postižitelné pokud jde o *sympatii*, jež spojuje Boha s Mefistem, ale je dokonale čitelné v mýtu o androgynovi, který si vypůjčil Balzac od Swedenborga. Po čase jsem vydal další studii o mytologiích androgyna a v roce 1942 jsem je spojil do malé knížečky s názvem *Mýtus o reintegraci*.²

Nechci se dnes vracet ke všem tématům této knížky z mládí. Rád bych ukázal jenom některé obřady, mýty a tradiční teorie, týkající se spojení protikladů a mysteria úplnosti, jež Mikuláš Kusánský nazval *coincidentia oppositorum*. Je známo, že toto *coincidentia oppositorum* bylo pro Mikuláše Kusánského nejméně nedokonalou definicí Boha.³ Rovněž je známo, že jedním ze zdrojů Kusánského bylo dílo Pseudo-Areopagity. Jak řekl Areopagita, spojení protikladů v Bohu představuje mysterium. Nemám v úmyslu zešířovat rozprávět o theologických a metafyzických úvahách. Ne snad proto, že by neměly velký význam pro historii západní filosofie. Myslím si však, že by naši pozornost měla upoutat především prehistorie této filosofie, presystematická etapa její historie.

Také nezdůrazním význam této úplnosti v díle C. G. Junga. Rád bych jenom připomněl, že výrazy *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, spojení protikladů, *mysterium coniunctionis* atd. používá Jung často k označení úplnosti Já a mysteria dvojí povahy Krista. Podle Junga spočívá průběh individualizace výslovně v jakémsi *coincidentia oppositorum*, protože Já obsahuje jak celé vědomí, tak všechny obsahy nevědomí. V jeho knihách *Psychologie der Übertragung* a *Mysterium Coniunctionis* lze najít nejúplnější zpracování jungovské teorie *coincidentia oppositorum* jako nejvyšší cíl celistvé psychické činnosti.⁴

Prehistorie *coincidentia oppositorum*

Historik náboženství může *coincidentia oppositorum* nebo mysterium úplnosti zachytit jak v symbolech, teoriích a vírách, týkajících se konečné reality, v *Grundu* božstva, tak v

kosmogoniích, které vysvětlují stvoření rozpadem prvopočáteční jednoty; v orgiastických obřadech, jež se snaží převrátit lidské chování a zaměnit hodnoty; v mystických technikách spojení protikladů; v mýtech o androgynovi a obřadech androgynizace atd. Obecně lze říci, že každý mýtus, obřad a víra má za cíl připomenout lidem, že konečná realita, posvátno, božství přesahují jejich možnosti racionálního chápání, že tento *Grund* je postižitelný jedině jako mysterium a paradox, že božská dokonalost není pochopitelná jako souhrn dobrých vlastností a ctností, ale jako absolutní svoboda nad dobrem a zlem, že božství, absolutno, nadmyslno se kvalitativně liší od člověka, relativná, bezprostředná, protože netvoří zvláštní podmínky bytí ani nahodilé stavy. Zkrátka, mýty, obřady a teorie obsahující *coincidentia oppositorum* ukazují lidem, že nejlepší cesta, jak pochopit Boha nebo konečnou realitu, je zříci se, být jen na okamžik, veškerých myšlenek a představ o božství v mezích bezprostřední zkušenosti; ta může vnímat jenom zlomky a napětí.

To ale neznamená, že si člověk není vědom toho, co dělá rituálně, či toho, jak myticky smýšlí. V některých kulturách, v některých historických dobách a pro některé jedince jsou tyto metafyzické předpoklady *coincidentia oppositorum* jasně pochopitelné a přejatelné. Indické příklady, o nichž se za chvíli zmíním, dokonale osvětlí toto uvědomění. Ale většina dokladů a zpráv nepatří do této skupiny. Například mýty a legendy o příbuzenství Boha a Satana či světce a ďáblíce měly mezi lidem obrovskou oblibu, ba objevily se i učené výklady, což dokazuje, že odpovídaly nejasné touze proniknout do mystéria existence zla či do mysteria nedokonalosti božského stvoření. Tyto mýty a legendy samozřejmě nepředstavovaly pro vesničany a pastýře, kteří jim naslouchali a šířili je dál, filosofické nebo theologické náměty. Ale také nelze říci, že by pro ně pouze znamenaly ukrácení času nebo rozptýlení. Náboženský folklor má vždycky nějaké ponaučení. Když člověk naslouchal mýtům a legendám, vnímal je s celou osobitostí; ať už vědomě nebo ne, jejich poselství bylo nakonec vždycky rozluštěno a zvládnuto.

Následující příklad náležitě osvětlí, co jsem právě řekl, a rázem nás zavede k jádru tohoto problému. Jde o základní pojetí iránského zervanismu, podle něhož se Óhrmazd a Ahriman zrodili ze Zervana, boha neomezeného času. iránská theologie se zde snaží překlenout dualismus a stanovit jediný princip k výkladu tohoto světa. Ať je původ zervanismu jakýkoli, jedna věc je jistá: základy učení promysleli a opracovali lidé, kteří se vyznali v theologii a filosofii.

Rád bych poznamenal, že podobné názory existují i v jihovýchodním evropském náboženském folkloru. Podle některých rumunských představ a přísloví jsou Bůh a Satan bratři.⁵ V tomto případě jde o splnutí dvou odlišných, ale nedílně spojených témat: gnostického mýtu o bratrství Krista a Satana a archaického mýtu o spolčení, ba bratrství Boha a Ďábla; k tomuto mytickému motivu se ještě vrátím. Co se týče prvního mýtu, existuje u Bogomilů: podle zpráv Euthymiuse Zigabenuse Bogomilové věří, že Satanáš byl prvorozený syn Boží a Kristus až druhorozený.⁶ Víru v bratrství Krista a Satana sdílejí také Ébionité, z čehož lze usoudit, že toto pojetí mohlo kolovat v židovsko-křesťanském prostředí.⁷ Ale u Bogomilů vznikla tato víra velmi pravděpodobně z iránského pramene, protože v zervanismu se také Ahriman považuje za prvorozeného.⁸

Nejde však o otázku původu přesvědčení o pokrevní příbuznosti Krista a Satana či přátelství Boha s Ďáblem, u nichž se zdržím. Rád bych zdůraznil skutečnost, že podobné mýty kolovaly v lidovém prostředí Blízkého východu a východní Evropy až do minulého století. To dokazuje, že tyto mýty a legendy odpovídaly určité potřebě lidské duše. Pokrevní příbuznost představitelů dobra a zla je také ilustrována cyklem legend, jenž vykrytalizoval v boj mezi světcem a jeho sestrou, ďáblíci, která krade a zabíjí děti. V etiopských verzích se světec jmenuje Susnyos a jeho sestra Uerzelia. Svatý muž úpěnlivě prosí Ježíše, aby mu dal sílu svou vlastní sestru zabít. Susnyos ji nakonec probodává kopím a zabíjí ji.⁹ Jde vlastně o velmi starý mýtus znepřátelených bratrů, převyprávěný a pokřesťanštělý. Skutečnost, že světec a démonka jsou bratr a sestra, potvrzuje, že mytické mravní ponaučení přetváří na jiné úrovni a v pestrých souvislostech názorný obraz pokrevního bratrství dobra a zla.

Spolčení Boha a Ďábla a kosmogonický ponor

Pokud jde o motiv spolčení, ba přátelství Boha a Ďábla, je jasný v neobyčejně rozšířeném kosmogonickém mýtu,¹⁰ který lze shrnout asi takto: na počátku existovala pouze voda a po ní se procházel Bůh i Ďábel. Bůh poslal Ďábla do hlubin oceánu s příkazem, aby přinesl trochu hlíny ke stvoření světa. Ponechávám stranou různé zvraty tohoto kosmogonického ponoru a následků spolupráce Ďábla při stvoření.¹¹ Zajímají nás jediné středoasijské a východoevropské obměny, které staví do popředí buď pokrevní příbuznost Boha a Ďábla, nebo skutečnost, že Bůh a Ďábel jsou věční; nebo bezmocnost Boží stvořit či dokončit svět bez pomoci Ďábla.

Například jeden ruský mýtus tvrdí, že Bůh ani Ďábel nebyli stvořeni a že existovali od počátku času.¹² V mýtech jižních Altajů, Abaan-Katzinů a Mordvinů byl Ďábel stvořen Bohem.¹³ Způsob jeho stvoření je zajímavý, protože Bůh vytvořil Ďábla jaksi ze své vlastní podstaty. Mordvinové vyprávějí: Bůh byl sám na skále a říkal si: „Kdybych měl bratra, stvořím svět!“ a uplaval si do vody. Z tohoto plivance se zrodila hora. Bůh ji mečem roztal a z hory vyšel Ďábel. Jakmile se objevil, navrhl Ďábel Bohu, aby byli bratři a společně stvořili svět. „Nebudeme bratři,“ odpověděl Bůh, „ale společníci.“ Společně pak přikročili ke stvoření světa.¹⁴

V obměně transylvánských Cikánů trpí Bůh samotou. Nahlas uznává, že si neví rady, jak stvořit svět, a ani vlastně neví, proč by to měl dělat. Odhazuje svou hůl - a právě z ní vzniká Ďábel.¹⁵ Ve finské variantě přemítá Bůh nad vodou. Povšimne si odrazu své tváře a táže se jí, jak může stvořit svět.¹⁶ Hlavně bulharské legendy přisuzují Ďáblu sympatickou a koneckonců tvořivou úlohu. Podle jedné se Bůh prochází sám samotinký. Povšimne si svého stínu a zvolá: „Povstaň, příteli!“ Satan se zvedne ze stínu Božího a žádá po něm, aby si vesmír rozdělili: zemi pro něj, nebe pro Boha; živé pro Boha, mrtvé pro něj. A za tím účelem sepiší smlouvu.¹⁷ Jiné bulharské legendy zdůrazňují to, co lze nazvat „hloupost Boží“. Když Bůh stvořil zemi, uvědomil si, že na ní není místo pro vodu. A protože nevěděl, jak tento kosmogonický problém vyřešit, poslal anděla války k Satanovi, aby ho požádal o radu.¹⁸

V některých variantách tohoto kosmogonického mýtu (u Altajů-Kižů, Burjatů, Vogulů, transylvánských Cikánů) sám Bůh uznává svou neschopnost stvořit tento svět¹⁹ - a dovolává se Ďábla. Motiv této kosmogonické bezmocnosti Boží souvisí s dalším tématem: nevědomostí Boží o původu Ďábla. Tato nevědomost se v mýtech vysvětluje různě. V některých případech (Altajové, východní Jakutové, Vogulové, Bukovini) skutečnost, že Bůh neví, odkud přišel Ďábel, ještě silněji poukazuje na jeho neschopnost a bezmocnost. V jiných obměnách tohoto mýtu (u Mordvinů, Cikánů, Bukovinu, Ukrajinců)²⁰ ukazuje Bůh svou kosmogonickou sílu, ale přesto neví o původu Ďábla. To jiným způsobem znamená, že Bůh *nemá nic společného s počátkem zla*. Neví, odkud přišel Ďábel, tedy není odpovědný za existenci zla na světě. Jde koneckonců o *beznadějnou snahu sejmout z Boha odpovědnost za to, že existuje zlo*. Jde o nový moralizující výklad starší mytické látky. Přesně jako v některých urgijských a turecko-mongolských variantách skutečnost, že Ďábel vzniká z plivance Božího, se už nepovažuje za důkaz jeho téměř božské podstaty, ale naopak za jasný doklad jeho nízkosti.²¹

Všechny tyto mýty a legendy by zasluhovaly mnohem důkladnější rozbor, který zde nemohu provádět.²² Rád bych přesto upozornil, že na úrovni náboženského folkloru cítili obyvatelé Střední Asie a Evropy, ještě dlouho po islamizaci a rozvoji křesťanství, nutnost dát Ďáblu nějaké místo nejenom ve stvoření světa - což lze chápat jako potřebu vysvětlit původ zla -, ale také ho učinit Božím společníkem, jenž se zrodil z přání Boha nebýt sám. Pro naše téma není tak důležité rozhodnout, zda jde o folkloristické kreace heretického, tedy učeného původu. Je důležité, že tyto mýty a legendy kolovaly v lidovém prostředí a byly oblíbené, protože se vyprávěly ještě po sedmi či osmi staletích protikacířského církevního tažení. Tyto mýty a legendy jsou koneckonců součástí křesťanského folkloru stejnou měrou jako jiné „odpohanštěné“ mýty vstřebané křesťanstvím. Pro nás má cenu, že si lid liboval v představě Stvořitelovy samoty a jeho přátelství s Ďáblem, jenž byl služebník, spolupracovník i nejvyšší rádce Boha; že si představoval božský původ Ďábla, protože plivanec Boží je v jádru plivanec Boží; že si představoval určitou

„sympatii“ mezi Bohem a Ďáblem, sympatii, která připomíná „sympatii“ mezi Stvořitelem a Mefistem.

Ještě jednou: to všechno je folklor, rozsáhlý rezervoár věrouk, mýtů a neuspořádaných představ, jež jsou současně archaické i moderní, pohanské i křesťanské. Ještě významnější je konstatování, že téměř podobná témata sloužila k meditaci indickým mudrcům, mystikům a duchovním lidem. Protože se obracím k Indii, radikálně se mění prostředí, scénérie a kulisy.

Dékové a asurové

Indii vždycky trápila otázka konečné reality, jediného bytí zahaleného rozmanitostí a mnohotvárností světa. V upanišádách se tato konečná realita ztotožňuje s *brahma-átmanem*. Později vysvětlovaly filosofické systémy tuto rozmanitost buď kosmickou iluzí, *májou* jako *védánta*, nebo jako *sánkhja* a *jóga* dynamikou hmoty ve stálém pohybu, neustále se proměňující, aby podnítila člověka hledat osvobození. Pro naše bádání je ale ještě důležitější presystematické období indického myšlení. Ve *védech* a *bráhmanách* je učení o jediné realitě zahrnuto v mýtech a symbolech. Védská mytologie a náboženství ukazují na první pohled paradoxní situaci. Na jedné straně existuje rozdíl, protiklad a konflikt mezi *dévy* a *asury*, bohy a „démony“, silami světla a temnot. Značná část *Rgvédu* pojednává o vítězných bojích boha Indry s drakem Vrtrou a *asury*. Na straně druhé ale mnoho mýtů zdůrazňuje společnou podstatu či bratrství *dévů* a *asurů*. Člověk má dojem, že se védské učení snaží načrtnout dvojí náhled: jestliže v bezprostřední realitě, v tom, co se děje před našima očima, jsou *dékové* a *asurové* nesmiřitelní, mají odlišné povahy, a musí vzájemně proti sobě bojovat, na počátku času, to jest před stvořením či předtím, než dostal tento svět současnou podobu, měli společnou podstatu.²³

Ve skutečnosti jsou *dékové* a *asurové* synové Pradžápatiho čili Tvaštara; tedy bratři jediného otce. Áditjové - to jest synové Ádití, „Sluneční“ - byli původně hady. Když svlékli svou starou kůži, což znamená, že získali nesmrtelnost („přemohli smrt“), stali se *dévy*, bohy (*Pañčavimšabráhmana* XXV,15,4). Jako v mnoha jiných tradicích i ve védské Indii svléci kůži znamená osvobodit se od „starého člověka“, omládnout či dosáhnout vyššího způsobu bytí. Tento obraz se objevuje ve védských textech často. Je ale překvapující, že se hadí chování projevuje i v chování bohů. V *Šatapathabráhmaně* (II,3; I,3 a 6) se píše: „Když nastává úsvit, zbavuje se slunce noci..., jako Ahi (had) svléká svou kůži.“ I bůh Sóma „se jako Ahi plazí ze své staré kůže“. ²⁴ Svléci zvířecí kůži a plazit se z ní má důležitou rituální úlohu: ten, kdo to uskutečňuje, je považován za člověka, který se zbavuje světského stavu, hříchů či stárí. Ale nejen bůh Sóma se chová jako mytický had Ahi. *Šatapathabráhmana* ho ztotožňuje doslova s Vrtrou, prvopočátečním drakem.²⁵

Toto paradoxní ztotožnění boha s odstrašujícím drakem nepředstavuje jedinou výjimku. Už *Rgvéd* (VII,30,3) označuje boha Agniho za „asurského kněze“ a boha Slunce za „asurského kněze *dévů*“ (VIII,101,12). Jinými slovy, *bohové jsou či byli, nebo se mohou stát asury, ne-bohy*. Agni, bůh ohně a domova, světelný bůh v pravém slova smyslu, má společnou podstatu s hadem Ahi Budhnjou, symbolem podzemních temnot a připodobitelného Vrtrovi. V *Rgvédu* (I,79,1) je Agni nazýván „zběsilý had“. *Aitaréjabráhmana* (III,36) tvrdí, že Ahi Budhnja je neviditelně (*parókšéna*) to, co Agni Gárhapatja viditelně (*pratjakša*). Jinými slovy, tento had je schopen se projevit jako oheň, zatímco temnota je neprojevené světlo. Ve *Vádžasanéjisamhitě* (V,33) se Ahi Budhnja a bůh Slunce (Adža Ékapad) ztotožňují.²⁶

Z tohoto obrazu o vzniku ohně možná vznikly úvahy o hadí podstatě boha Agniho. Oheň „se rodí z temnoty či neproniknutelné hmoty jako podsvětní děloha a plazí se jako had.“ V *Rgvédu* (IV, 1,11-12) je zapalovaný oheň - „když vzniká ve svém živlu“ - popisován jako „bez nohou a hlavy skrývající oba konce“ (*guhamánó antá*) stejně jako stočený had.²⁷ Jinými slovy, je zobrazován jako Uroboros, obraz spojení krajních konců a současně obraz prvopočáteční úplnosti. Oddělit nohy od hlavy symbolizuje v Indii porušení počáteční jednoty, tedy stvoření. V kosmogonii *Rgvédu* (X,90,14) začalo stvoření oddělením hlavy Mahápuruši od jeho nohou. Dodávám, že paradoxní dvojí povaha boha Agniho - současně hada i boha - se také objevuje ve

dvojí náboženské hodnotě ohně. Podle *Rgvédu* (X,16,9 atd.) je oheň silou stravující lidi, které je třeba se za každou cenu vyvarovat, a přitom je to posel bohů (*dúta*), přítel (*mitra*) a host lidí (*atíthi*).

Vrtra a Varuna

Dvojí povaha bohů představuje látku, která se objevuje v celé náboženské historii lidstva. Posvátno člověka přitahuje i nahání mu hrůzu. Bohové se jeví laskaví a současně strašliví. V Indii má každý bůh vedle přívětivé a milé podoby i podobu „hrozivou“ (*kródhamúrta*): je to jeho strašlivá, zběsilá a výhružná podoba. Například Varuna je bůh, který přitahuje a budí hrůzu v pravém slova smyslu. Mnoho védských textů hovoří o *Varunových osidlech*²⁸ a jedna z nejčastějších modliteb žádá: „Necht' jsem zbaven Varuny“ (např. *Rgvéd*, X,97,16 atd.). A přesto věřící volá: „Kdy konečně budu s Varunou?“ (*Rgvéd*, V; VII,86,2). Varuna je také přirovnáván k hadovi Ahiovi a draku Vrtrovi.²⁹ V *Atharvavédu* (XII,3,57) se nazývá „zmije“. Jména Vrtra a Varuna mají pravděpodobně stejnou etymologii.³⁰ Nebo lépe, mezi Vrtrou a Varunou existuje určitá strukturální shoda. Varunova „noční“ stránka mu umožňuje se stát bohem vod, a tím se přibližuje k Vrtrovi, jenž vodu „zadržuje“ či „spoutává“. Existuje „démonská“ stránka Varuny, obávaného čaroděje, který „spoutává“ lidi na dálku, ochromuje je, stejně jako Vrtra zadržuje vody v hloubi skalní jeskyně, „spoutává“ je a hrozí, že zahubí život a opět ponoří vesmír do chaosu. A přesto tyto hadí a „démonské“ vlastnosti *by neměly* být součástí Varunovy přirozenosti, kosmického boha a universálního vládce, boha hvězdné oblohy, boha s „tisíci očima“ atd.³² Ale jako všichni velcí bohové je Varuna dvojaký bůh - a indické myšlení tuto dvojakost vysvětlovalo buď jako božskou dvoujedinost, nebo jako *coincidentia oppositorum*.

Snaha indického myšlení dospět k jedinému *Urgrundu* světa, života a ducha přinesla úspěch i Vrtrovi, hadímu monstru v pravém slova smyslu. Vrtra symbolizuje jak temnotu, netečnost a nehybnost, tak možnosti, beztvárnost a neurčitost; zkrátka chaos. Konflikt Indry s Vrtrou - odstrašujícím protivníkem bohů - má ve védské mytologii významnou úlohu. Boj hada s bohem či slunečním hrdinou je neobyčejně rozšířený mytický motiv, který se objevuje ve všech mytologiích starověkého Blízkého východu, Řecka i u starých Germánů. Boj hada - symbolu temnot - s orlem, slunečním ptákem, je rozšířen od Střední a severní Asie až do Indonésie.³³ Protikladnost draka a krále bohů lze vysvětlit rozmanitě. Nemám v úmyslu rozebírat nejrůznější roviny tohoto příkladného mýtu. Jenom připomínám, že Indrovo vítězství má v Indii kosmogonický význam. Když Indra osvobodil vody zadržované Vrtrou, zachránil vesmír, to jest mytickými slovy *znovu stvořil vesmír*.

Přesto překvapuje zjištění, že tento obávaný soupeř je vlastně Indrův „bratr“, protože ho stvořil Indrův otec, Tvaštr. Podle tohoto mýtu nepozval Tvaštr svého syna Indru na oběť *sómy*. Indrovi se ale podařilo přiblížit se k oběti a *sómy* se zmocnit násilím. Rozzuřený otec hodil do ohně zbytek božského nápoje a zvolal: „Povstaň a staň se sokem Indry!“ a ze zbytku *sómy* vylité do ohně se zrodil Vrtra.³⁴ Vrtra bez meškání spolkl bohy Agniho a Sómu. Ostatní bohové dostali strach. Sám Tvaštr se vyděsil tak, že dal Indrovi svou zbraň, blesk, aby mu tím zajistil konečné vítězství.

Nezmíním se o všech zvratech tohoto zápasu. Podle některých pramenů³⁵ tvořilo Vrtrovo tělo nebe a zemi - stejně jako v mezopotámské mytologii stvořil Marduk nebe a zemi z roztrhaného těla Tiamata. *Šatapathabráhmana* (I,6,3) připomíná důležitou podrobnost: Vrtra přemožen se obrací k Indrovi s těmito slovy: „Nelituj mě, protože ty jsi teď to, co jsem byl já!“ A pak ho požádal, aby ho přetl ve dvě, což Indra učiní. Z části, která obsahovala *sómu*, vytvořil Indra Lunu. Z druhé, to jest z nebožské části, pak učinil lidské břicho. Proto Indové říkají: „Vrtra je v nás!“³⁶

V důsledku toho lze konstatovat, že tyto mýty a jejich theologický výklad ukazují méně známou, protože méně očividnou stránku tohoto božského příběhu. Lze téměř říci, že jde o „tajný božský příběh“, který se stává pochopitelným zasvěcencům, to jest těm, kdo znají tradice a chápou její učení. Na jedné straně tento „tajný védský příběh“ ukazuje pokrevní bratrství

dévů a *asurů*, skutečnost, že se obě třídy nadlidských bytostí zrodily z jediného a téhož principu; na straně druhé odkrývá *coincidentia oppositorum* hloubku božství, přičemž bohové jsou střídavě nebo současně přízniví i strašliví, tvořiví i ničiví, sluneční i hadí (svými projevy i schopností se projevit) atd. Indickému myšlení je příznává snaha vyhmátnout jediný princip k vysvětlení tohoto světa, dospět k možnosti, v níž se protivy pohlcují a protiklady ruší. Klasická metafyzika jenom rozpracovala a zesystematizovala toto pojetí reálna, nastíněné ve védách a bráhmaňách. Co se v tomto světě jeví jako protikladné, nedokonalé, špatné, „démonické“ atd., je vysvětleno jako negativní stránka reality. *Dékové* a *asurové* jsou chápáni jako doplňující se možné způsoby či posloupné okamžiky stejné božské síly.

Dvě odkazové úrovně

To je pravda samozřejmě jenom na transcendentální a mimočasové úrovni; v bezprostřední zkušenosti člověka, v jeho konkrétním a historickém životě stojí *dékové* proti *asurům* a člověk má povinnost konat dobro a bojovat proti zlu. *Co je pravda ve věčnosti, není nutně pravda v pozemském životě.* Tento svět vznikl porušením prvopočáteční jednoty. Existence tohoto světa stejně jako existence v *tomto světě* předpokládá oddělení temnot od světla, rozdíl mezi dobrem a zlem, volbou a napětím. V Indii se ale na kosmos nedívají jako na příkladný a nepřekonatelný vzor reality a existence v tomto světě a nepovažuje se za *summum bonum*. Jak kosmos, tak existence člověka v kosmu jsou zvláštní stavy - a zvláštní stav nemůže vyčerpat úžasnou bohatost bytí. Ideál indického myšlení je *dživanmukta*, „osvobozený za tohoto života“, to jest ten, kdo žije v tomto světě a není podmíněn uspořádáním tohoto světa, ten, kdo už není „ve stavu“, ale jak vysvětlují mnohé texty, je „svobodný a pohybuje se podle své vůle“ (*kámačárin*). *Dživanmukta* žije v tomto čase a současně ve věčnosti; jeho život je paradoxní v tom smyslu, že představuje *coincidentia oppositorum*, jež je nepochopitelné a nepředstavitelné.

Úsilí, které člověku dává příležitost překročit protiklady, ho nutí vyjít ze svého bezprostředního a osobního stavu a pozvednout se k nadosobní perspektivě; to znamená dosáhnout metafyzického poznání. Ve své bezprostřední zkušenosti je člověk utvořen dvojicemi protikladů. Nebo lépe, nejenže rozlišuje příjemné od nepříjemného, radost od utrpení, přátelství od nepřátelství, ale ještě si myslí, že tyto protiklady také platí v absolutnu; jinými slovy, že konečnou realitu lze určit stejnými dvojicemi protiv, které charakterizují bezprostřední realitu, v níž se člověk nachází prostě tím, že žije v tomto světě. Je lidským sklonem považovat bezprostřední zkušenost tohoto světa za metafyzicky právoplatné poznání odrážející, dalo by se říci konečnou realitu, a touto zkušeností indické mýty, obřady a úvahy otřásají. Překročit tyto protiklady je leitmotiv indického duchovního života. Filosofickými úvahami a rozjímáním - jak učí *védánta* - nebo psychofyziologickými technikami a meditacemi - jak doporučuje jóga - lze dospět k překonání těchto protikladů, ba uskutečnit *coincidentia oppositorum* ve svém vlastním těle a mysli.

Později připomenu několik indických metod sjednocení. Ted' se zmíním o tom, že v Indii jako v každé tradiční kultuře se základní pravdy hlásaly na všech úrovních poznání, třebaže se vyjadřovaly prostředky pro různé odkazové úrovně. Jasně vyložené principy v upanišadách či filosofických systémech se objevují také v lidovém uctívání či náboženském folkloru. Je například významné zjistit, že v některých středověkých višnuistických textech se arcidémon Vrtra stává bráhmaňem, obávaným bojovníkem, dokonce svatým mužem!³⁷ Démon Ravana, který unesl Sítu a odvedl si ji na ostrov Lanku, se považuje také za autora *Kumáratantry*, pojednání o magické dětské medicíně. Démon je autorem pojednání o antidémonech *mantrách* a obřadech! Bohyně Hárítí má právo požírat děti za své zásluhy, které získala v minulém životě!³⁸

To nejsou výjimky: mnoho démonů se těší dobré pověsti, když své démonské váženosti dosáhli dobrými skutky uskutečněnými v minulých životech. To znamená: *dobro* může sloužit ke konání *zla*. Svým asketickým úsilím získává démon svobodu v konání Zla; askeze vede k dosažení magických sil, které umožňují vykonávat jakékoli skutky bez rozlišování jejich „morální“ hodnoty. Všechny tyto příklady jsou jenom zvláštními a lidovými ukázkami základního indického učení, jež spočívá v tom, že dobro a zlo mají smysl a důvod existence jenom ve světě zdání, ve

světském a neosvíceném životě. Na transcendentální úrovni jsou dobro a zlo iluzorní a relativní jako všechny ostatní dvojice protiv: teplo-zima, příjemné-nepříjemné, dlouhé-krátké, viditelné-neviditelné atd.

Všechny tyto připomenuté mýty, obřady a víry mají jeden společný základní rys: nutí člověka, aby se choval jinak, než by to spontánně dělal, aby odporoval tomu, co mu nabízí bezprostřední zkušenost a základní logika: stát se koneckonců tím, co není - co nemůže být - ve svém světském, neosvíceném stavu, v postavení člověka. Jinými slovy, tyto mýty a jejich výklad mají zasvěcující úlohu. V tradičních společnostech připravovalo zasvěcení dospívající k tomu, aby převzali odpovědnost dospělých, to znamená, že jim zjednávalo přístup k náboženskému životu a duchovním hodnotám. Tímto zasvěcením dosahoval dospívající transpersonálního poznání, které mu až do tohoto okamžiku bylo nedostupné.³⁹ Jak jsem uvedl, indické mýty o *coincidentia oppositorum* pomáhají tomu, kdo o nich rozzímá, aby překonal rovinu bezprostřední existence a objevil skrytý rozměr reality.

Mýty a obřady sjednocení

Několik příkladů, které jsem komentoval, nepředstavují v historii indického myšlení výjimky. Jak jsem řekl, začlenit, sjednotit, shrnout či zrušit protiklady a spojit části je v Indii královská duchovní cesta. Je to už očividné v bráhmanském pojetí oběti. Ať byla úloha oběti v indo-árijské protohistorii a védské době jakákoli, je jisté, že od bráhman se oběť stala hlavně prostředkem k obnově prvopočáteční jednoty. Obětí se člověk spojoval s oddělenými částmi Pradžápatiho, to znamená, že znovuutvářel tuto božskou bytost, jež se obětovala na počátku času, aby z jejího těla mohl vzniknout tento svět. Základní poslání oběti je sloučit (*samdhá*) to, co se *in illo tempore* rozdělilo. Vedle symbolické obnovy Pradžápatiho se uskutečňuje toto sjednocení i v samotném obětníkově. Když rituálně spojuje Pradžápatiho části, „dává znovu dohromady“ (*samharati*) sám sebe, to znamená, že se snaží sjednotit s pravým Já. Jak napsal Ananda Coomaraswamy, toto sjednocení a akt stát se sám sebou představují současně smrt, nové zrození a sňatek.⁴⁰ To je důvod, proč je symbolismus indické oběti neobyčejně složitý: jde o kosmologické, sexuální a iniciační symboly současně.

Oběť chápána jako prostředek ke sjednocení ukazuje vedle jiných příkladů nepotlačitelnou touhu indického ducha překonat protiklady a povznést se k naprosté realitě. Pozdější historie indického duchovního života se vyvíjela téměř jedinečně tímto směrem. To mimo jiné vysvětluje, proč indické myšlení odmítalo přisoudit nějakou hodnotu dějinám a proč tradiční Indie neměla historické povědomí. Protože to, co nazýváme obecnými dějinami, představuje ve srovnání s naprostou realitou pouze zvláštní okamžik grandiózní kosmické tragédie. Indie, zdůrazňuji, odmítla přisoudit přemrštěný význam tomu, co je podle její ontologie pouze pomíjivou stránkou zvláštního stavu; tomu, co se dnes nazývá „postavením člověka v dějinách“.

Androgyn v 19. století

Serafita je bezpochyby nejkouzelnější z Balzacových fantastických románů. Ne pro Swedenborgovy teorie, jimiž je prosycena, ale protože se Balzacovi podařilo neskutečně lehce a svěže pojednat o základním tématu archaické antropologie: o androgynu, který je považován za vzor dokonalého člověka. Připomeni stručně rámec a obsah románu. Na zámku na okraji vesničky Jarvis u fjordu Stromfjord žije podivuhodná bytost proměnné a melancholické krásy. Jako některé Balzacovy postavy asi skrývá nějaké hrozné „tajemství“, nějaké neproniknutelné „mysterium“. Ale tentokrát nejde o „tajemství“ jako u Vautrina. Osobnost Serafity nesžírá vlastní osud a konflikt se společností. Je to bytost kvalitativně odlišná od ostatních smrtelníků a její „mysterium“ nesouvisí s temnými příhodami z minulosti, ale s uspořádáním vlastního života. Tato tajemná postava miluje Mínu, která ji miluje také. Mína ji vidí jako muže, Serafita; ale tuto bytost miluje také Wilfríd, v jehož očích je ženou, Serafitou.

Tento dokonalý androgyn se narodil rodičům, kteří byli Swedenborgovými žáky. I když nikdy neopustil svůj fjord, neotevřel jedinou knihu, nehovořil s jediným učencem a nevěnoval se

žádnému umění, prokazuje Serafit-Serafita značné vzdělání a jeho duševní schopnosti jsou daleko vyšší než u obyčejných smrtelníků. Balzac s dojímavou přirozeností popisuje vlastnosti tohoto androgyna, jeho osamělý život a rozjímavé extáze. Vše je samozřejmě podloženo Swedenborgovým učením, protože tento román napsal Balzac zejména proto, aby ukázal a vysvětlil Swedenborgovy teorie o dokonalém člověku. Balzacův androgyn náleží tomuto světu velice málo. Jeho duchovní život směřuje k nebi. Serafit-Serafita žije jedině sebeočisťováním - a láskou. I když to Balzac neříká výslovně, lze vytušit, že Serafit-Serafita nemůže opustit tuto zemi dříve, než pozná lásku. Jde možná o poslední a nejdrahocennější dokonalost: milovat *skutečně a současně* dvě bytosti opačného pohlaví. Je to samozřejmě seraфická láska, ale není to zase láska abstraktní. Balzacův androgyn miluje dvě osobité bytosti; zůstává tedy v konkrétnu, ve svém životě. Není to anděl na zemi; je to dokonalý člověk, to jest „celistvá bytost“.

Serafita je poslední a největší evropské literární dílo, které si vzalo za hlavní motiv mýtus o androgynovi. Ostatní spisovatelé 19. století se sice k této látce vrátili, ale jejich díla jsou podprůměrná, ne-li přímo špatná. Pro zajímavost uvádím *L'Androgyne* od Péladana (1891), osmý díl dvacetidílné epopeje s názvem *La décadence latine*. V roce 1910 se Péladan k tomuto tématu vrátil v brožuře *De l'androgyne* (řada *Les idées et les formes*), která není zcela bez významu navzdory zmatkům a úchylkám. Celé dílo J. Péladana - nikdo ho už nemá odvahu číst - ovládá, jak se zdá, motiv androgyna. Anatole France o něm napsal, „že ho pronásleduje myšlenka hermafroditismu, která dýchá ze všech jeho knih“. Celá Péladanova produkce - jako ostatně i jeho současníků Swinburna, Baudelaira, Huysmanse - se ale vyvíjela ve zcela jiném duchu než *Serafita*: Péladanovi hrdinové jsou „dokonalí“ smyslně. Metafyzický význam „dokonalého člověka“ slábne a nakonec se v druhé polovině 19. století vytrácí.

Francouzská a anglická dekadence se k androgynovi ojedinele vrací,⁴¹ ale jde vždy o morbidní, ba satanský hermafroditismus (jako například u Aleistera Crawleye). Jako při všech velkých evropských duchovních krizích se i nyní objevila přítomnost *degenerace symbolu*. Když už člověk není schopen vnímat metafyzický význam nějakého symbolu, je tento symbol chápán stále na nižší úrovni. Dekadentní spisovatelé chápou androgyna jedině jako hermafrodita, který má obě pohlaví anatomicky a fyziologicky. Nejde o plnost způsobenou sloučením pohlaví, ale o přemíru erotických možností. Nejde o zjevení nového typu lidstva, ve kterém toto splynutí pohlaví vytvoří nové, nepolární vědomí, ale o takzvanou smyslnou dokonalost, která vyplývá z aktivní přítomnosti obou pohlaví.

Této představě hermafroditismu pravděpodobně napomohlo pozorné zkoumání některých děl antického sochařství. Dekadentní spisovatelé ale nevěděli, že ve starověku představoval hermafrodit ideální stav, který se snažili lidé uskutečnit duchovně prostřednictvím obřadů; když se však narodilo dítě se znaky hermafroditismu, vlastní rodiče ho zabili. To znamená, že se konkrétní, anatomický hermafroditismus považoval za úchylku přírody či znak božího hněvu, a proto se takové dítě okamžitě zabíjelo. Vzor představoval pouze rituální androgyn, protože v sobě nenesl spojení anatomických orgánů, ale souhrn magicko-náboženských sil symbolicky nedílně spojených s oběma pohlavími.

Německý romantismus

Musíme se vrátit k německým romantikům, abychom si uvědomili rozdíl, který odlišuje Péladanův ideál od Novalisova. Pro německé romantiky byl androgyn typem dokonalého člověka budoucnosti.⁴² Ritter, věhlasný lékař a Novalisův přítel, nastínil ve své knize *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers* filosofii androgyna. Podle Rittera bude člověk budoucnosti androgyn jako Kristus. „Eva,“ napsal, „byla stvořena z muže bez pomoci ženy; Kristus byl stvořen ženou bez pomoci muže; androgyn se zrodí z obou. Manžel s manželkou splynou v jediné nádheře.“ Tělo, které zplodí, bude nesmrtelné. Když Ritter popisuje nové lidstvo budoucnosti, používá alchymistického názvosloví, což je známka, že alchymie byla při ožívání mýtu o androgynovi jedním ze zdrojů německých romantiků.

Wielhelm von Humboldt se v mládí o stejné téma zajímal v knížce *Über die männliche und weibliche Form*, kde pojednává o božské androgynii, což je alchymistická a neobyčejně rozšířená látka, k níž se vrátím později. Friedrich Schlegel také uvažoval o ideálu androgyna ve své úvaze *Ober die Diotima*, kde kritizuje zdůrazňování výlučně mužských či ženských charakteristických rysů, k nimž vede moderní výchova a zvyky. Neboť, jak napsal, „cíl, ke kterému by měl směřovat lidský druh, je postupné sjednocování pohlaví až k dosažení androgynie“.

Otázce androgyna přisoudil značnou důležitost mezi romantickými autory Franz von Baader. Podle něho existoval androgyn na počátku - a opět se objeví na konci času. Hlavním pramenem Baaderovy inspirace byl Jakob Böhme. Od něj si vypůjčil představu prvního pádu Adama: Adamův spánek, během kterého se od něj oddělila jeho nebeská společnice. Člověk se ale díky Kristovi opět stane androgynem a bude se podobat andělům. Baader napsal, že „cílem manželství jako svátosti je obnova nebeského či andělského obrazu člověka takového, jaký by měl být“. Sexuální láska se nesmí zaměňovat s rozmnožovacím instinktem: její skutečné poslání je „pomoci muži a ženě se vnitřně sjednotit v úplný lidský obraz, to jest do prapůvodního božského obrazu“.⁴³ Baader se domníval, že theologie, která vysvětlí „hřích jako rozklad člověka a vykoupení a zmrtvýchvstání jako jeho nové sjednocení“, zvítězí nad ostatními theologiemi.⁴⁴

Prameny, pro které si německý romantismus cenil pojmu androgyn, je třeba hledat v názorech Jakoba Böhma a dalších theosofů 17. století, hlavně J. G. Gichtela a Gottfrieda Arnolda. Díky antologii *Adam. Der Mythos des Urmenschen*, kterou komentoval profesor E. Benz, to jde snadno. Podle Böhma je Adamův spánek první hřích: Adam se vzdal božského světa a „představil si“, že se noří do Přírody, a tak klesl a stal se pozemským. Objev pohlaví je přímý důsledek tohoto prvního pádu. Podle některých Böhmových následovníků Adama při pohledu na pářící se zvířata vzrušila stejná touha, a proto mu dal Bůh pohlaví, aby se vyvaroval nejhoršího.⁴⁵ Další základní myšlenkou Böhma, Gichtela a jiných theosofů je, že Sofie, Božská panna byla původně součástí prvopočátečního muže. Ten ji chtěl ale ovládat, a proto se od něj oddělila. Podle Gottfrieda Arnolda touto smyslnou touhou ztratila prvotní bytost „okultní manželku“. I když muž v dnešních pokleslých mravech miluje ženu, vždycky tajně touží po Nebeské panně.⁴⁶ Böhme přirovnával Adamovo oddělení od androgyna k ukřižování Krista.⁴⁷

Jakob Böhme si představu androgyna vypůjčil pravděpodobně nejen z kabbaly, ale také z alchymie, jejíž názvosloví ostatně používá.⁴⁸ Jedno ze slov pro kámen mudrců je *rebis*, „dvojí bytost“ (doslova „dvě věci“) neboli hermetický androgyn. *Rebis* se zrodil spojením Země a Luny či alchymisticky sloučením síry a rtuti.⁴⁹ Po základních pracích C. G. Junga⁵⁰ by bylo zbytečné zdůrazňovat důležitost androgyna v *opus alchymicum*.

Mýtus o androgynovi

Mým úmyslem není shrnout historii učení o androgynovi v renesanci, středověku a antice. Rád bych připomněl, že se Leone Ebreo ve svém díle *Dialoghi d'Amore* pokusil zachytit mýtus o androgynovi od Platóna k biblické tradici pádu a vysvětlit ho jako rozdělení prvotního člověka na dvě části.⁵¹ Odlišný, ale podobně zaměřený názor na počáteční jednotu člověka obhajoval Scot Érigéna, kterého ostatně inspiroval Maxim Zpovědník. Podle Érigéna je oddělení pohlaví součástí kosmického vývoje. Dělení základních látek (substancí) začalo v Bohu a postupovalo až k povaze člověka, který se tak rozdělil na muže a ženu. Proto spojení těchto základních látek (substancí) musí začít u člověka a završit se opět na všech úrovních bytí včetně Boha. V Bohu už dělení neexistuje, protože Bůh je vše a je jediný. Podle Scota Érigéna bylo sexuální rozdělení důsledkem hříchu, ale skončí opětným sjednocením člověka, po kterém bude následovat eschatologické spojení pozemského kruhu s rájem. Kristus toto konečné sjednocení vykonal předem. Scot Érigéne cituje Maxima Zpovědníka, podle kterého Kristus sjednotil pohlaví ve své vlastní povaze, protože při vzkříšení už nebyl „muž ani žena, ač se narodil a zemřel jako muž“.⁵²

Připomínám, že několik *midrašim* považuje Adama za androgyna. Podle *Berešit rabba* byli „Adam a Eva k sobě srostlí rameny: Bůh je potom rozt'al sekerou na dva. Jiní jsou jiného názoru: první člověk (Adam) byl muž na pravé straně a žena na levé straně; ale Bůh je rozt'al vedví.“⁵³

Hlavně některé tajné křesťanské sekty připisovaly ve svém učení představě androgyna důležité postavení. Podle zpráv svatého Hippolyta⁵⁴ nazval Šimon Mág prvního člověka *arsénothéllys*, „muž-žena“. Nassanejští⁵⁵ chápali nebeského člověka Adamase jako *arsénothéla*. Pozemský Adam byl pouze obraz nebeského archetypu: byl tedy také androgyn. Protože lidé pocházejí z Adama *arsénothélyse*, existuje potenciálně v každém a duchovní dokonalost spočívá právě v nalezení této androgynie v sobě samém. Nejvyšší duch, Logos byl také androgyn. Konečné sjednocení „jak duchovních, tak živočišných a hmotných realit se uskuteční v člověku, Ježíši, synu Marie“ (*Refutatio*, V,6) Podle Nassanejských obsahuje kosmická tragédie tři části: 1) preexistující logos jako božský a universální celek; 2) pád, jehož důsledkem bylo rozdělení stvoření a utrpení; 3) příchod Spasitele, který znovu spojí do své jednoty nekonečné části, jež vytváří dnes tento vesmír. Podle Nassanejských je androgynie pohyb grandiózního vývoje kosmického sjednocení.

V *Epištole Požehnaného Eugnosta*, jejíž dva rukopisy se nedávno objevily v Chénoboskiu, vytváří Otec sám ze sebe androgynní lidskou bytost. Když se spojila se svou Sofií, zplodila androgynního syna. „Tento syn je první otec ploditel, syn člověka, který se rovněž nazývá Adam Světla [...]. Ten se spojuje se svou Sofií a plodí velkého světelného androgyna, který je podle svého mužského jména Spasitel, stvořitel všech věcí, a podle svého ženského jména Sofií, tvůrkyní všeho, která se nazývá také Pistis. Tito pak plodí šest dalších párů duchovních androgynů, kteří vytvářejí 72, pak 360 jiných těchto bytostí...“⁵⁶ Jak je vidět, jde o vývoj od otce androgyna, který se opakuje s klesající úrovní (vzdálenější od „středu“, kde je samojediný Otec).

Androgynie se také objevuje v *Evangelii svatého Tomáše*, které, ač není gnostickým dílem v pravém slova smyslu, dýchá mystickou atmosférou vznikajícího křesťanství. Toto dílo, upravované a znovu vykládané, bylo mezi prvními gnostiky velmi oblíbené a překlad v *saidském* dialektu se také našel v gnostické knihovně Chénoboskia. V *Evangelii svatého Tomáše* se Ježíš obrací na své žáky a říká: „Když učiníte dvě [bytosti] jedinou a když učiníte vnitřek vnějškem a vnějšek vnitřkem a nahoře jako dole! A jestliže učiníte muže a ženu jedno, aby muž již nebyl mužem a žena už nebyla ženou, potom vstoupíte do království nebeského!“⁵⁷ V jiném *logionu* Ježíš říká: „Když učiníte, aby dva byli jedno, stanete se syny člověka, a když řeknete: ‚Horo, posuň se!‘, posune se.“⁵⁸ Výraz „stát se jedním“ se opakuje ještě třikrát. J. Doresse odkazuje na několik příměrů z Nového zákona (J 17,11; 20-23; Ř 12,4-5 atd.). Zejména list Galatským (G 3,28) je důležitý. Je to jednota prvního stvoření, před stvořením Evy, když „člověk“ nebyl ani muž, ani žena. Podle *Evangelia svatého Filipa* (kodex X. z Chénoboskia) bylo rozdělení pohlaví - stvoření Evy, oddělené od Adamova těla - principem smrti. „Kristus přišel, aby znovu nastolil to, co bylo takto [odděleno] na počátku, a aby oba znovu spojil. Těm, kdo zemřeli, protože byli v tomto rozdělení, vrátí život, aby se spojili!“⁵⁹

Ostatní spisy obsahují podobné úryvky o spojení pohlaví jako příznaku království nebeského. „Když se Pána někdo otázel, kdy přijde království nebeské, odpověděl: ‚Když dva budou jedno, mimo jako uvnitř, když muž se ženou nebudou ani muž, ani žena.‘“⁶⁰ Tento úryvek připisovaný *Klementově epištole* pravděpodobně pochází z *Evangelia podle Egyptských*, z něhož Klement Alexandrijský uchoval tuto část: „Když se Salome otázala, jak lze poznat věci, o nichž Pán hovořil, Ježíš řekl: ‚Když pošlapete oděv hanby, když dva se stanou jedno, když muž se ženou nebudou ani muž, ani žena.‘“⁶¹

Nemám zde místo k tomu, abych prozkoumal původ těchto gnostických a paragnostických úryvků o božské úplnosti a androgynii „dokonalého člověka“. Je známo, že prameny gnosticizmu jsou rozmanité; vedle židovské gnose se v úvahách o prvotním Adamovi a Sofii objevují názory neoplatónské, neopythagorejské, ale i východní, zejména íránské. Svatý Pavel a Evangelium sv. Jana, jak jsem ukázal, ale už počítali androgynii mezi charakteristické rysy duchovní dokonalosti. Stát se „mužem a ženou“ nebo „nebýt ani muž, ani žena“ jsou ve skutečnosti tvárné výrazy, jimiž se jazyk snaží popsat *metanoi*u, „konverzi“, naprostý obrat hodnot. Je stejně paradoxní být „muž i žena“ jako stát se dítětem, znovu se narodit nebo projít „úzkými dveřmi“.

Podobné představy existovaly samozřejmě i v Řecku. V Platónově *Symposiu* (189e-193d) je původní člověk popisován jako bisexuální bytost kulovité podoby. V Platónově metafyzické úvaze, stejně jako v theologii Filóna Alexandrijského, neoplatónských theosofů, neopythagorejců a hermetiků, kteří se dovolávají Hermése Trismégista či Poimandrese, a u mnoha křesťanských gnostiků je pro nás zajímavé, že *si lidskou dokonalost představovali jako spojitou jednotu*. Tato dokonalost byla ostatně odrazem božské dokonalosti Vše-Jediného. V *Dokonalé rozpravě* odhaluje Hermes Trismégistos Asklépiovi, že „Bůh nemá jména či spíše má všechna, protože je jedním a současně vším. Je naplněn plodností obou pohlaví. Tvoří všechno, co má v úmyslu zplodit.“

„Cože, Trismégiste, ty říkáš, že Bůh má obě pohlaví?“

„Ano, Asklépie, a nejen Bůh, ale všichni živí tvorové a rostliny...“⁶²

Božská androgynie

Naše bádání může osvětlit představa o universální bisexualitě, nezbytném důsledku představy o boží bisexualitě jako vzoru a principu veškeré existence. Neboť v podstatě to, co je obsaženo v podobném pojetí, v představě dokonalosti, tedy bytí, spočívá koneckonců v úplné jednotě. Všechno, co *existuje* v pravém slova smyslu, musí být úplné a zahrnuje *coincidentia oppositorum* na všech úrovních a ve všech významových souvislostech. To se potvrzuje jak v androgynii bohů, tak v obřadech symbolické androgynizace, ale také v kosmogoniích, které vysvětlují tento svět kosmickým vejcem nebo prvopočáteční úplností v podobě koule. S podobnými představami, symboly a obřady se lze setkat ve středomořské oblasti a starověkém Blízkém východě, ale i u mnoha vzdálených a archaických kultur. Takové rozšíření lze vysvětlit jenom tím, že tyto mýty nabízely uspokojivý obraz boha, ba konečné reality jako nedílného celku a současně člověka podněcovaly, aby se k této úplnosti přiblížil mystickými obřady a technikami sjednocení.

Tento náboženský jev lze lépe pochopit z několika příkladů. Podle nejstarších řeckých thegonií vznikly neutrální či ženské božské bytosti samy. Podle Hésioda (*Theogonie*, 124 ap.) se z Chaosu (neutrum) zrodila Erébé (neutrum) a Noc (femininum). Terra enfanta je samo hvězdné nebe. Jsou to mytická vyjádření prvopočáteční úplnosti obsahující všechny síly, tedy všechny dvojice protiv: chaos a tvary, temnotu a světlo, neprojevené a projevené, muže a ženu atd. Jako příkladný výraz tvořivé síly se bohům mezi jejich ctnostmi přisuzovala bisexualita. Héra naprosto sama zrodila Héfaistu a Tyfé. Tato „svatební bohyně vystupuje nejprve jako androgyn“.⁶³ V Labrandě, v Karii se uctíval vousatý Zeus se „šesti řadry na své hrudi, které tvořily trojúhelník“.⁶⁴ Héraklés, hrdina v pravém slova smyslu, si vyměnil své roucho s Omfalou. V Herkulových mystériích *victor italiote* se tento bůh, stejně jako zasvěcenci, odíval jako ženy; jak dobře ukázala Marie Delcourtová „podporoval tento obřad zdraví, mládí, zdatnost, trvání lidského života a snad i věčnost“.⁶⁵

Na Kypru se uctívala vousatá Afrodité, jež se nazývala Afroditos, a v Itálii plešatá Venuše. Například Dionysos byl bisexuální bůh v pravém slova smyslu. Na jednom zlomku z Aischyla (zl. 61) na něj někdo volá: „Odkud přicházíš muži-ženo? Jaká je tvá vlast? Jaký tvůj oděv?“⁶⁶ Původně byl statný a vousatý Dionysos dvakrát mocnější pro svou dvojí povahu. Až v době hellénské ho zženštilo umění.⁶⁷ Nepozastavím se už u dalších androgynních bohů tohoto synkretismu, například Velké fryžské matky a bisexuálních bytostí, které přivedla na svět, Agditis a Misé. Pokud jde o božskou postavu, kterou předkové označovali jako Hermafrodit, nabyla pevného tvaru dosti pozdě, snad až ve 4. či 3. století, a její složitá historie není pro nás tak důležitá.⁶⁸

Nepřipomínám ani androgynní božstva v jiných náboženstvích.⁶⁹ Jejich počet je značný. Lze se s nimi setkat i ve složitějších a vyvinutějších náboženstvích - např. u starých Germánů, na starověkém Blízkém východě, v Íránu, Indii, Číně, Indonésii atd. - stejně jako u archaických národů Afriky, Ameriky, Melanésie, Austrálie a Polynésie.⁷⁰ Většina božstev rostlin a plodnosti jsou bisexuální či mají stopy po androgynii. „*Sive deus sis, sive dea*“ říkali staří Římané o zemědělských božstvech. Rituální výraz *sive mas sive femina* byl při vzývání častý. V některých

případech byla (např. u Estonců) zemědělská božstva považována jeden rok za mužská a následující za ženská.⁷¹ Nejzajímavější na tom však je, že tato mužská a ženská božstva jsou androgyni, což se vysvětlí, když si uvědomíme tradiční pojetí, podle něhož nemůže být něco výjimečného, jestliže současně neexistuje opak, či přesněji neexistuje-li víc věcí současně.

Zervan, íránský bůh neomezeného času, byl androgyn - stejně jako nejvyšší čínský bůh temnot a světla.⁷² Oba příklady jasně ukazují, že androgynie byla vysloveně vyjádřením úplnosti; Zervan byl, jak víme, otcem dvojčat Óhrmazda a Ahrimana, bohů dobra a zla; temnota a světlo symbolizují v Číně i v Indii neprojevené a projevené podmínky konečné reality.

Mnoho božstev bylo nazýváno „Otec a Matka“.⁷³ Bylo to znamení jejich plnosti nebo možné autogeneze a současně označení jejich tvořivých sil. Je i pravděpodobné, že některé „božské dvojice“ vznikly později z původního androgynního boha či zosobněním jejich znaků. Protože androgynie je rozlišovací znak počáteční úplnosti, ve které byly všechny možnosti pohromadě - je chápán prvotní člověk, mytický prapředek lidstva v mnoha tradicích jako androgyn. Připomněl jsem výše Adama. Tuisto, první člověk germánské mytologie, byl také bisexuální; jeho jméno etymologicky souvisí se staronorským *tvistr* („složený ze dvou“), védským *dvis*, latinským *bis* atd.⁷⁴ V některých tradicích byl mytický androgynní prapředek nahrazen dvojčaty, jako byli v Indii Jama a jeho sestra Jami či v Íránu Jima a Jimagh.

Rituální androgynizace

Všechny myty o božské androgynii a prvotním bisexuálním člověku vyjevují příkladné vzory pro lidské chování. Proto je při obřadech symbolicky ožívována androgynie. Cíle této rituální androgynizace jsou rozmanité a její morfologie je neobyčejně složitá. Nemohu zde o tom pohovořit. Pouze připomínám, že u mnoha přírodních národů obsahuje zasvěcení dospívajícího předběžnou androgynizaci nového člena. Nejznámější příklad - ač ještě nedostatečně vysvětlený - je zasvěcující naříznutí, běžně používané u některých australských kmenů, které symbolicky novému členu propůjčuje ženský pohlavní orgán.⁷⁵ Když si uvědomíme, že pro Australany, ale i pro mnoho jiných přírodních národů, se nezasvěcenec považuje za asexuálního a že přístup k sexualitě je jeden z důsledků zasvěcení, zdá se, že hluboký význam tohoto obřadu je asi tento: člověk se nemůže stát sexuálně dospělým dříve, než pozná existenci obou pohlaví současně, androgynii; jinými slovy, nemůže přistoupit k správnému osobnímu způsobu bytí, než poznal úplný způsob bytí.

Zasvěcující androgynie se neprojevuje vždycky nějakým zákrokem jako u Australanů. V mnoha případech jde o přestrojení chlapců za děvčata a *vice versa*, dívek za chlapce. Tento zvyk se objevuje u některých afrických kmenů, ale i v Polynésii.⁷⁶ Lze se ptát, zda rituální nahota, která je u mnoha zasvěcujících obřadů dospělosti běžná, také neznamená symbolickou androgynizaci? Právě tak homosexuální praktiky, které se objevují v nejružnějších zasvěceních, lze pravděpodobně vysvětlit podobným přesvědčením, a to, že noví členové zastávají během zasvěcujícího poučení obě pohlaví.

Vzájemné převlékání bylo časté i v antickém Řecku. Plútarchos připomíná několik obyčejů, které mu připadaly podivné. „Ve Spartě žena, která se stará o nevěstu, jí holí hlavu a obléká do mužského oděvu a bot. Potom ji uloží samotnou a bez světla do postele. Manžel se s ní spojuje potají (Plútarchos, *Lykúrgos*, 15). V Argu si o svatební noci nalepuje nevěsta falešné vousy (Plútarchos, *Ctnosti žen*). V Kosi si novomanžel, aby přijal svou ženu, obléká ženské šaty (Plútarchos, *Řecká otázka*, 58).“⁷⁷ Ve všech těchto případech je převlečení svatební zvyk. V archaickém Řecku se však, jak víme, manželské sňatky řídily zasvěcujícími obřady dospělosti. Převlékání se také provádělo u příležitosti athénské obřadu oschoforii, u něhož lze rozlišit „pozůstatek mužského zasvěcení, svátek vinobraní a vzpomínkovou oslavu na návrat Thésea. Jestliže tak úzce splynuly, je to proto, jak ukázal H. Jeanmaire, že Théseova legenda má kořeny ve starém obřadu noviciátu, který je alespoň částečně jejím epickým výkladem.“⁷⁸

Kromě těchto pozůstatků zasvěcujícího převlékání se Řekové přestrojovali při některých Dionysových obřadech, svátcích Héry ze Samu a dalších příležitostech.⁷⁹ Když si uvědomíme, že toto přestrojování bylo velmi rozšířené v Evropě při masopustech a svátcích jara, ale i při nejružnějších zemědělských obřadech v Indii, Persii i dalších asijských zemích,⁸⁰ lze pochopit hlavní poslání tohoto obřadu: jde koneckonců o to zbavit se sám sebe, překonat své osobní, silně historicky určené poměry a opět dosáhnout původního mimolidského a mimohistorického stavu, který předcházela vytvoření lidské společnosti; je to paradoxní situace, kterou nelze udržet ve světském životě, v historické době, ale do které je důležité se periodicky vracet, aby se obnovila, byť na okamžik, původní plnost, neporušený zdroj posvátna a síly.

Rituální záměna oblečení předpokládá symbolicky převrácené chování, záminku k masopustnímu veselí, ale i nevázanost Saturnálií. Je to vlastně dočasné zrušení zákonů a zvyků, protože pohlavní chování je přesně opačné než normálně. Toto obrácení chování s sebou nese naprostý zmatek hodnot, zvláštní rys každého orgiastického obřadu. Toto převlékání a symbolická androgynie je morfologicky porovnatelná s ceremoniálními orgiemi. V obou případech lze zjistit rituální „úplnost“, spojení protikladů a návrat k prvopočáteční neurčitosti. Jde o symbolickou obnovu „chaosu“, nerozlišitelné jednoty, která předcházela stvoření, a tento návrat k neurčitosti se projevuje konečnou obnovou a úžasným nárůstem sil. To je kromě jiného důvod rituální orgie, která se konala pro dobrou sklizeň nebo u příležitosti Nového roku: v prvním případě zajišťovala orgie zemědělskou úrodnost, v druhém symbolizovala orgie návrat k předkosmogonickému chaosu a ponoření do nekonečného rezervoáru sil, které existovaly před stvořením světa a které umožnily kosmogonii. Začínající rok odpovídá světu, který byl právě stvořen.⁸¹

Prvopočáteční úplnost

Vidíme, že obřady úplnosti se symbolickou androgynií či orgií se mohou hodnotit různě. Všechny se ale konají, když jde o zajištění zdatu *počátku*: buď počátku sexuálního či kulturního života po zasvěcení, nebo počátku Nového roku či jara, nebo „počátku“ představovaného každou novou úrodou. Když si uvědomíme, že pro člověka tradiční společnosti představovala kosmogonie „počátek“ v pravém slova smyslu, pochopíme přítomnost kosmogonických symbolů u zasvěcujících zemědělských či orgiastických obřadů. Něco „začít“ celkem vzato znamená, že něco právě vzniká, tedy že je něčím manipulováno s obrovskou zásobou posvátných sil. To vysvětluje strukturální podobnost prvotního mýtu o androgynovi, prapředku lidstva, s kosmogonickými mýty. V každém případě tyto mýty ukazují, že na počátku, *in illo tempore*, existovala jednoduše úplnost - a že tato úplnost byla rozdělena či porušena, aby vznikl tento svět či mohlo vzniknout lidstvo. Prvotnímu androgynovi, hlavně Platónovu kulovitému androgynovi, odpovídá na kosmické úrovni kosmogonické vejce či prvopočáteční antropokosmický obr.

Mnoho kosmogonických mýtů nám ukazuje počáteční stav - „chaos“ - jako jednoduše a stejnorodou masu, ve které není rozpoznatelný jakýkoli tvar; nebo jako kouli podobnou vejci, ve které jsou Nebe a Země spojeny; či jako obrovského Macranthropa atd. Ve všech těchto mýtech nastává stvoření rozdělením vejce na dvě poloviny - představující Nebe a Zemi - rozkouskáváním Obra či rozpadem jednoduše masy.⁸²

Na počátku tedy existovala - jak na kosmické, tak na lidské úrovni - úplnost obsahující všechny možnosti. Ale tato posedlost „počátkem“, kterou vykazuje tolik mýtů a různých obřadů, musí být vysvětlena také z jiného zorného úhlu. Neboť lze zjistit, že sklon k jednotě, k úplnosti, třebaže se potvrzuje na mnoha úrovních, je vyjadřován rozmanitými prostředky a sleduje různé cíle. Spojení protikladů a zrušení protiv je uskutečňováno jak rituální orgií, tak zasvěcující androgynizací, *ale dosažené úrovně nejsou stejné*. Ke sjednocení polárních principů také dochází technikami jógy, zejména tantrajógou. Také v tomto případě se usiluje o získání „úplné jednoty“, ale tato zkušenost se odvíjí na několika úrovních současně a konečný výsledek se dá popsat pouze transcendentálně. Jinými slovy, na úrovni nejasné zkušenosti rituální orgie, rituální androgynizace či návratu k předkosmogonickému chaosu jde o návrat a sjednocení, které jsou svým uspořádáním srovnatelné s touhou Ducha opět dospět k Vše-Jedinému. Nemohu se zdržet u

tohoto paradoxního sklonu života sjednotit se s chováním duše.⁸³ Protože všechny tyto mýty, obřady a mystické techniky v sobě zahrnují absolutní *coincidentia oppositorum* a protože z hlediska tohoto uspořádání je kosmické vejce připodobnitelné rituální orgii, androgynizací či stavu *dživanmukty*, je důležité, že tato *úplná jednota* není stejná u toho, kdo se zúčastňuje orgiastického rituálu, a toho, kdo odstraňuje tyto protiklady jógou.

K lepšímu pochopení rozmanitých možností a rozdílných úrovní uvedu několik příkladů. Řekl jsem už, že androgyn se v Řecku uznával pouze jako rituální realita a že děti s hermafroditními znaky jejich rodiče okamžitě zabíjeli. V tomto případě tedy nebylo možné zaměnit *anatomicko-fyziologickou skutečnost* a realitu *rituální*. V sibiřském šamanismu se stává, že šaman zastává obě pohlaví *symbolicky*: jeho oděv je ozdoben ženskými symboly a v některých případech se šaman snaží napodobovat i chování žen. Známe však i příklady šamanismu, v němž je rituálně, tedy konkrétně bisexualita doložena: šaman se chová jako žena, obléká si ženské šaty, někdy má i manžela.⁸⁴ Tato rituální bisexualita - či asexualita - se současně považuje za známku duchovního života, za obcování s bohy a duchy - a za zdroj posvátné síly. Protože šaman v sobě spojuje oba polární principy a protože jeho vlastní osoba vytváří hierogamii, symbolicky obnovuje jednotu Nebe a Země, a tudíž zajišťuje spojení mezi bohy a lidmi.⁸⁵ Tato bisexualita je prožívána rituálně a extaticky; je chápána jako nepostradatelná podmínka k překročení světského lidského stavu.

Měli bychom si uvědomit, že konečný cíl a theologické odůvodnění rituální asexuality či bisexuality těchto šamanských praktik, jež se zdají být proti zdravému rozumu, byla *proměna člověka*. I když se šaman občas snaží uskutečnit tuto proměnu prostředky, které předpokládají fyziologickou změnu, nic to na otázce nemění. Historie náboženství zná další případy záměny úrovní: případy, kdy se člověk snaží na úrovni fyziologického zážitku dosáhnout duchovního způsobu bytí dostupného jedině rituální nebo mystickou cestou.

Stejná záměna úrovní se objevuje u sibiřských a indonéských šamanů, kteří převracejí své sexuální chování, aby zažili rituální androgynii *in concreto*. Prameno záleží na tom, zda jde o spontánní úchylku či úpadek nějaké indické mystické techniky, kterou šamani neuměli používat či jejíž duchovní smysl zapomněli. Důležité je, že rituální androgynizace šamanského typu, zejména ve zvrácené podobě, prozrazuje beznadějně úsilí dospět konkrétními, fyziologickými prostředky k paradoxní lidské úplnosti. Jinými slovy, je třeba rozlišovat mezi *sledovaným cílem* a *použitými prostředky*. Prostředky mohou být někdy jednoduché, dětinské či extravagantní; potom je dosahováno sjednocení protikladů v konkrétním a bezprostředním slova smyslu a získává se způsob bytí, který už není lidský, ale také ne translidský. Sledovaný cíl má však navzdory nepřiměřeným prostředkům, jimiž je dosahován, svou hodnotu. Nejlepší důkaz je, že podobný cíl lze vypátrat u některých jóginsko-tantrických technik. Stačí připomenout metafyziku zahrnutou do těchto technik, abychom si okamžitě uvědomili, že jde o zcela jinou úroveň zkušenosti.

Tantrické učení a techniky

Absolutní realita, *Urgrund*, v tantrické metafyzice obsahuje sama o sobě všechny protiklady a polaritu spojené do stavu absolutní jednoty (*advadža*).⁸⁶ Stvoření představuje rozpad prvopočáteční jednoty a rozdělení na dva polární principy ztělesněné Šivou a Šakti. Každá podmíněná existence předpokládá stav duality, a tudíž utrpení, iluzi, „otročství“. Konečný cíl tantrika je tyto dva polární principy - Šivu a Šakti - spojit ve svém vlastním těle. Když se Šakti, která spí na dolním konci páteře v podobě hada (*kundalini*), probudí technikami jógy, pohybuje se středovým kanálkem (*sušumnou*), prochází *čakrami* a vystupuje k vrcholku hlavy (*sahasrára*), kde sídlí Šiva - a spojuje se s ním. Jógin se spojením božské dvojice uvnitř těla proměňuje v určitého „androgyna“. Rád bych ale upřesnil, že tato „androgynizace“ je pouze jednou stránkou této techniky, tohoto spojení protikladů. Tantrické texty hovoří o nespočetných „dvojicích protikladů“, které je třeba spojit. Je třeba sjednotit Slunce a Lunu, dva mystické kanálky, *idu* a *pingalu* (které tato nebeská tělesa symbolizují) a dva dechy, *pránu* a *apánu*; a zejména je třeba spojit *pradžňu*, moudrost, a *upáju*, prostředek, *šúnjatu*, prázdnotu, a *karunu*, soucit.

Hévaḍḍṛatantra hovoří také o stavu „dvou v jednom“, když je ženský prvek proměněn v mužský princip (II,4,40-47; vyd. Snellgrove, str. 24). Toto spojení protikladů odpovídá paradoxní koexistenci *samsáry* a *nirvány*. „Neexistuje *nirvána* mimo *samsáru*“, řekl Buddha (*Hévaḍḍṛatantra*, II,4,32).

To znamená, že jde o *coincidentia oppositorum* uskutečněné na všech úrovních života a vědomí. Tímto spojením protikladů je zrušeno prožívání duality a jevový svět je proměněn. Jógín dosahuje nepodmíněného stavu svobody a transcendence, který se označuje slovem „*samarasa*“ (rozkošná totožnost), paradoxní zkušenost dokonalé jednoty. Některé tantrické školy učí, že *samarasa* je dosažitelná zejména při *maithuně* (rituálním sexuálním spojení) a vyznačuje se „zastavením“ či „nehybností“ tří základních lidských funkcí: dýchání, ejakulace a myšlení.⁸⁷ Sjedení protikladů se projevuje zastavením biosomatických procesů a současně zástavou psycho-duševního toku. Nehybnost těchto prchavých funkcí v pravém slova smyslu je známkou toho, že byl překročen lidský stav a že je dosahováno transcendentální úrovně.

Zmíním se o hiero-kosmickém symbolismu, který se používá k vyjádření spojení protikladů. Jógín je přirovnáván ke kosmu a současně k pantheonu; ztělesňuje ve svém těle jak Šivu a Šakti, tak další božstva, ostatně zúžená na tuto archetypální dvojici. Existují dvě základní části jóginsko-tantrické *sádhany*: 1) „kosmizace“ této psychosomatické zkušenosti; 2) zrušení tohoto kosmu, symbolický návrat do původního stavu, než prvopočáteční jednotu roztržilo stvoření. Jinak řečeno, osvobození a blaženost absolutní svobody jsou připodobnitelné úplnosti, která existovala před stvořením tohoto světa. Z určitého hlediska lze tento paradoxní stav uskutečňovaný tantrikem při *samarase* přirovnat k rituální „orgii“ a předkosmické temnotě: v obou těchto stavech se „formy“ znovu spojují a napětí a protiklady jsou zrušeny. Musím ale upřesnit, že *tyto podobnosti jsou čistě formální, protože jógín překračující tento svět se nenachází v blaženosti plodové existence*. Symbolismy sjedení a úplnosti naznačují, že se jógín už nepodřizuje kosmickým rytům a zákonům, že pro něj tento vesmír přestal existovat, že se mu podařilo dosáhnout mimočasového okamžiku, kdy tento vesmír ještě nebyl stvořen.

Zrušit tento kosmos znamená, že byl překonán každý podmíněný stav, že bylo dosaženo neduality a svobody. V klasické józe přináší dosažení počáteční neduality během *samádhi* nový prvek vzhledem k prvotnímu stavu (který existoval před rozdělením reality na objekt-subjekt): *poznání* jednoty a blaženosti. Existuje „návrat k počátku“, ale s tím rozdílem, že „osvobozený za tohoto života“ dosahuje tohoto počátečního stavu obohacen o rozměr *svobody* a *transvědomí*. Jinými slovy, „daného“ stavu nenabývá automaticky, ale splývá s počáteční plností, až vytvoří dosud neznámý a paradoxní způsob života: vědomí svobody, které neexistuje nikde v kosmu, ať na úrovni života, nebo na úrovni „mytologického božstva“ (*dévů*), existuje však pouze u Nejvyšší bytosti, Íšvary.⁸⁸

Je zajímavé zjistit, že paradoxní, nepředstavitelný stav *džívanmuktiho*, toho, kdo uskutečnil nepodmíněnost - ať už je název, který vyjadřuje tento stav: *samádhi*, *mukti*, *nirvána*, *samarasa* atd., jakýkoli - je ovlivňován protikladnými obrazy a symboly. Na jedné straně jsou to obrazy čisté spontánnosti a svobody (*džívanmukti* je *kámačárin*, „někdo, kdo se pohybuje podle své vůle“, proto se o něm říká, že může „létat vzduchem“),⁸⁹ a na straně druhé to jsou obrazy absolutní nehybnosti, definitivního zastavení jakéhokoli pohybu, ztuhnutí jakékoli pohyblivosti.⁹⁰ Současná existence těchto protikladných obrazů se vysvětluje paradoxní situací „osvobozeného za tohoto života“; neboť stále existuje v tomto kosmu, třebaže už není podřízen kosmickým zákonům; a celkem vzato už do tohoto vesmíru nepatří. Obrazy nehybnosti a úplnosti vyjadřují transcendenci jakéhokoli podmíněného stavu: protože systém podmíněnosti, kosmos, je přesně definován vývojem, stálým pohybem a napětím protikladů. Nepohybovat se již a nebýt již drásán napětím protikladů znamená neexistovat už v tomto kosmu. Ale na straně druhé nebýt již podmíněn dvojicemi protikladů se rovná absolutní svobodě, dokonalé spontánnosti - a tuto svobodu nelze vyjádřit lépe než obrazy pohybu, hry, bilokace nebo létáním.

Vždycky jde o transcendentální stav, který je nepochopitelný a je vyjádřen protikladnými či paradoxními obrazy. Když se má vyjádřit nepředstavitelná situace v našem kosmu či historii, je

to důvod, pro který je vždycky používán výraz *coincidentia oppositorum*. Eschatologický znak, znamení, že čas a historie skončily - je beránek se lvem, dítě hrající si se zmijí. Konflikty, to jest protiklady, jsou zrušeny; opět je dosaženo ráje. Tento eschatologický obraz jasně ukazuje, že *coincidentia oppositorum* v sobě vždycky neobsahuje „úplnost“ v konkrétním slova smyslu; může znamenat i paradoxní návrat světa do stavu rajskeho. Skutečnost, že beránek, lev, dítě a zmije *existují*, znamená to, že *tento svět je tam*, kde existuje kosmos a ne chaos. Ale skutečnost, že beránek zůstává u lva a dítě usíná se zmijí, znamená, že už nejde o *naš* svět, ale o ráj. Jde zkrátka o paradoxní svět, protože je bez napětí a konfliktů, které definují jakýkoli vesmír. Právě tak některé apokryfy (*Skutky svatého Petra*, *Skutky svatého Filipa*, *Evangelium svatého Tomáše* atd.) používají tyto paradoxní obrazy k popsání království nebeského či kosmického zvratu příchodem Spasitele. „Učinit mimo jako uvnitř“, „učinit nahoře jako dole“, „učinit první posledním“, „učinit pravou levou“ atd.⁹¹ jsou paradoxní výrazy k označení naprostého převrácení hodnot a činnosti, jíž vykonal Kristus. Je pozoruhodné, že jsou tyto obrazy používány souběžně s androgynií člověka a návratem do dětského stavu. Všechny tyto obrazy zdůrazňují, že „světský“ vesmír byl tajemně nahrazen jiným světem zbaveným zákonů a podmínek, světem čistě duchovní podstaty.

Významy *coincidentia oppositorum*

Co nám všechny tyto mýty a symboly, obřady a mystické techniky, legendy a věrouky, které většinou předpokládají *coincidentia oppositorum*, spojení protikladů, shrnutí částí v celek, prozrazují? Především hlubokou lidskou nespokojenost se svým současným stavem, s tím, co se nazývá lidský úděl. Člověk se cítí zmitán a oddělen. Je pro něj obtížné si dokonale uvědomit povahu této oddělenosti, protože se občas cítí oddělen od „něčeho“ *mocného*, naprosto *jiného*, než je on sám; jindy se cítí oddělen od nedefinovatelného, bezčasového „stavu“, na nějž se přesně nepamatuje, ale na nějž si přesto ve svém nejskrytějším nitru vzpomíná: prvopočáteční stav, který radostně prožíval před časem, před historií. Toto oddělení v něm samém i tomto světě nastalo jako zlom. Byl to „pád“, ne nutně v židovsko-křesťanském slova smyslu, ale nicméně pád, protože pro lidský druh nastala osudová katastrofa a současně ontologická změna v uspořádání tohoto světa. Z určitého hlediska lze říci, že mnoho vyznání obsahujících *coincidentia oppositorum* prozrazuje stesk po ztraceném ráji, stesk po paradoxním stavu, ve kterém vedle sebe existují protiklady a nestřetávají se a v němž tvoří rozmanitost různé stránky tajuplné jednoty.

Koneckonců je to touha po novém nabytí ztracené jednoty, která přinutila člověka vnímat protiklady jako doplňující se stránky jediné reality. První theologické a filosofické úvahy vznikaly právě z takových existenčních zkušeností podnícených nutností tyto protiklady překonat. Dříve než se tyto filosofické představy v pravém slova smyslu staly jedním, jednotou, úplností, vyvolávaly pocity stesku, které se objevovaly v mýtech a víře a jež dostaly svůj výraz také v obřadech a mystických technikách. Na úrovni presystematického myšlení vyjadřuje mysterium úplnosti úsilí člověka o dosažení takového zorného úhlu, z něhož jsou protiklady zrušeny, zloduch se stává podněcovatelem dobra a démoni temnou stránkou bohů. Skutečnost, že tato archaická témata a motivy ještě přežívají ve folkloru a objevují se stále ve snech a představách, dokazuje, že mysterium úplnosti je nedílnou součástí lidské tragédie. Vyskytuje se pod nejrozmanitějšími stránkami a na všech úrovních kulturního života - jak v mystické theologii a filosofii, tak všeobecně v mytologii a folkloru; ve snech, moderních fantaziích i v uměleckých výtvorech.⁹²

Není náhoda, že Goethe celý svůj život hledal pro Mefistu pravé místo, zorný úhel, pod kterým by se tento démon, jenž popírá život, jevil paradoxně jako nejcennější a neúnavný spolupracovník. Také není náhoda, že Balzac, tvůrce moderního realistického románu, oživil ve svém nejkrásnějším fantastickém románu mýtus, který znepokojuje lidstvo už mnoho tisíciletí. Goethe i Balzac věřili v jednotu evropské literatury a považovali svá díla za součást této literatury. Byli by asi pyšnější, kdyby tušili, že evropská literatura má kořeny nejen v Řecku a Středomoří, ale až na starověkém Blízkém východě a v Asii; že mýty oživené ve *Faustovi* a *Serafitě* vedou mnohem dál do prostoru a času; že vedou až do prehistorie.

- ¹ J. W. Goethe, *Faust*, Praha 1982, přel. O. Fischer, str. 26. - Pozn. vyd. Č
- ² M. Eliade, *Mitul Reintegrării* (= *Mitul Reintegrării*), Bucuresti 1942. Č
- ³ Už Hérakleitos napsal (zl. 67, Hippolytos, Ref. IX, 10,08): „Bůh je den noci, zima léta, válka míru, sytost hladu: to znamená všechny protiklady.“ (Srv. tento text a komentář C. S. Kirk a J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, str. 191.) Č
- ⁴ Srv. C. G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, Zurich 1946; či angl. překl. od R. F. C. Hulla, *Psychology of the Transference The Practice of Psychotherapy: The Collected Works of C. G. Jung*, sv. 16, New York 1954, str. 163-321; též *Mysterium Coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, I–II, Zurich 1955-1956. Abych se vyvaroval možného nedorozumění, dodávám, že jsem na následujících stránkách nepřihlížel k Jungově pojetí „psychické úplnosti“. Jungovy názory o realitě zla daly podnět ke strhujícím diskusím. Srv. H. L. Phillip, *Jung and the Problem of Evil*, New York 1959; V. White, *Soul and Psyche*, London 1960. Č
- ⁵ Tato přísloví sebral a vydal Zane; srv. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (= *Traité d'Histoire des Religions*), Paris 1949, 1959³, str. 365. Č
- ⁶ Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, in: PG, CXXX, 1290. Č
- ⁷ Srv. R. Schaerf, *Die Gestalt des Satanas im alten Testament*, in: C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zurich 1948, str. 252. Č
- ⁸ Srv. R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, str. 419. V jednom jakutském mýtu stvořil tento svět Kristus a o Satanu se říká, že je jeho starší bratr. (Srv. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, sv. XII, Munster i W. 1955, str. 34.) Velmi pravděpodobně jde o pokřesťanstění staršího pojetí: Zloduch byl prvorozený bratr Dobroděje. Č
- ⁹ Viz M. Eliade, *Notes de démonologie* (= *Notes de démologie*), in: *Zalmoxis*, I, 1938, str. 197-203; též M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, str. 56. Původ této legendy je pravděpodobně íránský; srv. H. A. Winkler, *Salomo und die Karina*, Stuttgart 1931, str. 154; E. Peterson, *Eis Theos*, Göttingen 1926, str. 122. Č
- ¹⁰ Z tohoto mýtu vyplývá několik otázek, u nichž se nemohu zastavit. Jediná stránka, jež nás zajímá, je téma spolčení Boha s Ďáblem při stvoření světa, téma, které není ostatně potvrzeno u nejarchaičtějších variant tohoto mýtu. Č
- ¹¹ Tento základ lze najít: O. Daehnhardt, *Natursagen*, I, Leipzig-Berlin 1907, str. 1-89; W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, sv. XII, str. 9-173; M. Eliade, *Preistoria unui motiv folkloric românesc*, in: *Buletinul Bibliotecii Române din Feiburg*, sv. III, 1955-1956, str. 41-54. Č
- ¹² O. Daehnhardt, cit. d., str. 338. Č
- ¹³ W. Schmidt, cit. d., str. 129-130. Č
- ¹⁴ O. Daehnhardt, cit. d., str. 61, 101; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki 1954, str. 134-135. Č
- ¹⁵ O. Daehnhardt, cit. d., str. 34. Č
- ¹⁶ W. Schmidt, cit. d., str. 49. Č
- ¹⁷ O. Daehnhardt, cit. d., str. 44; W. Schmidt, cit. d., str. 123. Č
- ¹⁸ A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig 1898, str. 6; O. Daehnhardt, cit. d., str. 2; tato „hloupost Boží“ je mytický výraz pro „únavu Stvořitele, když dokončil svět“. Č
- ¹⁹ Srv. W. Schmidt, cit. d., str. 136-137. Č
- ²⁰ Tamt., str. 126. Č
- ²¹ Tamt., str. 127; srv. též W. Schmidt, *Ursprung*, sv. VI, str. 38, o stejném motivu v severoamerických mýtech. Č
- ²² Viz M. Eliade, článek *Preistoria unui motiv folkloric românesc* a připravovaná studie *Folklore sud-est-européen et mythologies asiatiques*. Č
- ²³ Tuto otázku studoval A. K. Coomaraswamy v několika publikacích. Srv. zejména *Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology* (= *Angel and Titan*), in: *Journal of the American Oriental Society*, 55, 1935, str. 373-419; též *The Side of Dawn*, in: *Smithsonian Miscellaneous Collections*, XCIV, I, Washington 1935; též *Atmayajña: Self-Sacrifice*, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6, 1942, str. 358-398. Coomaraswamy možná přecenil metafyzickou systematizaci. Není třeba si myslet, že teoretická souvislost je nutně výsledkem systematického uvažování, protože se prosazuje už ve stadiu obrazu a symbolu a protože je neodlučnou součástí mytického myšlení. Č

- ²⁴ *Rgvéd*, IX,86,44; srv. další odkazy, in: *Angel and Titan*, str. 405. Č
- ²⁵ „Sóma byl Vrtra“, *Šatapathabráhmana*, III,4,3,13; III,9,4,2; IV.4,3,4. Č
- ²⁶ O tomto motivu srv. *Angel and Titan*, str. 395 a pozn. 30. Č
- ²⁷ O osobitých hadích vlastnostech Jitřenky srv. A. K. Coomaraswamy, *The Darker Dide of Dawn*, str. 7. Č
- ²⁸ Srv. *Images et Symboles*, str. 124. Č
- ²⁸ Viz *Angel and Titan*, str. 391. Č
- ³⁰ Srv. *Images et Symboles*, str. 128; viz také *Angel and Titan*, str. 391. Č
- ³¹ O tomto tématu viz *Images et Symboles*, str. 128. Č
- ³² O Varunovi viz *Traité d'Histoire des Religions*, str. 70, 365. Nezdůrazňuji zde různé, ale doplňující se úlohy Mitry a Varuny, které znamenitě prostudoval Georges Dumézil; srv. *Mitra-Varuna*, Paris 1940, 2. vyd., 1950; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris 1941 atd. Zmíním se přesto, že tato metafyzická úvaha ztotožňuje ve Varunovi neprojevené, možnost a věčnost a v Mitrovi projevené (viz už *Rgvéd*, I,164,38). Později obě stránky *brahma-apara a para*, „nižší“ a „vyšší“, viditelné a neviditelné, projevené a neprojevené byly využívány mudrci a rozjímavými lidmi k vystižení všech způsobů reality. Č
- ³³ O tomto motivu viz M. Eliade, *L'Aigle et le Serpent*. Č
- ³⁴ *Taittiríjasamhita*, II,4,12 a 5,1 ; srv. *Kaušítakíbráhmana*, XV,2-3; viz též *Angel and Titan*, str. 385. Připomínám, že Višvarúpa, Vrtrův bratr, se nazývá „kněz *dévů*“ (*Taittiríjasamhita*, II,5,1). Č
- ³⁵ Např. *Pañčavimšabráhmana*, XVIII,9,6; srv. *Angel and Titan*, str. 386, pozn. 18. Č
- ³⁶ Narážka na hadí podobu střev. Tento obraz byl ale výchozím bodem úvah o mystické hodnotě potravy a trávení, tedy božských sil, které v člověku dřímou. Č
- ³⁷ Srv. M. Eliade, *Notes de démonologie*, str. 201. Č
- ³⁸ Srv. tamt., str. 201. Č
- ³⁹ O poslání a morfologii zasvěcení viz M. Eliade, *Naissance mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (= *Naissance mystiques*), Paris 1959. Č
- ⁴⁰ Srv. A. K. Coomaraswamy, *Atmayajña: Self-Sacrifice*, str. 388. Srv. také tamt., str. 372, o „sjednocení obětníka prostřednictvím oběti“. Č
- ⁴¹ O tomto hnutí srv. M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma 1930. Č
- ⁴² Viz F. Giese, *Der romantische Charakter I: Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frühromantik*, Langensalza 1919. Srv. též M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, str. 76; R. D. Gray, *Goethe the Alchemist*, Cambridge 1952, kap. X. Č
- ⁴³ F. v. Baader, *Gesammelte Werke*, III, str. 309, vytištěno Ernstem Benzem v antologii *Adam. Der Mythos des Urmenschen*, München 1955, str. 221. Č
- ⁴⁴ F. v. Baader, *Gesammelte Werke*, III, str. 306; Benz, str. 219. Viz také E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, Paris 1942. Č
- ⁴⁵ E. Benz, cit. d., str. 60, 67, 110. Srv. také J. Evola, *La Metafisica del Sesso*, Roma, 1958, str. 272. Č
- ⁴⁶ E. Benz, cit. d., str. 125, 129; J. Evola, str. 273. Č
- ⁴⁷ J. Böhme, *Der Weg zu Christo*, citováno H. Baumannem *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955, str. 175. Č
- ⁴⁸ Srv. J. Evola, cit. d., str. 271. Viz také A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, str. 225. Č
- ⁴⁹ Srv. definici *rebisu* od Michaela Meiera z roku 1687, jak ji uvádí John Read v *Prelude to Chemistry*, London 1959, str. 239. Srv. též popis androgyna podle neznámého kodexu z Carbonelli, *Sulle form storiche della chimica*, Roma 1925, str. 17. Č
- ⁵⁰ Srv. zvláště *Psychologie der Übertragung a Mysterium Coniunctionis*, II, str. 224. Viz též John Read, cit. d., příl. XVI a LX atd. Srv. M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, str. 82 n. Dodávám, že androgyn nadále přitahuje současné theologické myšlení. Srv. např. dílo *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939, od katolického teologa Georga Koepgena, kde se Kristus, církev i knězi považují za androgyny (str. 316; srv. C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, II, str. 130). Podle N. Berd'ajeva bude dokonalý člověk budoucnosti androgyn, jako byl Kristus. (Srv. *The Meaning of the Creative Act*, 1916, angl. 1955, str. 187; srv. též D. A. Lowrie, *Réveillons Prophel. A Life of Nicolai Berdjaev*, New York 1960, str. 75 n.). Č
- ⁵¹ L. Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, Bari 1929, str. 417; E. Benz, cit. d., str. 31 n. Č
- ⁵² *De divisionibus Nature*, II,4; II,8, 12; text citovaný J. Evolou, cit. d., str. 180. Č

- ⁵³ Texty z M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, str. 361. Viz také M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, str. 90 n. **Č**
- ⁵⁴ *Refutatio omn. haer.* (= *Refutatio*), VI, 18. **Č**
- ⁵⁵ *Refutatio*, V, 1-2. Srv. M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, str. 86 n. **Č**
- ⁵⁶ J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, I, Paris 1958, str. 211. Podstata *Epištoly Požehnaného Eugnosty* je v jiném gnostickém líčení z Chénoboskia *Moudrost Ježíše Krista*, jejíž druhé vydání je už přístupné v Berlínském kodexu. Srv. J. Doresse, cit. d., I, str. 215 n. **Č**
- ⁵⁷ J. Doresse, cit. d., sv. II, 1959, str. 95; A. Guillaumont, H.-Ch. Puech atd. *L'Évangile selon Thomas*, 1959, log. 17-18; R. M. Grant, *The Secret Saying of Jesus*, New York 1960, str. 143. **Č**
- ⁵⁸ J. Doresse, cit. d., II, str. 109, 110. **Č**
- ⁵⁹ J. Doresse, cit. d., II, str. 157. **Č**
- ⁶⁰ Il. Klementova *epištola*, in: J. Doresse, cit. d., II, str. 157. **Č**
- ⁶¹ *Stromates*, III, 13, 92; J. Doresse, cit. d., II, str. 158. **Č**
- ⁶² *Corpus Hermeticum*, II, 20, 21. **Č**
- ⁶³ M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958, str. 29. **Č**
- ⁶⁴ Tamt., str. 30. **Č**
- ⁶⁵ Tamt., str. 36. **Č**
- ⁶⁶ Tamt., str. 40. **Č**
- ⁶⁷ „Nadzvedl mu roucho, které bylo symbolem jeho dvojí povahy: šafránový závoj, opasek a zlatou *mitru*. Svléká ho do naha, nezbaveného mužství, ale příliš křehkého, než aby je uplatnil. Ovidius (*Proměny*, IV, 20) a Seneka (*Oidipus*, 408) mu v ‚Oidipovi‘ propůjčují ‚panenskou tvář‘, což by překvapilo archaické malíře, kteří ho zobrazovali ‚notně zarostlého‘“ (M. Delcourt, cit. d., str. 42-43); o Dionysově hermafroditismu viz též K. Lehmann-Hartleben a E. C. Olsen, *Dionysiac Sacrophagi in Baaltimore*, Baltimore 1942, str. 34 a bibliografie pod. pozn. 89. **Č**
- ⁶⁸ M. Delcourt, cit. d., str. 65. **Č**
- ⁶⁹ Srv. *Mitul Reintegrării*, str. 99 n.; *Traité d'Histoire des Religions*, str. 359. **Č**
- ⁷⁰ Dosti bohatou dokumentaci lze najít u Hermanna Baumanna, *Das doppelte Geschlecht*, str. 129-249. Nepřístupuji zde k otázce chronologie, která je obrovská. H. Baumann se domnívá, že božská bisexualita se jasně potvrzuje od megalitických kultur (srv. též poznámky M. Eliade, in: *Revue d'Histoire des Religions*, 1958, str. 89-92). Pokud se týče bisexuálního výkladu L. F. Zotze o některých paleolitických modlách (*Bull. Soc. Phém. Franc.*, 48, 1951, str. 333), navrhl ji H. Breuil (tamt., 49, 1952, str. 52) a K. J. Narr (*Antropos*, 50, 1955, str. 543). To neznamena, že představa o božské androgynii byla u přírodních národů neznámá (viz např. C. Kluckhohn, *Myth and Mythmaking*, New York 1960, str. 52). Poznamenávám ještě, že na úrovni archaických kultur lze tuto „úplnost“ vysvětlit jakoukoli dvojicí protikladů: ženské-mužské, viditelné-neviditelné, nebe-země, světlo-tma. **Č**
- ⁷¹ Srv. *Traité d'Histoire des Religions*, str. 359. **Č**
- ⁷² Tamt., str. 360. **Č**
- ⁷³ Srv. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen 1934, str. 19. **Č**
- ⁷⁴ Srv. *Mitul Reintegrării*, str. 92. **Č**
- ⁷⁵ O této otázce viz *Naissance mystiques*, str. 62. **Č**
- ⁷⁶ H. Baumann, cit. d., str. 57-58; *Naissance mystiques*, str. 64. **Č**
- ⁷⁷ M. Delcourt, cit. d., str. 7. **Č**
- ⁷⁸ Tamt., str. 15-16. **Č**
- ⁷⁹ M. Delcourt, cit. d., str. 18 n. **Č**
- ⁸⁰ Srv. *Traité d'Histoire des Religions*, str. 362. O změně kostýmů při sňatku viz E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Berlin 1911, str. 92. O této otázce srv. W. Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstämme*, Berlin 1875, str. 200, 480 n.; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Végétation*, I, Zurich-Leipzig 1937, str. 76, 86, 88 n. **Č**
- ⁸¹ O tomto tématu viz *Mýtus o věčném návratu*, str. 38 n. **Č**
- ⁸² Srv. M. Eliade, *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, in: *La naissance du Monde*, Paris 1959, str. 471-495. **Č**
- ⁸³ Viz poznámky o symbolismu výstupu v knize M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (= *Mythes, rêves et mystères*), Paris 1957, str. 133. Vyjde v nakl. OIKOYMENH v r. 1998 - pozn. vyd. **Č**
- ⁸⁴ *Le Chamanisme*, str. 233 n. **Č**

⁸⁵ Srv. např. šamanismus u Ngaddžu-Dajaků; *Le Chamanisme*, str. 317 n. Č

⁸⁶ Srv. *Le Yoga*, str. 211 nn. Č

⁸⁷ Tamt., str. 255. Č

⁸⁸ *Le Yoga*, str. 111. Podobné zmínky se objevují u taoistických technik. *Tao* je, pravda, předformální úplnost, odkud se vynořuje trojitý projev vesmíru (nebe, země a podsvětí); ale dosáhnout moudrosti *taa* znamená dosáhnout příkladného lidského stavu, který tvoří přechod mezi těmito dvěma mimozemskými kosmickými oblastmi. Srv. C. Hentze, *Bronzezeit, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shanzeit*, Anvers 1951, str. 192 a M. Eliade, in: *Critique*, 58, březen 1954, str. 323 n. Č

⁸⁹ Viz *Mythes, rêves et mystères*, str. 146. Č

⁹⁰ V západní alchymii je nejčastější obraz „srážení rtuti“. Č

⁹¹ Srv. J. Doresse, cit. d., sv. II, str. 158, 207 n. Č

⁹² Je důležité upřesnit, že neexistuje stejná hodnota pro všechny formy *coincidentia oppositorum*. Upozornil jsem na to několikrát: když se překračují protiklady, neruší se vždycky stejný způsob bytí. Existuje možný rozdíl např. mezi duchovní androgynizací a „záměnou pohlaví“ při orgii; mezi návratem do beztvareho či larválního stavu a návratem do spontánnosti a „rajské“ svobody. Společný prvek všech obřadů, mýtů a symbolů spočívá v tom, že všechny usilují o překročení zvláštního stavu, aby zrušily daný systém podmíněnosti a aby vyústily do „úplného“ způsobu bytí. Tato „úplnost“ ale může podle kulturních souvislostí být jak prvopočáteční neurčitostí (např. „orgií“ či „chaosem“), tak stavem *džívanmuktiho* nebo svobodou a blažeností toho, kdo našel království nebeské ve své vlastní duši. Potřeboval bych mnohem víc prostoru, než jsem předpokládal, abych u každého probíraného příkladu upřesnil, k jaké „transcendenci“ vede zrušení protikladů. Na straně druhé je také pravda, že každé úsilí překonat protiklady v sobě obsahuje určité nebezpečí. Proto složitost *coincidentia oppositorum* probouzí dvojaké pocity: na jedné straně člověka pronásleduje touha uniknout svému obvyklému stavu a vrátit se do transpersonálního způsobu bytí, na straně druhé ho ochromuje strach ze ztráty své „totožnosti“ a ze „zapomenutí se“. Č

III KOSMICKÁ A ESCHATOLOGICKÁ OBNOVA

Eschatologická nahota

V letech 1944-1945 se na ostrově Espírito Santo, jednom z ostrovů Nových Hebrid, objevil podivný kult. Jistý Tsek, zakladatel kultu, poslal do vesnic následující poselství: muži a ženy musí odložit a zahodit své bederní roušky, zbavit se perlových náhrdelníků a dalších ozdob a dodat: „Zničte všechny předměty, které máte od bělochů, stejně jako všechny nástroje k výrobě rohoží a košů. Zapalte své domy a v každé vesnici postavte dva velké baráky: jeden pro muže, druhý pro ženy. Dvojice se už nesmí milovat v noci. Postavte také společnou kuchyni, v níž si přes den připravíte jídlo: přísně zakazují vařit v noci. Nepracujte už pro bělochy. Zabte všechna domácí zvířata: prasata, psy, kočky atd.“ Tsek kromě toho zrušil mnoho tradičních tabu; například zákaz sňatků v totemické skupině, povinnost koupit si svou manželku, separovat matku po porodu. Pohřební zvyky se měly také změnit: mrtvý se už nesměl zakopávat do své chýše, ale musel se položit na dřevěnou plošinu v džungli. Nejsenzačnější Tsekovo poselství však byl blízký příchod „Ameriky“ na ostrov; všichni stoupenci tohoto kultu dostanou obrovské množství zboží; nikdy nezemrou, budou žít věčně.¹

Z posledních faktů lze vystopovat specifický charakter oceánských eschatologických a chiliastických hnutí, které se nazývají kulty nákladních lodí („cargo-cults“), o nichž se zmíním dále. Poznamenávám, že nudistický kult z ostrova Espírito Santo se šířil několik let. V roce 1948 Graham Miller zjistil, že sílil při postupu do středu ostrova. Přidala se k němu třetina obyvatel. Jeho členové přijali společný jazyk, který se nazývá *maman*, třebaže vesnice byly rozděleny

různými lingvistickými skupinami. Kromě tradičního kmenového uspořádání se vytvořila nová jednota náboženského rázu. Členové sekty byli přesvědčeni o výjimečnosti nového řádu a škodlivosti starého. Křesťanství, které hlásali misionáři, otevřeně odmítali. Střediska tohoto kultu byla ve vesnicích zakladatelů, kde se pravděpodobně běloch nikdy neobjevil.² Jako většina oceánských chiliastických hnutí měl i tento kult protibělošský charakter.

Úspěch nebyl jistý. Když pominulo prvotní nadšení, dostavil se určitý odpor. Slibovaná utopie se nekonala; naproti tomu gigantické ničení majetku ochudilo celé oblasti. A co víc, domorodci si stěžovali na nahotu a orgiastickou promiskuitu. Neboť podle jednoho informátora Grahama Millera skutečný důvod této nahoty bylo podněcování k orgii. Sám zakladatel kultu řekl, že sexuální akt je přirozená funkce, a proto se musí provádět veřejně, jako to dělají psi a drůbež. Všechny ženy a mladé dívky patří bez výjimky všem mužům.³

Někteří domorodci si naopak libovali v obětování svého majetku a sexuální promiskuitě. Protože eschatologická nahota a ničení nástrojů a majetku má smysl pouze jako rituální chování, které zvěstuje a připravuje novou éru prosperity, svobody, blaženosti a věčného života, a protože království nebeské dlouho nepřicházelo, stalo se to, co vždy v historii chiliastických hnutí: po počátečním nadšení následovala sklíčenost a znechucení.

V rámci našeho bádání tkví význam tohoto eschatologického nudistického kultu především tam, kde se dotýká prvků „ráje“. Tsek totiž ve svém poselství zvěstoval brzkou obnovu ráje na této zemi. Lidé už nebudou pracovat; nebudou už potřebovat nástroje, domácí zvířata ani majetek. Starý řád se zruší, zákony, pravidla a zákazy přestanou platit. Posvátné tradiční zákazy a zvyky nahradí absolutní svoboda; na prvním místě sexuální svoboda, orgie. Neboť právě sexuální život se v každé lidské společnosti podřizuje tabu a nejpřísnějším omezením. Vymanit se z područí zákonů, zákazů a zvyků znamená opět najít prvopočáteční svobodu a blaženost, stav, který předcházel současnému lidskému údělu, zkrátka rajský stav. Židovsko-křesťanskými slovy je to situace Adama před pádem. Proto se *malomalové* neboli nudisté z ostrova Espírito Santo snažili přizpůsobit své sexuální chování zvířatům; to znamená zbavit se jakéhokoli studu, protože se nepovažovali za hříšné. Proto také očekávali nesmrtelnost a současně příchod Američanů s nespočetnými dary. Je obtížné říci, zda v mysli zakladatele kultu byla nesmrtelnost mezi dary Američanů či zda byla spontánním důsledkem nástupu eschatologického království. V každém případě nesmrtelnost a hojnost potravy představují rajský stav v pravém slova smyslu. Žije se věčně a v nejdokonalejším blahobytu, když se jí bez práce a když je láska zbavena tradičních zákazů.

Tyto rajske příznaky jsou na eschatologickém nudismu z ostrova Espírito Santo velice zajímavé a odlišují ho od jiných melanésckých „cargo-cults“. Neboť tento eschatologický nudismus je chiliastické a prorocké hnutí typu „cargo-cults“. Jsou v něm přítomny všechny prvky ráje. Éra hojnosti a svobody, kterou zvěstovaly všechny tyto kulty zboží, nastala u nudistů z ostrova Espírito Santo předem a vystihuje i jemné rozdíly: jde o skutečný návrat do ráje, neboť věřící se nebudou radovat pouze z darů přivezených na nákladních lodích, ale také z absolutní svobody a nesmrtelnosti.

Příchod Američanů a návrat mrtvých

Co se týče Američanů, jde samozřejmě o předky, mrtvé, kteří se vrátí s mnoha dary. Američané byli poslední běloši, kteří navázali na oceánských ostrovech spojení s domorodci, zejména během druhé světové války. V mytickém myšlení domorodců nahradili Holanďany, Němce, Francouze či Angličany. Všichni to jsou běloši, což v očích domorodců znamená duchové mrtvých, fantomy a strašidla. Přicházejí z obrovské dálavy, z ostrovů, odkud v mytické době přišli prapředkové Melanésanů – stejných ostrovů, kam se každý domorodec vrací po smrti. Protože prapředci připluli na lodi, dávají se mrtví do malých loděk, které je odplaví až do jejich původní země.⁴ Jde samozřejmě o mytickou zemi, která je za oceánem. I když si Melanésané zachovali určitou vzpomínku na starodávné stěhování, které je přivedlo na tyto ostrovy, rychle tyto vzpomínky zmytologizovali. Země prapředků za Velkou vodou je bájný ostrov, jakýsi ráj,

kde duše mrtvých čekají na triumfální návrat mezi živé. Jednou se určitě vrátí, ale tentokrát na nádherných lodích se zbožím, jako jsou obrovské nákladní lodě bělochů, které každý den připlouvají do přístavů.

Takové je náboženské pojetí, ze kterého vycházejí „cargo-cults“. Všechny tyto kulty jsou chiliastické a prorocké.⁵ Ohlašují blízkost vybájené éry hojnosti a blaženosti. Domorodci se opět stanou pány svých ostrovů, nebudou už pracovat, protože mrtví jim přinesou obrovské množství potravy. Proto většina těchto hnutí vyžaduje na jedné straně zničení majetku počínaje věcmi zakoupenými u bělochů a na straně druhé stavbu rozlehlých stavení, kam se uloží zásoby od mrtvých. Níže pojednávám o několika typech těchto „cargocults“. Ale nejprve musím vysvětlit, jak mohly nákladní lodě u melanéských břehů inspirovat tato prorocká a chiliastická mikronáboženství. Základní představa je, jak jsme viděli, mýtus o triumfálním návratu mrtvých s dary. Pro domorodce je příjezd bělošských lodí se zbožím do přístavu skutečností, která se podobá zázraku. Domorodci si povšimli, že běloši dostávají potraviny a nespočetné průmyslové předměty, na nichž nepracovali. Viděli pouze výrobky, ale nevěděli o dlouhé výrobě v továrnách mimo ostrovy.⁶ Proto usoudili - z jejich pohledu naprosto logicky -, že toto zboží je vytvořeno buď magií, nebo mrtvými.⁷ Podle druhé domněnky se jim toto zboží vrací popravu, protože mrtví pracovali pro ně, a nikoli pro bělochy. Velmi často jsou domorodci přesvědčeni, že lodě se zbožím jim poslali mrtví a že si tyto lodě běloši přisvojili - a tato nespravedlnost mezi nimi a bělochy jen zvyšuje už existující napětí. Na straně druhé, je-li toto zboží výsledkem magie, bělochům stejně nepatří, protože to byli jejich mrtví a bohové, kdo je stvořili.

Pohansko-křesťanský synkretismus

Tato shoda okolností přispěla k vytvoření atmosféry okradení a vzájemného podezírání. Alespoň ze začátku považovali domorodci bělochy za prapředky, kteří jim přivezli dary, protože měli bílou kůži jako duchové mrtvých a připluli na lodích. Když se běloši usadili na ostrovech a začali se chovat jako páni, opovrhovali domorodci, vnucovali jim nejhorší dřinu a snažili se je obrátit na křesťanství. Tyto protikladné pocity k bělochům vysvětluje antizápadní hnutí za národní svobodu stejně jako závist, nenávist a mechanické napodobování západních hodnot. Téměř ve všech „cargo-cults“ se křesťanství nesmlouvavě odmítá. A přesto je do tohoto melanéského chiliastického mýtu nejdříve začleněna křesťanská eschatologie. Například domorodý poustevník Upiko, který žil v džungli na jednom z ostrovů Huon Peninsula, si dal na příkaz Boží jméno Lazar. Jedno z chiliastických hnutí na ostrově Rai Coast v roce 1936 zvěstovalo druhý příchod Krista. Mambu, katolický domorodec z Madang Districtu dal vznik synkretickému pohansko-křesťanskému hnutí, které bylo namířeno proti bělochům a misionářským stanicím.⁸ Další melanéský kult, který je známý jako „Assisi Cult“, zvěstoval Kristův příchod na jedné obchodní lodi; po jeho příchodu se stanou domorodci bílými a budou pány bělochů, kterým kůže zčerná. Na ostrově Kaimuku založila sedmnáctiletá dívka Filo nový prorocký a synkretický kult. Jeden strýc dostal jméno „Bůh“ a druhý „Ježíš“. Její přívrženci ve dne v noci tančili a zpívali okolo oltářů, odříkávali křesťanské i domorodé modlitby. Filo prorokovala, že Bůh jim pošle zboží, ale také zbraně, aby vyhnali Evropany: jako první napadnou misionářské stanice, protože šíří nepravé náboženství; potom přijde na řadu policie.⁹

Sanop, jeden z vůdců chiliastického kultu na ostrově Buka, obvinil Evropany, že jim zamlčeli část křesťanského obřadu a učení.¹⁰ Podle věncích jednoho kultu na holandské Nové Guineji vytrhli Evropané první stránku z bible a zatajili jim, že Ježíš byl Papuáncem, a touto lží si přisvojili v křesťanství výsadní místo, které po právu patří Papuáncům. Aby věřící napravili tuto nespravedlnost, překřtili své vesnice na Galileu, Jericho atd. a jeden z leadrů, jenž se nazval Mojžíš, se odebral meditoval na horu přejmenovanou na Mont-Carmel (Karmelitánskou horu).¹¹ V roce 1939 jedna stařena trpící leprou zvěstovala připlutí obchodních lodí a přejmenovala Schoutenské ostrovy na Judeu a Gadare, svou vesnici na Betlém a její říčku na Jordán.¹²

Nebo lépe: v mnoha případech tato chiliastická hnutí také odmítala tradiční formy melanéského náboženství. Ničily se masky tajných společností, ženy měly přístup k tajným obřadům atd. Tradičního náboženství se někdy domorodci vzdali úplně. Nebylo to sice ze dne na

den, ale domorodci tak zůstali bez náboženství, protože se současně vzdali křesťanství a svého starého náboženství. Tento obrat naopak vedl k oživení původnějšího a tvořivějšího náboženského života, protože ho podporovala prorocká chiliastická zkušenost. Domorodci se připravovali na království nebeské - a proto musely být všechny náboženské formy minulosti odstraněny. Očekávali nový naprosto obnovený život, mnohem dokonalejší existenci, protože se ohlašovala blaženost a věčnost. Ke stejné situaci došlo u nudistického kultu na ostrově Espírito Santo: domorodci odmítli křesťanství, etické a ekonomické hodnoty bělochů a současně tradiční kmenové zvyky a zákazy. Připravovali se na opětné sloučení s rájem.

Všechna tato oceánská chiliastická hnutí se ovšem objevila náhle po jasných historických událostech a vyjadřují touhu po ekonomické a politické nezávislosti. Mnoho prací osvětlilo sociálně-politické souvislosti těchto „cargo-cults“.¹³ Historicko-náboženské vysvětlení těchto chiliastických mikronáboženství ale sotva započalo. Všechny prorocké jevy se stávají naprosto srozumitelné jenom z pohledu historie náboženství. Není možné proniknout do jejich významu a posoudit jejich neobyčejný úspěch, když se nepřihlédne k myticko-rituálnímu námětu, který má v těchto melanésyckých náboženstvích základní úlohu: obsahuje každoroční návrat mrtvých a kosmickou obnovu.¹⁴ Tento vesmír musí být každý rok obnoven a při obřadech Nového roku, které zajišťují tuto obnovu, jsou mrtví přítomni. Tento myticko-rituální celek je ale ještě složitější v mýtu o Velkém roku, to jest o naprosté obnově kosmu po zničení všech existujících forem a jejich návratu do chaosu, po němž následuje nové stvoření.

Zánik světa a nastolení zlatého věku

Téma periodického zániku a nového stvoření kosmu je velice rozšířený náboženský motiv. Vráťím se k němu později. Teď se pokusím vystihnout to podstatné z Velkého roku tak, jak se objevuje v několika melanésyckých prorockých kultech. Například prorok Tokeriu z Milne Bay (Nová Guinea) v roce 1893 zvěstoval *skutečný* Nový rok a *skutečný* svátek mrtvých, který nastolí novou éru hojnosti. Ohlásil i hroznou pohromu - sopečnou činnost, zemětřesení a záplavy -, která zahubí všechny nevěřící, čímž chápal ty, kdo se nestali přívrženci jeho kultu. Po této katastrofě kosmických rozměrů, v níž lze vidět názorný obraz konce světa, větry, jež náhle změní směr, přinesou krásné počasí. Na zahradách bude hojnost tara a smldince, stromy se budou prohýbat pod plody a mrtví připlují navštívit živé; jejich příjezd otevře éru hojnosti a blaženosti. Stoupenci kultu se museli vzdát předmětů evropského původu.¹⁵

V letech 1929-1930 se mezi Bainingy z New Britainu rozšířil mýtus o zlatém věku. Zemětřesení mělo zničit všechny Evropany a pochybovačné domorodce: hory se měly zřítit do údolí, aby utvořily obrovskou planinu se zahradami a sady s ovocnými stromy, které nebudou vyžadovat práci; mrtví ožijí včetně prasat a psů.¹⁶ Prorok Ronovuro z ostrova Espírito Santo v roce 1923 zvěstoval potopu, po níž se vrátí mrtví na nákladních lodích s rýží a dalšími potravinami.¹⁷ Po mnoha letech se domorodci dokonce domnívali, že se tato proroctví naplnila. O hnutí známém pod názvem „Vailala madness“ - které se objevilo v roce 1919, kolem roku 1923 sláblo a úplně zmizelo až v roce 1931 - se v roce 1934 domorodci domnívali, že se jeho proroctví do písmene naplnila. Tvrdili, že si velmi dobře vzpomínají na zemětřesení, na stromy, které se potácely, a jak ze dne na den rozkvetly stromy. Pamatovali si také, že připluli mrtví a že tu noc znovu odpluli. Druhý den mohl každý na pláži spatřit otisky jejich evropské obuvi a bicyklů.¹⁸ Tato proroctví nastala obráceně, v minulosti, ale přesto se uskutečnila.

V Markhamském údolí (District Morobe na Nové Guineji) prohlásil v roce 1933 domorodec Marafi, že ho navštívil Satan a vzal ho s sebou do nitra země, aby se setkal s duchy mrtvých, kteří tam bydlí. Ti mu řekli, že by se chtěli vrátit na zem, ale že jim v tom Satan brání. Jestliže se ale Marafimu podaří přesvědčit vesničany o tom, že Satan je Nejvyšší bytost, mohli by se vrátit na zem. Je pozoruhodné, jak Marafi logicky vyvodil revoltu proti náboženské a politické moci bělochů: skutečný bůh nového prorockého náboženství musí být jedině antibůh bělochů, Satan. Jde samozřejmě o obrazné vyjádření nepřátelství bílých a černých, ale také o odsouzení současné historické a náboženské situace, toho, že křesťanství bělochů neodpovídá duchu evangelií.

Je tu však ještě něco důležitějšího: zvěstování, že návratu mrtvých bude předcházet nějaká kosmická pohroma: zemětřesení všechno převrátí, potom déšť z plamenů petroleje pohltí domy, zahrady a všechny živé bytosti. Proto Marafi doporučil vystavět velký dům, aby poskytl útočiště komunitě proti první pohromě: to jest zemětřesení. Druhý den už připlují mrtví s dary: masovými konzervami, tabákem, rýží, oděvy, lampami a puškami. Nikdo pak už nebude muset pracovat v zahradách.¹⁹

Zvěstování zemětřesení a temnoty před příchodem mrtvých je dost rozšířený námět těchto melanéských „cargo-cults“.²⁰ Proslulý mýtus z Holandské Indie předpovídá, že návrat hrdiny Mansrena nastolí zlatý věk, v místě, kde Mansren nyní žije (Indonésie, ale podle jiných varinat Singapur nebo Holandsko), zasadí strom, jehož vrcholek se dotkne nebe (zapamatujme si obraz *axis mundi*); potom se tento strom skloní na ostrov Miok Wundi, Mansrenovo rodiště a po jeho kmeni přeběhne zázračné dítě Konor. Příchodem tohoto *puera aeterna* započne zlatý věk: starci omládnou, nemocní se uzdraví a mrtví se vrátí na zem. Bude hojnost potravy, žen, šperků i zbraní. Nikdo už nebude nucen pracovat a platit daně.²¹

V novějších verzích tohoto mýtu příchod Mansrena a *puera aeterna* radikálně změní společenskou situaci, ba existenciální podmínky člověka, ale i samotné uspořádání kosmu. Jamy, brambory a ostatní hlízy porostou na stromech, kokosové ořechy a ovoce jako hlízy. Mořská zvířata se stanou suchozemskými a *vice versa*. Absolutní převrácení forem a zákonů současného světa popisuje mnoho obrazných výrazů: co je teď nahoře, bude dole a obráceně. Obnoví se celý vesmír: nebe a země budou zničeny a na jejich místě vznikne nové nebe a nová země.²²

Slavný John Frum prorokoval, že Tana, jeden z ostrovů Nových Hebrid, se stane po této pohromě planinou: sopečná pohoří se sesunou a zasypou údolí tak, že uvolní místo planině (sesutí hor a srovnání země představují apokalyptickou, neobyčejně častou látku v Indii a na Blízkém východě). Starci omládnou, nebude nemocí, nikdo nebude pracovat, běloši odejdou a John Frum založí školy, které nahradí misionářské.²³

Asi před dvaceti lety se v jedné nedostupné oblasti Nové Guineji objevil chiliastický mýtus s ještě působivějšími podobami. Nastane Velká noc, po níž přijde Ježíš s mrtvými a zbožím. Aby byli domorodci zpraveni o jejich příchodu, postavili bambusové tyče v domnění, že zasazují telegrafní antény. Vztyčili také sloupy se zářezy, aby Ježíši usnadnili sestup z nebe a sobě výstup na nebe (opět téma *axis mundi*). Pečlivě očistili náhrobky a zničili domy a zbraně. Dozvěděli se také, že jejich černá kůže zbělá a že veškerý majetek bělochů se vrátí domorodcům. Po vzdušných soubojích Japonců se Spojenci si domorodci mysleli, že někteří jejich prapředci přiletí v letadlech. První letce, kteří přistáli na jejich pastvinách, přijali s velkou slávou jako předvoj prapředků.²⁴

Očekávání mrtvých a rituální nečinnost

Ve všech melanéských „cargo-cults“ je očekávání katastrofy, která předchází zlatému věku, poznamenáno řadou činností, jež se projevují absolutním nezájmem o obvyklé hodnoty a chování. Obětují se prasata a krávy; utrácejí se veškeré úspory, aby se skoncovalo s evropskou měnou, někdy peníze i házejí do moře.²⁵ Staví se skladiště na zásoby; očišťují se a zdobí náhrobky, otevírají se nové cesty;²⁶ přestává se pracovat, aby se čekalo na mrtvé u hodovních stolů.²⁷ V hnutí Johna Fruma se tolerovala během kolektivních svátků určitá nevázanost; pátek, den, kdy začne zlatý věk, je posvátný den a tráví se až do neděle tancem a pitím kavy. Mladí muži a dívky obývají společný dům; ve dne se společně koupou, v noci tančí.²⁸

Když ponechám stranou synkretické a křesťanské prvky, všechna melanéská mikronáboženství mají stejný ústřední mýtus: příchod mrtvých se považuje za znamení kosmické obnovy. Víme, že jde o hlavní náboženskou myšlenku Melanésanů. „Cargo-cults“ jenom opakuje, rozšiřují, přehodnocují a přehánějí prorockou a chiliastickou intenzitu náboženské látky, a to, že se kosmos periodicky obnovuje; či přesněji, že je symbolicky každoročně znovu vytvářen. Nový rok je opakováním kosmogonie: vzniká nový svět, svěží, čistý, bohatý, se všemi možnostmi

neopotřebovanými časem; jinými slovy, tento svět se stává takovým, jakým byl první den po stvoření. Tato velice rozšířená myšlenka prozrazuje touhu nábožného člověka odhodit břemeno minulosti, uniknout hlodání času a započít svou existenci *ab ovo*.²⁹

V Melanésii má největší zemědělský svátek Nového roku tyto prvky: příchod mrtvých, zákaz práce, obětní dary na počest mrtvým či obětní hostina pro duchy a kolektivní slavnost orgiastického typu.³⁰ Ve scénáři tohoto největšího zemědělského svátku lze snadno rozeznat nejcharakterističtější prvky „cargo-cults“: očekávání mrtvých, obrovské obětování domácích zvířat, obětní dary duchům, orgiastické radovánky, odmítání práce. Evropany nejvíc zarazilo masové ničení majetku a absolutní nečinnost. *Acting Resident Magistrate* popisuje návštěvu v jedné papuánské oblasti zamořené tím, co se nazývá „šilenství“ vailala. „Po několik minut, kdy jsem tam byl a pozoroval domorodce, seděli nehybně a nepronesli jediné slovo. Stačilo je vidět, jak se chovají jako idioti, aby to kohokoli rozčílilo. Všichni silní a dobře stavění domorodci, kteří měli na sobě nové a čisté oděvy, tiše seděli jako pařezy celé odpoledne místo toho, aby pracovali nebo se něčím zabývali jako rozumné bytosti. Byli zralí do bláznince.“³¹

Pro Západ'ana je rituální nehybnost těžko pochopitelná, protože to už není lenost, ale čisté šilenství. A přesto tak domorodci oslavili obřad: čekali na mrtvé, a proto nesměli pracovat. Tentokrát už nešlo o návrat mrtvých na Nový rok, o každoroční obnovu světa: čekali na to, co lze nazvat nastolení nové kosmické éry, počátek Velkého roku. Mrtví se definitivně vrátí, aby už živé neopustili. Zrušení smrti, stáří a nemocí prolomí rozdíly mezi mrtvými a živými. Zcela obnovený svět, to je vlastně nastolení Ráje. Z tohoto důvodu přijdou hrozné pohromy: zemětřesení, záplavy, tma, ohnivé deště atd. Tentokrát jde o naprostý zánik starého světa, který umožní novou kosmogonii a nastolení nového způsobu života: existenci ráje.

Jestliže si tolik „cargo-cults“ osvojilo křesťanské chiliastické myšlenky, je to proto, že domorodci spatřovali v křesťanství svůj starý tradiční eschatologický mýtus. Vzkříšení mrtvých, které hlásá křesťanství, jim bylo velice blízké. Jestliže misionáři domorodce zklamali, jestliže většina „cargo-cults“ byla nakonec protikřesťanská, není vinou samotného křesťanství, ale proto, že se misionáři a konvertité podle nich nechovali jako praví křesťané. Setkání s oficiálním křesťanstvím bylo pro mnohé domorodce trpkým a tragickým zklamáním. Na křesťanství je přitahovalo nejvíc právě zvěstování naprosté obnovy tohoto světa, blízký příchod Krista a vzkříšení mrtvých; tyto eschatologické a prorocké stránky křesťanského náboženství v nich rozezněly nejhlubší ozvěny. Ale misionáři právě tyto stránky křesťanství ignorovali a opovrhovali jimi. Když vůdci chiliastických hnutí pochopili, že misionáři, jejich nepřímí inspirátoři, nevěří v realitu lodí mrtvých, že nevěří v blízkost království nebeského, ve vzkříšení a obnovu Ráje, staly se jejich kulty tvrdě protikřesťanské.

Jedna z nejvýznamnějších epizod tohoto konfliktu, která postavila proti sobě chiliastickou ideologii „cargo-cults“ a oficiální křesťanství, je nešťastná událost slavného Yaliho, hlavní postavy prorockých hnutí náboženství Madang. Jeho příběhem bych chtěl zakončit krátký přehled o melanéských chiliastických kultech. Yaliho uchvátilo lidové nadšení jednoho chiliastického hnutí, které obsahovalo mnoho křesťanských eschatologických prvků. V roce 1947 si ho ale do Port Moresby, hlavního města Papuy-Nové Guiney, pozvali nejvyšší úředníci, které znepokojovala jeho činnost. Když byl v Port Moresby, dozvěděl se, že evropští křesťané nevěří v zázračné cargo-boat. Jeden domorodec mu ukázal knihu o evolučním vývoji člověka a sdělil mu, že víra evropských křesťanů se ve skutečnosti opírá o tuto teorii. Tato zpráva Yaliho hluboce znepokojila: zjistil, že Evropané věří, že pocházejí ze zvířat; jinými slovy, že sdílí starou totemistickou víru jeho vlastního kmene. Yali byl zklamán, stal se zuřivým antikřesťanem a vrátil se k náboženství svých předků.³² Raději byl potomkem jednoho z totemických zvířat než nějaké neznámé opice, která měla žít hrozně daleko od jeho ostrova v nějaké vybájené geologické době...

Nový rok a obnova světa u kalifornských Indiánů

Ted' pohovořím o kmenech, které nepěstují hlízovité rostliny a nechovají prasata jako Melanésané. Neobývají tropické pásmo, ale oblast, která se rozkládá mezi severozápadní částí Kalifornie a řekami Klamath, Salmon a Trinity. Jde hlavně o různé větve kmenů Karoků, Hupů a Yuroků, kteří se neživí zemědělstvím, ale rybolovem lososů. Kromě toho sbírají Hupové také žaludy, jejichž mouka slouží k přípravě kaše.

Tyto kmeny nazývají svůj hlavní náboženský obřad „obnova“, „náprava“ (*repair*) nebo „upevnění“ (*fixing*) tohoto světa. V angličtině ho nazývají „New Years“, protože se tento obřad, alespoň původně, konal u příležitosti jejich Nového roku.³³ Cíl tohoto každoročního obřadu je obnovit či posílit Zemi pro následující jeden či dva roky. Domorodci nazývají některé obřady „dát kůl pod svět“. Skutečnost, že je tento obřad stanoven na počátek mizení Luny a jejího vrcholu při novoluní, také prozrazuje symboliku obnovy.³⁴ Všechny představy o obnově, nápravě, restauraci, stabilitě atd. však představují v náboženském povědomí kalifornských Indiánů rituální opakování stvoření světa. Kněz musí pečlivě opakovat gesta a slova „Nesmrtelných“, to jest duchů, kteří obývali zemi před lidmi a kteří ji opustili či se proměnili v kameny, když přišli na jejich území tyto kalifornské kmeny. Tito „Nesmrtelní“, jak brzy uvidíme, ve skutečnosti „stvořili“ tento svět a kromě toho dali těmto kmenům základy občanského a náboženského vzdělání a chování.

Obřad má dvě části: esoterickou, kterou na sebe přebírá kněz a kterou vykonává sám v největší tajnosti, a veřejnou. Tato poslední spočívá v tancích a lukostřeleckých turnajích mladých členů kmene. Tyto obřady mají velmi bohatý náboženský symbolismus, který ponechám stranou. Podstatou esoterického obřadu je vyprávění či rozmluva o slovech nesmrtelných duchů. Toto vyprávění doprovází kněz gesty, která symbolizují činnost Nesmrtelných za mytických časů. Všechny obřady tvoří scénář kosmogonického uspořádání. Staví se či opravuje obřadní dům, kde se tančí, a tato práce symbolizuje posílení tohoto světa. U některých kmenů Yuroků se posílení světa dosahuje rituální přestavbou „parní“ chýše.³⁵ Je zbytečné připomínat, že toto „kultovní“ stavení představuje *imago mundi*. U indiánských kmenů, ať jsou od sebe jakkoli vzdáleni, jako např. Kwakiutlové a Winebagové, představuje „kultovní dům“ tento vesmír a je nazýván „náš svět“.³⁶

Druhý obřad spočívá v zapálení nového ohně, jehož plameny a kouř jsou pro ostatní tabu. Jak víme, v mnoha částech světa se den před Novým rokem uhasíná oheň, aby se rituálně na Nový rok zapálil nový. Kosmogonický symbolismus je očividný: noc bez ohně se přirovnává k prvopočáteční noci a nový oheň znamená objevení nového světa.³⁷ Při třetím obřadu putuje kněz po všech posvátných místech, kde Nesmrtelní vykonali nějaká gesta. Uvidíme, že tyto poutě nejenom věrně napodobují cestu Nesmrtelných, ale také v sobě obsahují opakování jejich gest za mytických časů, gest, po nichž tento svět získal dnešní podobu. Při tomto obřadu také tráví kněz několik večerů v „parní“ chýši v modlitbách a díkůvzdání. Podstatnou částí je ale obřadné pojídání lososa nebo kaše ze žaludů. Kněz, rituálně osamocen, si tento pokrm připravuje a pojídá sám. Jde o oběť počátku, protože dává znamení k zahájení rybolovu lososů a zrušení zákazu nového sběru žaludů. Když se kosmos symbolicky znovu zrodil, podílí se kněz obřadně na prvních plodech Nového světa.

Obřad Karoků

Mohl bych samozřejmě připomenout varianty těchto obřadů u nejrozličnějších kmenů, ale scénář zůstává stejný. K zjednodušení výkladu se přidržím hlavních rysů karockého obřadu.³⁸ Kněz představuje či spíše ztělesňuje Nesmrtelné. To podtrhují i jeho tituly a tabu. Je nazýván „nesmrtelná osoba“ či „člověk duch“. Během obřadů - zejména při zapalování ohně a jídle - je zakázáno se na něj podívat. Ještě dva nebo tři měsíce po tomto obřadu musí kněz dodržovat některá tabu, např. jíst a hovořit vsedě, nesmí pít alkohol atd.

Základní obřady trvají deset až dvanáct dní. V „parní“ chýši stráví kněz několik hodin při půstu a v modlitbách. Důležité jsou ale obřady a slova během jeho pouti. Giffordovi vyprávěl karocký kněz (z kmene Inam) podrobně o všem, co dělá a říká během své pouti k posvátným místům.³⁹ Kněz se ponoří do řeky, plave pod vodou a „myslí“ na jednu prosbu. Vyplave a vydává se na pochod s myšlenkou: „Takto kráčeli Nesmrtelní za mytických časů.“ Stále se modlí za blaho kmene. Přichází k místu, kde je kámen. Pomalu ho otáčí, aby byl tento svět stabilnější. Vydává se k dalšímu posvátnému místu, kde zapaluje oheň. Místo očišťuje a říká: „Nesmrtelný zametal pro mě. Ti, kdo jsou nemocní, se budou mít v budoucnu lépe.“ Zametá okraje tohoto světa k východu a západu. Potom vystupuje na horu. Najde si tam větev, ze které si dělá hůl, a říká: „Tento svět popraskal. Když ale tuto hůl potáhnu za sebou po zemi, všechny praskliny se zahladí a země bude opět zpevněna.“ Zapaluje zde oheň a jako předtím vymetá všechny okraje světa.

Sestupuje k řece, kde je další kámen, který upevňuje a říká: „Země, která byla převrácena, se narovná. Lidé budou žít [dlouho] a budou silní.“ Usedá na kámen. „Když usednu na tento kámen,“ vysvětloval Giffordovi, „přestane se tento svět zvedat a houpat.“ Tento kámen je tam z dob Nesmrtelných, to jest od počátku světa. Přinesl ho Isivsananen, božská bytost, jejíž jméno znamená „Svět, Vesmír“.

Šestý den ztělesňuje kněz nejmnocnějšího Nesmrtelného (*ixkareya*), Astexewa wekareyu. Když něco říká - například: „Ten, kdo vykonal toto dílo, bude žít dlouho a neonemocní“ - dodává: „To říká Astexewa wekareya.“ Když vybírá místo k lukostřelbě, říká: „Já, Astexewa wekareya, vybírám toto místo.“ Opět se vydává na horu a zapaluje oheň. Odřezává špatné rostliny a prosí: „V tomto světě existuje mnoho nemocí. Astexewa wekareya uřezává nemoci tohoto světa.“ Zametá toto místo a říká: „Ted' Astexewa wekareya vymetá nemoci všude v tomto světě. Mé dítě nebude nemocné.“ (Výraz „mé dítě“ se vztahuje na všechny děti na světě.) Opracovává svou hůl, pokládá ji na zem a říká: „Astexewa wekareya pokládá hůl. Ať všichni mají hodně štěstí a nejsou na tomto světě nemocní. Necht' se zvěř a ryby loví snadno. Necht' je jich hodně!“ Když vyhasne oheň, opakuje stejný obřad na místě asi pět nebo šest kilometrů vzdáleném.

Večer je v táboře na programu Daimův tanec. Než kněz zapaluje oheň, někdo vykřikne a všichni zahálí svou tvář do příkrývek nebo větví. Po dosti dlouhé době nalije kněz na oheň vodu a skočí do řeky z vrcholku několikametrové skály. To je znamení, aby si účastníci odkryli tvář. Druhý den se vydává kněz na horu k oběma zapáleným ohnům a pečlivě odklízí jejich popel.

Deset cestovních dní stanovili Nesmrtelní pro karockého kněze. Každé navštívené místo odpovídá zmizení jednoho Nesmrtelného potom, co vykonal určité obřady. Nesmrtelní rozhodli, že se tam kněz musí vracet každý rok během obřadu obnovy tohoto světa a přesně opakovat všechno, co učinili.

Hupové souhlasí s Yuroky a Karoky, že na této zemi pokolení Nesmrtelných (*kixunai*) předcházelo lidem, dali lidem vzdělání a zavedli obřady. Vyprávěné mýty a slova při obřadech souvisí se skutky Nesmrtelných. Posvátné kameny představující Nesmrtelné, kteří neměli čas opustit tuto zemi před příchodem lidí, jsou teď součástí základu kultovních chýší.⁴⁰

Nový rok a kosmogonie

Obřady, o nichž jsem se zmínil, představují kosmogonický scénář. Nesmrtelní za mytických časů stvořili tento svět, do kterého pak přišly žít kalifornské kmeny: vytyčili jeho okraje, určili střed a základy, zajistili hojnost lososů a žaluďů a vymýtili nemoci. Tento svět ale už není mimočasový a neměnný jako za časů Nesmrtelných. Je to svět živý, obýván a využíván bytostmi z masa a krve, který se podřizuje zákonům povinnosti, stárí a smrti. Proto nutně potřebuje upevnit, obnovit, periodicky zpevnit a posílit. Tento svět lze obnovit jenom opakováním toho, co Nesmrtelní učinili *in illo tempore*, opakováním tohoto stvoření. Proto kněz opakuje příkladnou cestu Nesmrtelných a opakuje jejich gesta a slova. Kněz vlastně tyto Nesmrtelné dál ztělesňuje. Jinými slovy, při Novém roku se předpokládá, že Nesmrtelní jsou opět na této zemi přítomni. To vysvětluje, proč tento každoroční obřad obnovy je nejdůležitější náboženskou slavností kalifornských kmenů.

Svět je nejenom stabilnější a obnovený, ale i posvěcenější symbolickou přítomností Nesmrtelných. Kněz, který je ztělesňuje, se stává - na určitý čas - „nesmrtelnou osobou“, a proto se na něj nikdo nesmí podívat nebo se ho dotknout. Vykonává obřady daleko od lidí, v naprosté samotě, protože tak je vykonávali poprvé Nesmrtelní, když na této zemi ještě neexistovali lidé.

Symbolicky tedy začíná tento svět každým Novým rokem: Nesmrtelní ho zpevňují, ozdravují, obohacují a posvěcují takový, jaký byl na počátku času. Proto kněz pronáší slova o tom, že už nebudou nemoci ani pohromy, že lidé budou mít hojnost potravy. Zrušení zákazu rybolovu lososů či nového sběru žaludů umožňuje lidem pojídat plody kosmu, který se právě zrodil. Jedí přesně tak, jako to poprvé dělali první lidé na této zemi. Pro nás moderní lidi, kteří jsme už dávno ztratili tuto zkušenost a smysl potravy jako svátosti, je obtížné pochopit náboženskou hodnotu rituální hostiny prvních plodů sklizně. Pokusme si ale představit, co může pro členy tradičních společností znamenat dotknout se, ochutnat, žvýkat a polykat *plody nového vesmíru*, navíc posvěceného přítomností Nesmrtelných. Abychom porozuměli tomuto zážitku, uvědomme si pocit moderního člověka, který prožívá při první lásce, když poprvé cestuje do nějaké vzdálené krásné země nebo se poprvé setkává s nějakým uměleckým dílem, které rozhodne o jeho uměleckém poslání. *Poprvé*: v tom to je! V tom je klíč obřadů a slavností, které usilují o obnovu tohoto světa, opakování kosmogonie. Lze v tom vytušit hluboké přání prožít každou zkušenost takovou, jaká byla prožívána poprvé, kdy představovala epifanii, setkání s něčím mocným, významným, posilujícím, setkání, které dává smysl veškerému životu.

Moderní svět dávno ztratil náboženský cit a smysl pro fyzickou práci a organické funkce. A tam, kde ještě přetrvávají, ohrožuje jejich náboženský význam nezadržitelné šíření techniky a ideologie evropského původu. Podaří se je ale pochopit pouze tehdy, když přihlédneme k nutnosti tradičního člověka periodicky prožívat tuto počáteční zkušenost; jinými slovy, prožívat nejrozmanitější způsoby svého života, jak je lidé prožívali poprvé. Všechno bylo nové a důležité a neslo pečeť transcendentální reality.

Nezbytnost periodicky obnovovat kosmos - tento svět, kde člověk žije, jediný *skutečně* existující svět, *naš* svět - lze najít ve všech tradičních společnostech. Toto vyjádření se samozřejmě proměňuje od společnosti ke společnosti podle uspořádání vlastní každé kultury a týká se odlišnosti kulturních podmínek. Abych uvedl alespoň dva typy společností, o nichž jsem hovořil, například u Melanésanů a severozápadních kalifornských kmenů jsou rozdíly ideologie a náboženského chování očividné, abychom si jich nepovšimli. U Melanésanů to jsou mrtví a mystičtí prapředci, kteří se vrací u příležitosti jejich největšího zemědělského svátku Nového roku. U kalifornských kmenů jde o symbolický návrat Nesmrtelných. V Melanésii, stejně jako ve všech zemědělských kulturách, je periodický návrat mrtvých podnětem ke kolektivní zábavě orgiastického typu. A jak jsme viděli, jsou dramatické napětí z očekávání mrtvých a příznaky radikální obnovy tohoto světa schopny vyvolat prorocká a chiliastická hnutí. Zcela jiný je náboženský svět severozápadních kalifornských kmenů. Jde o uzavřený, dokonalý, a dalo by se říci, geometrický svět stvořený Nesmrtelnými, a každoročně „opět utvářený“ osobou kněze, jeho osamělými poutěmi, meditacemi a modlitbami. A srovnávací rozbor jasně ukáže další, více či méně základní rozdíly.

Navzdory těmto rozdílům lze u obou společností rozpoznat určitý rituální celek a náboženský náhled na svět, jejichž složení je srovnatelné. U obou musí tento vesmír být opět stvořen a čas periodicky obnovován, a kosmogonický scénář, podle něhož probíhá tato obnova, je ve spojení s novou úrodou a zposvátněním potravy.

Periodická obnova světa

Nutnost periodické obnovy kosmu, jak se zdá, pocitovaly všechny archaické a tradiční společnosti, protože ji lze najít všude.⁴¹ Tato periodičnost je buď každoroční, nebo je ve spojení s iniciačními obřady - jako v Austrálii⁴² - nebo s nahodilými událostmi: ohrožená sklizeň na Fidži nebo pomazání krále ve védské Indii. Alespoň některé z těchto periodických obřadů jsou stále

původně svátky Nového roku či je mají za vzor. Neboť kosmická obnova v pravém slova smyslu, vzor každé obnovy, je svátek Nového roku. Každý rok představuje dokonalý cyklus, příkladný obraz souvislé časoprostorové jednoty.

V zemědělských a městských kulturách starověkého Blízkého východu, v nichž byl pracně sestaven kalendář, dostal rituální scénář Nového roku nejbohatší podobu. Jsou v něm dramatické a orgiastické prvky, které charakterizují každoroční svátky zemědělských společností. V Mezopotámii, Egyptě a u Chetitů obsahuje opakování kosmogonie rituální zápas dvou skupin lidí: je to oživení boje Marduka s podmořskou obludou Tiamatem, nebo Tešupa s hadem Illujankušem, či Réa s hadem Apopisem - boj, který se odehrál *in illo tempore* a který konečným vítězstvím boha skoncoval s chaosem.

Jinými slovy, při svátcích Nového roku se opakoval přechod od chaosu ke kosmu a tato kosmogonie se opakovala v přítomnosti. V Mezopotámii obsahovala slavnost Nového roku (*akitu*) také *zakmuk*, „svátek osudů“, pojmenovaného tak proto, že se určoval osud pro každý měsíc roku; protože při něm *vznikalo* těchto budoucích dvanáct měsíců. Úplná posloupnost obřadů spočívala v obřadech: sestupu Marduka do podsvětí, pokolením krále, vypuzením zla obětním beránkem a konečně zjevením boha se Sarpanítum - hierogamií, kterou král opakoval s hierodulou v komnatě bohyně, a jež byla znamením ke kolektivní nevázanosti. Jde tedy o symbolický návrat k chaosu (nadvládu Tiamata, „zmatení forem“, orgii), po němž následuje nové stvoření (vítězství Marduka, upevnění osudu, hierogamie, nové zrození).⁴³

Rituální opakování kosmogonie, které navazuje na symbolické zničení starého světa, obnovuje čas v jeho úplnosti. Usiluje znovu začít nový život uprostřed nového stvoření. Potřeba naprosté obnovy času (vykonávána každoročním opakováním kosmogonie) se také dochovala v íránských tradicích. Jeden pahlavský text říká: „V měsíci Fravardinu dne Xurdháthu vládce Óhrmazd vstane z mrtvých, získá *druhé tělo* a tento svět bude zachráněn před bezmocností vůči démonům, *drugum* atd. Všeho bude hojně; lidé už nebudou toužit po potravě; svět bude čistý a člověk zbaven protějšku [zlého ducha] bude navždy nesmrtelný.“ Quazwíni říká, že na Nový rok bůh vzkřísí mrtvé, „vrátí jim duši a přikáže nebesům, aby zapršelo. Proto si lidé tohoto dne zvykli vylévat vodu“. Vzájemná souvislost mezi představami o „stvoření z vody“ (vodní kosmogonie, potopa, která obnovuje periodicky historický život, déšť), zrozením a vzkříšením je potvrzena v této části Talmudu: „Bůh má tři klíče: od deště, zrození a vzkříšení mrtvých.“⁴⁴

Podle tradice, kterou zaznamenal Dimasqí, provolával král na den *nauróz*, Nový rok: „Dnes je nový den nového měsíce nového roku; je třeba obnovit, co čas opotřeboval!“ Tohoto dne se také určoval osud lidí na celý rok. Provádělo se očišťování vodou a úlitby, aby na tento rok bylo hojně deště. Během Velkého *naurózu* každý zasazoval do hlíněné nádoby sedm druhů obilných zrn a z jejich růstu se usuzovalo na sklizeň toho roku. Jde o podobný zvyk jako při „určování osudu“ u babylónského Nového roku, který se zachoval až do současnosti v obřadech Nového roku u Mandéenů a Jezidů. Protože Nový rok opakuje kosmogonický akt, považuje se „dvanáct dní“, které oddělují vánoce od Tří králů, ještě dnes za předobraz dvanácti měsíců roku. Evropští venkované určují teplotu a vydatnost deště následujících měsíců prostřednictvím „meteorologických znamení“ z těchto dvanácti dnů. Ve védské době bylo dvanáct dní uprostřed zimy obrazem celého roku (*Rgvéd*, IV,33) a stejné přesvědčení měli i staří Číňané.⁴⁵

Vidíme tedy, že v zemědělských a městských společnostech má scénář Nového roku řadu dramatických prvků, z nichž nejdůležitější jsou: opakování kosmogonie symbolickým návratem k chaosu, orgiastický zmatek, rituální boje a konečné vítězství boha; odpuštění hříchů a návrat mrtvých; nový oheň; obnova času „stvořením“ následujících dvanácti měsíců a „rozhodnutí“ o úrodě atd. Nemusím asi upřesňovat, že tento scénář není nikde úplně propracovaný; každá kultura si propracovala některé jeho části a vynechala jiné. Základní téma, to jest obnova kosmu opakováním kosmogonie, se ale objevuje všude. Dodávám, že v kulturních souvislostech starověkého Blízkého východu, zejména v napětí mezi náboženskými a politickými ideologiemi nedílně spojenými se zemědělskými, městskými a pasteveckými společnostmi, vykristalizovaly později prorocké, mesiášské a chiliastické proudy starého světa. Eschatologie, očekávání

Spasitele - historického či kosmického - a víra ve vzkříšení mrtvých mají své hluboké kořeny v náboženské zkušenosti universálního *renovatio* a obnově času.

Římské *ludi*; *ašvamédha*

Jak jsem řekl, v některých společnostech není tato obnova, ač periodická, spojována se svátky Nového roku. Zmínil jsem se o kosmické obnově při některých australských zasvěcujících obřadech. Další příklad periodičnosti nezávislé na scénáři Nového roku jsou římské rituální hry. Podle A. Piganiola bylo hlavní funkcí těchto *ludi* udržet posvátnou sílu, s níž byl spojen život přírody, skupiny lidí nebo významné osoby. Tyto rituální hry představují názorný příklad jak omladit tento svět, bohy, mrtvé i živé.⁴⁶ Mezi hlavními příležitostmi, kdy se tyto *ludi* slavily, připomínám výročí zemědělských božstev (v tom případě jde o svátky sezónních slavností),⁴⁷ výročí slavných osobností (potom jde o svátky *pro salutae*), výročí vítězství (aby se obnovila božská síla, která vedla k tomuto vítězství) nebo nastolení nového období (v tomto případě „měly hry za cíl zajistit obnovu tohoto světa až do nového osudného rozuzlení“).⁴⁸

Mechanismus, který umožňuje pohyblivost rituálního scénáře Nového roku, lze lépe pochopit z védské Indie. *Ašvamédha*, slavná oběť koně védských Indů, se konala buď k zajištění kosmické plodnosti, nebo k očistění od hříchů a zabezpečení všeobecné vlády. Je však pravděpodobné, že *ašvamédha* byla původně jarní svátek, či přesněji obřad konaný na Nový rok.⁴⁹ Její uspořádání obsahuje kosmogonické prvky.⁵⁰ *Rgvéd* a *bráhmany* zdůrazňují vztahy mezi koněm a vodou. Víme, že v Indii představovala voda kosmogonickou látku v pravém slova smyslu: voda dává vznik všem posloupným světům. Voda symbolizuje zárodky, skrytý potenciál; koneckonců všechny tvořivé možnosti. A jak jsme viděli, hlavní cíl *ašvamédhy* byl všeobecná plodnost. Symbolické spojení už obětovaného koně s královnou, *mahiší*, představuje archaický projev plodnosti. Nemravné dialogy, které doprovázejí tento obřad, prozrazují archaismus a lidový rys této slavnosti.⁵¹ Je však očividné, že jde o obřad, který je určen k obnově celého kosmu a současně k zajištění všech společenských tříd a všech povolání v jejich příkladné znamenitosti. Obětník, *adhvarju*, při obřadu odříkává: „Necht' se zrodí bráhman se svatostí a pln posvátné nádhery! Necht' se zrodí princ s královskou vznešeností, hrdina, lukostřelec, válečník se silným lukem a nepřemožitelnými vozy! At' se zrodí dojná kráva, statný tažný býk, rychlý kůň, plodná žena, vítězný voják, výmluvný mladík! Necht' tento obětník má syna hrdinu! Necht' nám Pardžanja dá stálý déšť podle přání! At' pro nás uzraje hojné obilí! Necht' naše práce a odpočinek jsou požehnány!“⁵²

Pomazání indického krále

Přání obnovit kosmos symbolickým opakováním kosmogonie lze rozluštit i v pomazání indického krále, *rádžasúji*. Hlavní obřady se konaly okolo Nového roku. Tomuto pomazání předcházela rok posvěcujících slavností (*díkša*) a obecně po něm následoval další rok závěrečných slavností. *Rádžasúja* je pravděpodobně zkrácením řady každoročních obřadů určených k obnově vesmíru.⁵³ Král měl hlavní úlohu, protože jako obětující *šrauta* ztělesňoval určitým způsobem tento kosmos.

Už Hocart objasnil strukturální totožnost pomazání indického krále a kosmogonie.⁵⁴ Nejruznější části tohoto obřadu postupně vracejí budoucího vládce do embryonálního stavu, jeho zrození na počátku roku a jeho mystické znovuzrození jako vládce vesmíru je současně ztotožňováno s Pradžápatim a tímto kosmem. Embryonální období budoucího krále odpovídá průběhu dozrávání vesmíru a velice pravděpodobně bylo původně ve spojení s dozráváním úrody.⁵⁵ Rituální návrat do prenatalního stadia obsahuje zánik jedince. Tento úkon je neobyčejně nebezpečný. Proto mají speciální obřady za cíl vymýtit zlé síly (Nirrti, Rudra atd.) a osvobodit po čase krále od blan tohoto embrya.⁵⁶ Druhá část obřadu ukončuje vytvoření nového těla vládce: symbolické tělo, které se získává buď mystickým spojením s kastou bráhmanů, nebo s národem, spojením, které mu umožňuje se narodit v jejich lůnu; nebo spojením mužské a ženské vody; či spojením zlata - znamenajícího oheň - a vody.⁵⁷

Třetí část *rádžasúji* představuje řadu děkovných obřadů, kterými král získává svrchovanost nad třemi světy; to znamená, že ztělesňuje kosmos a současně zaujímá postavení kosmického vládce. Tento ústřední obřad obsahuje několik úkonů. Král zvedá paže a toto gesto má kosmogonický význam: symbolizuje stoupání *axis mundi*. Když přijímá pomazání, zůstává král stát na trůnu se zdviženými pažemi: ztělesňuje kosmickou osu upevněnou v pupku světa - to jest trůn, střed světa - a dotýká se nebes.⁵⁸ Pokropení souvisí s prvkem Voda, která padá z nebe podél *axis mundi* - to jest krále - aby zúrodnila zemi. Potom král provádí jeden krok do čtyř hlavních světových stran a symbolicky stoupá k zenitu. Po těchto obřadech získává král svrchovanost nad čtyřmi prostorovými směry a ročními obdobími; jinými slovy, vládne celému časoprostorovému vesmíru.⁵⁹

V historické době se konala tato *rádžasúja* jenom dvakrát: poprvé k pomazání krále a podruhé, aby mu zajistila všeobecnou svrchovanost. Za protohistorických časů však byla *rádžasúja* pravděpodobně každoroční a konala se k obnově tohoto vesmíru. Její uspořádání ji přibližuje k indickým sezónním slavnostem, *utsava*.⁶⁰ Je také pravděpodobné, že se jich za starých časů zúčastňoval ve větší míře i lid.

Vidíme, jakým způsobem se může kosmogonický scénář Nového roku spojit s pomazáním krále; oba rituální systémy usilují o stejný cíl: kosmickou obnovu. Je pravda, že návrat k počátku, a tudíž symbolické opakování kosmogonie, jsou obsaženy také v jiných obřadech. Neboť kosmogonický mýtus, jak jsem měl možnost ukázat na konferenci v Eranosu v roce 1956, je příkladný vzor každého stvoření.⁶¹ Toto *renovatio*, které nastává při pomazání krále, však mělo značnou důležitost v pozdější historii lidstva. Na jedné straně se tyto obřady obnovy staly pohyblivými a vymanily se z pevného rámce kalendáře; na straně druhé se král stává zodpovědným za stálost, plodnost, úrodnost a prosperitu celého kosmu. To znamená, že tato všeobecná obnova se nedílně spojuje nejen s kosmickými rytmy, ale i historickými osobami a událostmi.

Obnova a eschatologie

V této představě lze najít zdroj budoucí historické a politické eschatologie. Později se tato kosmická obnova, „spása“ tohoto světa a obnovení určitého typu krále, hrdiny, spasitele či politického vůdce očekávala. Eschatologickou nadějí na toto universální *renovatio* si ještě moderní svět, i když velmi světsky a odposvátněle, uchoval v představě vítězství společenské třídy či nějaké politické strany nebo osobnosti. Marxistický mýtus o zlatém věku, který se uskuteční konečným vítězstvím proletariátu, představuje nejkrásnější a nejzjevnější příklad všech moderních politických eschatologií. Podle Marxe skoncuje budoucí beztrždní společnost se všemi konflikty a napětím, které charakterizují historii lidstva od jeho počátku. Historie v pravém slova smyslu už nebude existovat, nastane určitý pozemský ráj, protože člověk bude konečně svobodný a ukojí svůj hlad minimální prací, poněvadž stroje vynalezené vědci a techniky se postarají o zbytek.

Je dojemné a významné najít na konci naší cesty stejné, či téměř stejné znaky ráje, které jsem ukázal u melanésckých chiliastických hnutí: hojnost potravy, absolutní svoboda, zrušení povinnosti pracovat. Chybí jedině motiv návratu mrtvých a nesmrtelnost. Základní téma zde však je, třebaže bez náboženských a eschatologických významů. Kulturní souvislosti jsou samozřejmě něco jiného. V Evropě 19. století šlo o společnost nejen neobyčejně složitou, ale i naprosto zesvětštelou. Marx se snažil dát proletariátu soteriologické poslání, jak se ale dalo čekat, nepoužil náboženského jazyka; hovoří o *historické úloze* proletariátu. Pojetí dialektického materialismu dokonale souhlasí s obecným zaměřením vědeckého ducha 19. století. Marx si už ani nadal práci s „odposvátněním“ fyziologických pochodů a ekonomických hodnot. To byly samozřejmě věci, které přijal celý svět jako takové. A to stačí, aby se jasně odlišily tradiční společnosti od moderní. Neboť člověk tradičních společností považuje fyziologické potřeby, na prvním místě potravu a sexualitu, také za mystéria, zatímco moderní člověk je proměnil v organické pochody.

Vyvstává otázka „skutečného“ významu mýtů a obřadů, o nichž jsem se zmínil. Jak jsme si mohli povšimnout, hlavní zájem týkající se úrody, zvěře či ryb - celkem vzato každodenní potrava - lze v nejrůznějších scénářích obnovy světa skoro vždy zachytit. Lze se tedy otázat, zda nejde koneckonců o úžasnou duchovní mystifikaci, zda jde o to se omezit na jejich skutečné rozměry, to znamená na jejich prvotní ekonomické a společenské, ba i fyziologické příčiny. Víme, že tato pohodlná, ale zjednodušující metoda spočívá v omezování duchovního jevu na jeho „původ“, to jest na jeho materiální základ.⁶² Je to rovněž proslulá demystifikace používaná marxistickými autory. Toto pojetí evropského vědeckého ducha je ale samo o sobě důsledek existenčního rozhodnutí moderního člověka a neodlučnou součástí nejnovější historie západního světa. Není to, jak si mysleli v 19. století, obecně platné pojetí člověka, jediné přijatelné pro *homo sapiens*. Objasnění tohoto světa řadou omezení sleduje jeden cíl: zbavit tento svět nesvětských hodnot. Je to systematické zevšedňování tohoto světa se záměrem ho dobýt a ovládnout. Vládnout nad tímto světem ale není - v každém případě nebylo před padesáti lety - cílem všech lidských společností. Je to zvláštní rys západního člověka. Jiné společnosti sledovaly odlišné cíle; například rozluštit „šifru“ tohoto světa, aby žily tak, jak „žije“ tento svět; to znamená neustále se obnovovat. Podstatný je význam lidské existence a tento význam je duchovní.

Jestliže tato mystifikace existuje u moderního materialisty, který je přesvědčen, že kosmický rytmus se celkem vzato omezuje na pravidelnou sklizeň, není tomu tak u „přírodního“ člověka, který vidí v kosmických rytmech názorný příklad svého života. Neboť člověk tradičních společností si je tragicky vědom toho, že k existenci je třeba jíst; z jeho strany neexistuje žádná mystifikace, pokud se týče nevyhnutelnosti, jak zajistit svou potravu na každý den. Nedorozumění ale nastává, jakmile člověk zapomíná, že potrava není fyziologická činnost, ale *lidský jev*, protože je plný symbolismu. Potrava jako čistě fyziologický projev nebo ekonomická záležitost je něco abstraktního. Živit se je kulturní událost a ne organický pochod. Už od nejranějšího věku se nemluvně chová k potravě jako k symbolickému světu.

U člověka tradičních společností hodnota, kterou přisuzuje potravě, neodlučně souvisí s jeho celkovým postojem ke kosmu. Potravou se člověk podílí na nejvyšší realitě: pojídá něco, co je vydatné, silné a kouzelné, co je výtvorem nadpřirozených bytostí nebo - v některých případech - přímo podstatou těchto bytostí; něco, co je v každém případě výsledkem nějakého mystéria (protože periodická obnova nějakého živočišného nebo rostlinného druhu stejně jako sklizeň závisí na „mystériu“, na myticko-rituálním scénáři, který lidem dali bohové *in illo tempore*). Nebo lépe: potrava neslouží pouze k jídlu, představuje také zásobárnu magicko-náboženských sil nebo udílí vážnost a v tomto smyslu je znakem společenského postavení jedince či jeho údělem - jeho „štěstím“ - v kosmickém koloběhu.

V činnostech, jimiž člověk hledá, obstarává si či vytváří potravu, lze najít celou řadu náboženských vztahů člověka ke kosmu. Pro náboženského člověka *existovat* nutně znamená zaujmout místo ve *skutečném* kosmu, to znamená v živém, silném, úrodném a schopném periodické obnovy. Jak jsme viděli, obnovit tento svět ale znamená ho *opět posvětit*, učinit ho podobným, jakým byl *in principio*; někdy se tato obnova rovná návratu k „rajskému“ stadiu světa. To znamená, že tradiční člověk cítil potřebu žít v bohatém a smysluplném kosmu; bohatém nejen na potravu (protože to tak nebylo vždycky), ale i na významy. V konečném náhledu se kosmos jeví jako „šifra“; kosmos „hovoří“, předává poselství svými podobami, možnými způsoby, rytmy.⁶³ Člověk „poslouchá“ - nebo „čte“ - tato poselství, a tudíž se k vesmíru chová jako ke spojitému systému významů. Když je tato kosmická „šifra“ správně rozluštna, směřuje k parakosmickým realitám.

To je důvod, proč tato periodická obnova světa byla nejpoužívanějším myticko-rituálním scénářem v náboženské historii lidstva. Neúnavně se opakoval, dávala se mu nová hodnota, stále se spojoval s nejproměnlivějšími a nejrozmanitějšími kulturními souvislostmi. Královské ideologie, ale i nejrůznější typy mesiášství a chiliasmu a v moderní době hnutí za osvobození koloniálních národů více či méně přímo závisí na této staré náboženské víře: že kosmos může být obnoven *ab integro* a že tato obnova v sobě nese „spásu“ tohoto světa, ale i nové spojení s

rajským stadiem života, příznačným hojností potravy získané bez práce. Člověk v sobě mysticky pociťuje nedílné spojení s kosmem a ví, že vesmír se periodicky obnovuje; ví ale také, že tuto obnovu je možné dosáhnout rituálním opakováním kosmogonie, která se koná buď každoročně (scénář Nového roku), nebo při kosmických krizích (např. sucha, epidemie atd.) či při určitých historických událostech (nástup nového krále atd.). Náboženský člověk se koneckonců *za obnovu tohoto světa cítí odpovědný*. A v této náboženské odpovědnosti se musí hledat počátky všech politických forem jak „klasických“, tak „chiliastických“.

1959

¹ J. G. Miller, *Naked Cults in Central West Santos*, in: *The Journal of the Polynesian Society*, 57, 1948, str. 331-333. Č

² Tamt., str. 334 n. Č

³ Tamt., str. 340-341. Č

⁴ O těchto lodích s mrtvými srv. *Le Chamanisme*, str. 319; V. Lanternari, *Origine storiche dei culti profetici melanesiani*, in: *Studi e Materiali di Storia della Religioni*, XXVII, 1956, str. 77. O vztahu kultu mrtvých a „cargo-cults“ srv. A. Lommel, *Der Cargo-Cult in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der Europäisierung der Primitiven*, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 78, 1953, str. 17-53 a V. Lanternari, cit. d., str. 77. Č

⁵ Literatura o těchto melanésyckých prorockých a chiliastických kultech je obrovská. Bibliografii do roku 1951 shromáždila Ida Leesen v *Bibliography of Cargo Cults and other Nativistic Movements in the South Pacific*, in: *South Pacific Commission*, 30, září 1952. Uvádím nejdůležitější práce po roce 1951, které jsou v díle V. Lanternariho, cit. d., str. 39, pozn. 2. Dále *Archives de Sociologie des Religions*, sv. IV, Paris, červenec-prosinec 195 a sv. V, leden-červenec 1958, které jsou věnovány otázkám mesiášství a chilialismu (srv. J. Guiart, *Institutions religieuses traditionnelles et Messianismes modernes a Fiji*, sv. IV, str. 3-30; J. Guiart a P. Worsley, *Le répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie*, V, str. 38-46); P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of Cargo Cults in Melanesia*, London 1957; A. Buehler, *Kulturkontakt und Kulturzerfall*, in: *Acta Tropica*, XIV, 1957, str. 1-35. O otázce mesiášství u „primitivních“ kultur srv. R. Lowie, *Le Messianisme primitif*, in: *Diogéne*, 19, 1957, str. 1-15; G. Guariglia, *Profetismus und Heilserwartungsbewegungen als volkskundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wien 1959; W. Koppers, *Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universalgeschichtliches Problem*, in: *Saeculum*, X, 1959, str. 38-47. Č

⁶ A. Lommel, cit. d., str. 58, velice dobře objasnil tuto skutečnost. Srv. také V. Lanternari, cit. d., str. 84; P. Worsley, cit. d., str. 44. Č

⁷ Tamt., str. 97. Č

⁸ Tamt., str. 103. Č

⁹ Tamt., str. 111 n. Č

Tamt., str. 119. Č

¹¹ Tamt., str. 137. Č

¹² Tamt., str. 138. Srv. jiné příklady pohansko-křesťanského synkretismu tamt., str. 209, 245 atd. Dodávám, že většina prorockých a mesiášských hnutí se u těchto přírodních kmenů rozvíjela po kontaktu s křesťanstvím a západní kulturou; srv. studie G. Guariglia a W. Kopperse uvedené výše. Č

¹³ Dodávám tyto práce: J. Poirier, *Les mouvements de libération mythique aux Nouvelles-Hébrides*, in: *Journal de la Société des Océanistes*, V, 1949, str. 97-103; T. Bodrogi, *Colonisation and Religious Movements in Melanesia*, in: *Acta Ethnographica Academiae Hungaricae*, II, Budapest 1955, str. 259-292; J. Guiart, *Espírito Santo*, Paris 1958. Č

¹⁴ Na tom má velkou zásluhu V. Lanternari, který vystihl myticko-rituální scénář v melanésyckých „cargo-cults“. Srv. cit. d., str. 45, 55 atd. Viz též G. Guariglia. Č

¹⁵ Srv. Ch. W. Abel, *Life in New Guinea*, London 1902, str. 104-128; shrnuto in: V. Lanternari, cit. d., str. 45 a P. Worsley, cit. d., str. 51. Č

¹⁶ Tamt., str. 51. Č

¹⁷ V. Lanternari, cit. d., str. 47. Č

¹⁸ F. E. Williams, *The Vailala madness in retrospect*, in: *Essays Presented to C. G. Seligmann*, London 1934, str. 369-379; P. Worsley, cit. d., str. 90. Srv. též V. Lanternari, cit. d., str. 46. Č

- ¹⁹ Tamt., str. 102. Č
- ²⁰ Viz několik příkladů u P. Worsley, cit. d., str. 116, 184, 199, 214 n. Č
- ²¹ O Mansrenově mýtu srv. F. C. Kamma, *Messianic Movements in Western New Guinea*, in: *International Review of Missions*, sv. 41, 1952, str. 148-160; P. Worsley, cit. d., str. 126 n. Č
- ²² O nejnovějších podobách Mansrenova mýtu srv. P. Worsley, cit. d., str. 136-137. Č
- ²³ O hnutí Johna Fruma viz J. Guiart, *John Frum Movement in Tana*, in: *Oceania*, XXII, 1951, str. 165-177; V. Lanternari, cit. d., str. 44; P. Worsley, cit. d., str. 152 n. Č
- ²⁴ R. M. Berndt, *A Cargo Movement in the East Central Highlands of New Guinea*, in: *Oceania*, XXIII, 1952-1953, str. 40-65, 137-158, 53, 60; P. Worsley, cit. d., str. 199 n. Č
- ²⁵ O hnutí Johna Fruma viz P. Worsley, cit. d., str. 154; prorocký kult z ostrova Rambutjon tamt., str. 188 n. Č
- ²⁶ Srv. P. Worsley, cit. d., str. 118. Č
- ²⁷ Viz mezi jinými P. Worsley, cit. d., str. 84 n. Č
- ²⁸ Srv. J. Guiart, *John Frum Movement*, str. 167; P. Worsley, cit. d., str. 155n. Č
- ²⁹ Viz *Mýtus o věčném návratu*, str. 38 n. Č
- ³⁰ Srv. V. Lanternari, cit. d., str. 46. Též *L'annua festa Milamala dei Trobriindesi: interpretazione psicologica e funzionale*, in: *Rivista di Antropologia*, XLII, 1955, str. 3-24. Od tétož autora jsem ještě objevil knihu *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959. Č
- ³¹ *Papua, Annual Report, 1919-1920*, dodatek V, text do angl. přeložil P. Worsley, str. 84. Č
- ³² P. Lawrence, *The Madang District Cargo Cult*, in: *South Pacific*, VIII, 1955, str. 6-13; P. Worsley, cit. d., str. 216 n. Č
- ³³ Srv. A. L. Kroeber a E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California*, in: *Anthropological Records*, 1, XIII, University of California, Berkeley 1949. Č
- ³⁴ Tamt., str. 106. Č
- ³⁵ A. L. Kroeber, cit. d., str. 5. Aby tato ukázka nebyla složitá, nezmiňuji se o podobné víře u jiných amerických kmenů. O symbolice opravy rituální chýše u Cheyennů srv. W. Mueller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956, str. 306 n. Č
- ³⁶ Srv. W. Mueller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, str. 60; též *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden 1955, str. 17. Č
- ³⁷ Několik poznámek lze najít, in: *Mýtus o věčném návratu*, str. 48 n. Č
- ³⁸ A. L. Kroeber a E. W. Gifford, *World Reneval*, str. 6, 10, 19, 48. Č
- ³⁹ Tamt., str. 14-17. Držím se velmi přesně tohoto poutavého dokladu a částečně překládám tradiční výrazy kněze. Č
- ⁴⁰ E. W. Gifford podle Goddarda, cit. d., str. 58 n. Č
- ⁴¹ Srv. *Mýtus o věčném návratu*, str. 45 n. Č
- ⁴² Srv. *Naissance mystiques*, str. 51 n. Č
- ⁴³ Viz *Mýtus o věčném návratu*. Č
- ⁴⁴ Viz odkazy tamt., str. 38 n. Č
- ⁴⁵ Tamt. Č
- ⁴⁶ A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg-Paris 1923, str. 149. Č
- ⁴⁷ A. Piganiol, cit. d., str. 145 n. Č
- ⁴⁸ Tamt., str. 148. Č
- ⁴⁹ Srv. C. D. d'Onofrio, *Le nozze sacre della regina col cavallo*, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXIV-XXV, 1953-1954, str. 133-162, 143. Č
- ⁵⁰ Srv. *Traité d'Histoire des Religions*, str. 92. Č
- ⁵¹ O těchto obscézních prvcích viz P.-E. Dumont, *L'Áśvamedha*, Paris 1927, str. VI, XII, 276 n. Č
- ⁵² *Vadžasanéjisamhita*, XXII, 22, překlad H. Oldenberg - V. Henry, in: *La religion du Véda*, Paris 1903, str. 316. Č
- ⁵³ Srv. J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consécration*, s'Gravenhage 1957, str. 7. Č
- ⁵⁴ A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford 1927, str. 189; srv. *Traité d'Histoire des Religions*, str. 345. O mystické proměně obětníka ve vesmír srv. texty, které uvádí Heesterman, str. 10, 29 atd. Č
- ⁵⁵ J. C. Heesterman, cit. d., str. 67. Č
- ⁵⁶ Tamt., str. 61, 17n. Č
- ⁵⁷ Viz texty a komentář u Heestermana: spojení mužské a ženské vody, str. 86, spojení s národem, str. 52, spojení s kastou bráhmanů, str. 56, 78, představa o očistění vodou a zlatem, str. 87. Č

⁵⁸ Základní texty komentoval Heesterman na str. 102 n. O symbolismu trůnu jako „pupku světa“ (= středu světa) viz J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris 1949, str. 79 n.; srv. též J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism*, Utrecht 1954, str. 84. O symbolice středu světa viz *Images et Symboles*, str. 33-72. Č

⁵⁹ J. C. Heesterman, cit. d., str. 101 n. Č

⁶⁰ O tomto sezónním svátku srv. J. Gonda, *Sktutsava - festival*, in: *India Antiqua*, Leyden 1947, str. 146-155. Č

⁶¹ Srv. M. Eliade, *La vertu créatrice du myth*, in: *Eranos-Jahrbuch*, XXV, 1956, str. 59-85. Č

⁶² Srv. *Mythe, rêves et mystères*, str. 161 n. Č

⁶³ O „šifře“ tohoto světa viz 5. kapitola. Č

IV PROVÁZKY A LOUTKY

„Zázrak s provazem“

Ašvaghoša v básni *Buddhačaritam* (XIX,12-13) vypráví, jak Buddha poprvé po osvícení navštívil své rodiště Kapilavastu a předvedl několik zázračných schopností (*siddhi*). Aby přesvědčil příbuzné o svých duchovních silách a připravil jejich obrácení, vznesl se do vzduchu, rozřezal své tělo na kousky, nechal je spadnout na zem, aby je před užaslymi zraky diváků opět spojil.¹ Tento div je tak neodlučnou součástí indické magie a typickým fakířským zázrakem. Slavný „zázrak s provazem“ (*rope-trick*) fakířů a kejklířů vytváří iluzi provazu zvedajícího se vysoko do nebe, po kterém nechá učitel vyšplhat učeníka, až zmizí v nedohlednu. Potom fakíř vymrští svůj nůž do vzduchu a na zem postupně dopadají učeníkovy končetiny.

Suručidžátaka (č. 498) vypráví o kejklíři, který měl rozveselit syna krále Suručiho. Proto magicky vytvořil mangovník² a vyhodil do vzduchu klubko nití, jehož konec se zachytil na jedné větvi. Kejklíř začal po ní šplhat, až zmizel ve vrcholku mangovníku. Pak na zem dopadly jeho končetiny, ale jeho pomocník je dal dohromady, pokropil je vodou a kejklíř vstal z mrtvých.³

Zázrak s provazem musel být v Indii od 8. do 9. století velmi oblíbený, protože ho Gaudapáda a Šankara používají k lepšímu pochopení iluze vytvářené *májou*.⁴ Ve 14. století Ibn Batúta potvrzuje, že byl na dvoře jednoho indického krále svědkem podobného zázraku. Císař Džahangir popisuje ve svých *Pamětech* stejnou podívanou. Protože nejméně od Alexandra Velikého se Indie považovala za zem magie, ti, kdo ji navštívili, měli možnost spatřit nějaký typický fakířský zázrak. I tak významný mystik jako Al Hálládž je hlavní postavou mnoha historek, z nichž vyplývá, že se vydal do Indie, aby se naučil bílé magii a „*přitáhl lid k Bohu*“. L. Massignon přeložil z *Kitabu al Ojóunu* vyprávění, podle něhož Al Hálládž, když poprvé přišel do Indie, „se dozvěděl o jedné ženě, kterou vyhledal a hovořil s ní. Setkal se s ní pak druhý den. Odebrali se na mořský břeh. Měla u sebe klubko nití, na níž byly uzlíky jako u skutečného žebříku. Potom žena řekla několik slov, stoupla si na nit a pak s chodidlem na niti stoupala, až zmizela našim zrakům. Al Hálládž se obrátil ke mně a pravit: ‚Kvůli této ženě jsem přišel do Indie.‘“⁵

Nemohu se zabývat všemi popisy, dosti obsáhlými, tohoto *ropetricku* ve staré a moderní Indii. H. Yule a H. Cordier shromáždili mnoho případů z anglo-indického tisku 19. století.⁶ R. Schmidt, A. Jacoby a A. Lehmann tato fakta obohatili a připojili k nim mnoho mimoindických případů.⁷ Neboť tento typický div indického fakírismu se neomezuje na Indii. Lze se s ním setkat v Číně, Holandské Indii, Irsku a starém Mexiku. Zmíním se teď o jednom představení, kterého se zúčastnil Ibn Batúta v Číně: „Kejklíř vzal dřevěnou kouli, která měla několik otvorů, jimiž procházely dlouhé řemínky. Vyhodil ji do vzduchu a ona stoupala vzhůru, až jsme ji ztratili z dohledu [...]. Když v jeho ruce zůstal jenom koneček řemenu, nařídil kejklíř jednomu ze svých učeníků, aby se na něj pověsil a vyšplhal nahoru, což učinil, až jsme ho už neviděli. Kejklíř na

něj třikrát zavolal, ale bez odpovědi. Vzal si nůž a rozhněvaný začal šplhat nahoru, až také zmizel. Za chvíli na zem dopadla učedníková ruka, noha, druhá ruka a noha, hlava i tělo. Kejklíř sestoupil dolů zadýchaný a nasupený s krvavými skvrnami na šatu [...]. Když mu emír něco přikázal, sebral učedníkovy končetiny a spojil je s tělem a hlavou. Učedník se zvedl a byl živý. Překvapilo mě to. Srdce mi bušilo a trpěl jsem stejně jako při podobné podívané u jednoho indického krále.⁸

V 17. století potvrzuje holandský cestovatel Ed. Melton, že se zúčastnil podobné podívané v Batávii, ale šlo o skupinu čínských kejklířů.⁹ Podobné příběhy se objevují u holandských cestovatelů ze 17. a 18. století.¹⁰

Je pozoruhodné, že tento zázrak s provazem se objevuje i v irském folkloru. Nejrozšířenější příběh je ve sbírce přeložené S. H. O'Gradym.¹¹ Kejklíř vyhazuje do vzduchu hedvábnou nit, která se zachytává za mraky. Po této niti pak běží králík, kterého pronásleduje pes (připomínám, že kejklíř, o němž hovoří Džahangir ve svých *Pamětech*, vyslal postupně psa, prase, pantera, lva a tygra).¹² Potom za nimi posílá mladíka a dívku: všichni mizí v oblacích. O něco později kejklíř zjišťuje, že nedbalostí chlapce sežral pes králíka. Šplhá proto za ním nahoru a urezává chlapci hlavu, ale na prosbu vládce mu ji dává nazpět a mladík vstává z mrtvých.

V nejrůznějších evropských oblastech existují legendy, které obsahují buď obě nebo jedno ze dvou témat tohoto *rope-tricku*: 1) čarodějové sobě nebo jiným osobám urezávají končetiny a opět je dávají dohromady; 2) čarodějové a čarodějky mizí ve vzduchu pomocí provázků.¹³ O druhém motivu pojednám později. Všechny tyto evropské legendy souvisí s prostředím čarodějů; legendy prvního typu jsou pravděpodobně učeného původu. Zde je, co se stalo čaroději Johannu Philadelphiovi v Göttingenu v roce 1777: byl rozřezán na kousky a dán do sudu. Ale protože byl sud otevřen příliš brzy, bylo v něm pouze embryo, které nemělo čas se vyvinout, a proto se tento čaroděj už nevrátil k životu. Ve středověku se vyprávěla podobná legenda o Vergiliovi a Paracelsus připomíná podobné příběhy o Siebengebirgovi.¹⁴ V jeho *Disquisitiones magicae* z roku 1599 líčí Debríos, že čaroděj Zedechee, Žid, který žil za Ludvíka Zbožného, vyhazoval lidi do vzduchu, urezával jim končetiny a potom je opět spojoval.¹⁵ Poznávám, že Sahagun připomíná stejné divy u mexických Huastéků. Jde o skupinu čarodějů, kteří se nazývají *motetequi*, doslova „ti, kdo se sami rozřezávají“. *Motetequi* se sám rozřezává na kousky, které dává pod příkrývkou; zabalí se pak pod ní a téměř okamžitě vychází bez sebemenšího škrábnutí.¹⁶ Džahangir zaznamenal stejný postup u bengálských kejklířů: člověk rozřezávaný na kousky byl přikryt kusem látky; kejklíř vklouzl pod tuto látku a za chvíli se postavili na nohy.¹⁷

Domněnky

„Zázrak s provazem“ se vysvětloval buď kolektivní sugescí, nebo neobyčejným kouzelnictvím kejklířů.¹⁸ A. Jacobi upozornil na bájnou povahu, *Sagen*, většiny podobných evropských příběhů.¹⁹ Ať je toto vysvětlení jakékoli, otázka *rope-tricku*, sugescí či žonglérství se mi nezdá ještě vyřešena. Proč však někdo vymyslel tento kejklířský kousek? Proč si právě vybral scénář - výstup po provazu, rozčtvrcení učedníka a jeho následné vzkříšení -, aby ho vnutil, sugescí či autosugescí, představitosti diváků? Jinými slovy, zázrak s provazem má ve své současné podobě smyšleného scénáře, bájného příběhu či kejklířského kousku nějakou *historii*. Tuto historii lze objasnit jenom tehdy, když se přihlédne k archaickým obřadům, symbolům a náboženské víře.

Lze rozlišit dva prvky: 1) rozřezání učeně na kousky; 2) výstup do nebe po provazu. Oba prvky jsou příznačné pro šamanské obřady a jejich ideologie. Rozeberu nejprve první téma. Víme, že šamanští učedníci se během „zasvěčujících snů“ účastní vlastního rozčtvrcení „duchy“ nebo „démony“, kteří při zasvěcení vykonávají úlohu zasvěčujících učitelů: urezávají jim hlavu, rozřezávají tělo, očišťují jim kosti atd. Na konci zasvěcení jim „démoni“ dávají kosti opět dohromady a obalují je novým masem.²⁰ Jde o extatické zážitky zasvěčující struktury: po symbolické smrti následuje obnova orgánů a vzkříšení učedníka. Nemusím asi připomínat, že stejné vize a zážitky probíhají u Australanů, Eskymáků a amerických či afrických kmenů.²¹ To znamená, že jde o neobyčejně archaickou zasvěčující techniku. Je ale pozoruhodné, že rovněž v

jednom himalájském tantrickém obřadu, *chodu*, se objevuje toto symbolické rozčtvrcení žáka: ten se zúčastňuje vlastního stětí a roztrhání Dákiními nebo jinými démony.²² Fakírské rozčtvrcení učedníka a vzkříšení lze považovat za téměř odposvátnělý scénář šamanského zasvěcení.

Pokud jde o druhý šamanský prvek, který jsem našel u *rope-tricku*: výstup na nebe prostřednictvím provazu, jde o složitější otázku. Na jedné straně existuje archaický a neobyčejně rozšířený mýtus o stromu, provazu, hoře, žebříku či mostu, který spojuje od počátku času nebe a zemi a který zajišťuje spojení mezi světem bohů a lidí. Po nějaké chybě mystického prapředka bylo toto spojení přerušeno: tento strom, provaz či liána byly přetřaty.²³ Tento mýtus se neomezuje na oblasti, kde převládá šamanismus v pravém slova smyslu, ale v šamanských mytologiích a extatických šamanských obřadech má značnou důležitost.

Tibetské mýty o kosmickém provazu

Mýtus o schodišti či provazu, který spojoval nebe a zemi, je v Indii a Tibetu dobře znám. Buddha sestoupil z nebeské *Trajastrímsí* po schodišti se záměrem „prorazit lidem cestu“: z nejvyššího místa tohoto schodiště lze spatřit všechny *brahmálóky*, z nejnižšího hlubiny pekla, protože toto schodiště bylo skutečnou *axis mundi* vztyčenou ve středu vesmíru.²⁴ Toto schodiště - je zpodobněno na reliéfech v Bhárhutu a Sání a v tibetském buddhistickém malířství -, umožňuje lidem vystoupit do nebe.²⁵

Podle tibetských předbuddhistických tradic (*bönismu*) existoval na počátku provaz spojující zemi s nebem. Bohové sestupovali po tomto provazu z nebe, aby se setkávali s lidmi. Po „pádu“ člověka a objevení smrti bylo toto spojení přerušeno.²⁶ První tibetský král také sestoupil z nebe po tomto provazu. První tibetští králové neumírali: vraceli se do nebe.²⁷ Jakmile byl tento provaz přetržen, mohly do nebe stoupat jenom duše v okamžiku smrti; jejich mrtvá těla zůstávala na zemi.²⁸ V mnoha magických úkonech, zejména v *bönismu*, se ještě dnes snaží vystoupit do nebe prostřednictvím tohoto magického provazu²⁹ a domnívají se, že zbožní lidé jsou po smrti vytahováni do nebe neviditelným provazem.³⁰

Tato přesvědčení ukazují nejružnější stránky učení, které lze shrnout asi takto: 1) za mytických časů bylo spojení s nebem snadné, protože nějaký provaz (strom, hora atd.) spojoval zemi s nebem; 2) bohové sestupovali na zem a králové - také nebeského původu - se vraceli po tomto provazu do nebe, když dokončili své poslání na této zemi; 3) po nějaké katastrofě, kterou lze připodobnit k „pádu“ židovsko-křesťanské tradice, byl tento provaz přerušit a skutečné spojení mezi nebem a zemí nebylo možné; 4) tato katastrofa změnila vnitřní vztahy v kosmu (definitivní oddělení nebe od země), ale i lidský úděl, protože se Člověk stal smrtelným; jinými slovy, dozvěděl se o rozdělení těla a duše; 5) od této prvopočáteční katastrofy může stoupat k nebi jedině duše v okamžiku smrti; 6) přesto existují vyvolení lidé (svatí nebo čarodějové), kteří i dnes mohou vystoupit do nebe prostřednictvím nějakého provazu.

Toto učení, jež jsem shrnul, je asi velmi archaické. Objevuje se v Tibetu, ve Střední Asii, ale i v jiných oblastech světa. Ideologie mystické zkušenosti šamanů se tak začlenila k podobným mytologiím o „ráji“ a „pádu“. ³¹ Tato otázka je příliš složitá, než abych se jí zde mohl zabývat. Nedotýká se ostatně přímo našeho tématu. Stačí si zapamatovat, že po „pádu“ se tento provaz stal výsadou vyvolených jedinců: králů, čarodějů, věřících. Člověk po něm může vystoupit do nebe - nebo jen jeho duše. Provaz se považuje za typický prostředek, jak dosáhnout nebe a jak se setkat s bohy. Není však už společným majetkem celého lidstva: je dostupný pouze omezenému počtu „vyvolených“.

Nit negritského šamana

Uvedu několik podobných příkladů u přírodních kmenů. U Negritů Pahangů má šaman (*halak*) během léčebné seance mezi prsty nit z palmových listů nebo podle jiných zpráv několik jemných provázků. Tyto nitě a provázky sahají až k Bonsuovi, nebeskému bohu, který sídlí nad sedmým

nebem. Pokud trvá seance, je *halak* těmito nitěmi či provázky přímo spojen s nebeským bohem, kterého nechává sestoupit a který se po obřadu opět vrací do svého nebe.³²

To znamená, že léčení je uskutečňováno šamanem, když je ve spojení s tímto nebeským bohem, a koneckonců díky tomuto spojení. Při seanci používá *halak* rovněž magické kameny, které se podle Negritů oddolily z trunu Nejvyšší bytosti nebo z nebeské klenby.³³ Nejpodstatnější léčebný prvek je šamanův náboženský zážitek: šaman se cítí přímo propojen s nebem či nebeskými bytostmi. Jeho moc vyplývá z toho, že *„má mezi prsty předmět, který spadl shůry: nit, provázek či kámen uvolněný z nebeské klenby.“*

Nemohu se rozhovět o starobylosti tohoto přesvědčení. Některé prvky malajského šamanismu, jak je známo, prokazují nové vlivy. Například představa nebe se sedmi podlažími je původně indická.³⁴ Podstata negritského obřadu *halaka* je neméně archaická. Neboť magické kameny, které spadly z nebe, mají důležitou úlohu v zasvěcení australských a jihoamerických *medicinmanů*.³⁵ A jak uvidíme dál, australští *medicinmani* rovněž znají magický provázek, který jim umožňuje se vznést do vzduchu a dokonce vystoupit do nebe.

Vlastnit tento provázek předpokládá intenzivní náboženskou zkušenost *halaka*. Tato zkušenost je způsobena „božským rozhodnutím“. Tento jev je dobře znám a nemusím ho proto zdůrazňovat. Jde většinou o „výzvu“ nadpřirozených bytostí, „výzvu“, kterou doprovází řada psychopatologických příznaků.³⁶ Pro naše bádání je zajímavé, že někteří šamani se o tomto božském rozhodnutí dozvídají ve snu, ve kterém vidí, jak se k nim z nebe snáší nit či provázek. Jeden Lepša z Maria-Basti vypráví: „Když člověk ve snu spatří, že se k nim z nebe snáší nit, musí toto znamení pochopit jako příkaz nebes, aby se stal šamanem (Bong-thing nebo Mun). Ti, kdo byli takto vyvoleni, musí poslechnout a věnovat se poslání šamana. Může se stát, že někdo spatří, jak tato nit sestupuje na někoho jiného. V tomto případě musí sdělit svůj sen dotyčné osobě a ta musí uposlechnout tohoto vyzvání. Kdyby někdo tuto nit přetrhl, když sestupovala k vyvolené osobě, okamžitě by zemřela.“³⁷

Toto vyprávění jasně ukazuje, že 1) mystické poslání vyplývá z božského rozhodnutí; 2) tato volba je budoucímu šamanovi sdělena obrazem niti, která sestupuje z nebe a dotýká se jeho hlavy; 3) tato nit je obrazem nevyhnutelnosti: jako kdyby náhle člověk poznal svůj osud; 4) vybraná osoba cítí, že ztratila osobní svobodu: cítí se v područí někoho jiného, je s ním „spojena“ a „spoutána“. Nit sestupující shůry dokazuje, že o „poslání“ šamana bylo rozhodnuto bohy. A jak ukazuje historie šamanismu, postavit se proti tomuto božskému rozhodnutí se rovná smrti.

Indie: kosmické provázky a vzdušné tkání

V indických fyziologických a kosmogonických úvahách jsou obrazy tohoto provázku či vlákna časté. Lze říci, že jejich úlohou je zharmonizovat *živoucí jednotu* kosmu a člověka. Tyto prvotní obrazy sloužily k odkrývání uspořádání vesmíru a současně k popisování charakteristického stavu člověka. Obrazům provazu a vlákna se daří duševně ovlivňovat to, co později jasně vyslovila filosofie: že vše, co existuje, je svou povahou vytvářeno, „projektováno“ či „tkáno“ z nejvyššího principu; a že každá existence v čase proto předpokládá nějaké „spojení“ či „předivo“. Je ale důležité rozlišovat mezi několika podobnými tématy:

1) Tyto kosmické provázky (= Větry) udržují pohromadě celý vesmír stejně jako dechy udržují pohromadě lidské tělo. Totožnost dechů (*prán*) a Větrů je potvrzena už v *Atharvavédu* (IX,4,15). Lidské orgány jsou svázány dohromady díky těmto Větrům, to jest v neposlední řadě *átmanem*. „Rozeznávám napjaté vlákno, ze kterého jsou utkány živé bytosti; znám každé vlákno tohoto vlákna a také nejvyšší *brahma*,“ *Atharvavéd* (X,8,38). Toto vlákno (*sútra*) je *átman* a v *Brhadáranjakópanišadě* (III,7,1) se o *sútrátmanu* jasně říká: „Znáš, Kápjo, vlákno, kterým jsou spojeny tři světy a všechny bytosti? [...] Ten, kdo zná toto vlákno, toto vnitřní pojítko, zná *brahma*, zná tři světy, zná bohy, zná *átmana*, ten zná vše.“

2) Když jsou na konci světa tyto větrné provázky přetrženy (*vraščanam vataradždžúnám*), zanikne vesmír (*Maitrjupanišada*, I,4). A protože „jsou tímto Větrém, tímto vláknem spojeny tři světy a všechny bytosti [...], říká se o mrtvém člověku, že jeho končetiny jsou uvolněny (*vjašramsís-átásjángáni*), protože Vítr (= dech) je spojoval jako nit.“³⁸ Dodávám, že s podobnými myšlenkami se lze setkat i v Číně. Čuang-c' (III,4) tvrdí, že „předci popisují smrt jako uvolnění provázku, na který bůh zavěsil Život“.

3) Slunce spojuje tímto vláknem tři světy. V *Šatapathabráhmaně* (VIII,7,3,10, srv. též VII,3,2,13) se mnohokrát opakuje: „Slunce spoutává (*samávajaté*) tři světy vláknem. Toto vlákno je vítr (*vájuh*). [...] Slunce je spojovací článek, protože čtyřmi hlavními světovými stranami jsou tyto tři světy připoutány k Slunci.“³⁹ Slunce je nazýváno „dobře pletoucí“, protože „sešívá dohromady dny a noci“ (tamtéž, X,4,1,8). Tato narážka na spojení dní a nocí souvisí s védským obrazem dvou sester - Noci a Jitřenky -, které jako „dvě spokojené pradelny společně tkají napjaté vlákno“ (*Rgvéd*, II,3,6) a spřádají čas.“⁴⁰

4) Protože Slunce spojuje tímto vláknem tento svět, považuje se za Kosmického tkalce a mnohokrát se přirovnává k pavoukovi: „Je to určitě tkadlec pavučiny, který se na ní třpytí, protože se pohybuje ve třech světech, jako by to byla pavučina,“ *Šatapathabráhmana* (XIV,2,2,22). V *Kaušítakíbráhmaně* (XIX,3) jedna *gátha* (obětní chvalozpěv) opěvuje Slunce (= rok) jako pavouka. Některé upanišady používají obrazu pavouka a pavučiny v náboženském smyslu. Pavouk je přirovnáván buď k *átmanu*, nebo k „tomu nepomíjejícímu“ (*akšara*), nebo k bohu. *Brhadáranjakópanišada* (II,1,20) říká: „Tak jako se pavouk pohybuje po svém vlákně [...], tak z *átmanu* vycházejí všechny dechy, světy, bohové a bytosti.“⁴¹

5) Některé povédkové texty ztotožňují Kosmického tkalce buď s *átmanem* či s *brahma*, nebo s osobním bohem, jako je například v *Bhagavadgítě* Kršna. Když se Gárgí v *Brhadáranjakópanišadě* (III,6,1) ptá: „Jádžňavalkjo, jestli je voda předivem, kterým je všechno utkáno, čím je utkána voda?“ „Vzduchem,“ odpovídá jí Jádžňavalkja. A pak dále vysvětluje, že vzduch je utkán nebeskými světy, ten světem gandharvů, ten světem slunce, až se dostává k *brahma*. Když se pak Gárgí ptá: „A z jakého přediva je utkáno *brahma*?“ Jádžňavalkja jí odmítá odpovědět: „Ó Gárgí, netaž se příliš; dej pozor, aby tvá hlava nepukla. Ptáš se na božstvo, na které se už nelze ptát.“ Ale v následujícím sloku (III,7,1) Jádžňavalkja tvrdí, že existuje „vnitřní pojítko“ (*antaráninam*), které je skutečný *Grund* tohoto vesmíru. Toto vnitřní pojítko, to je *sútrátman*, *átman* v podobě vlákna.

V *Bhagavadgítě* (VIII,22) tento svět „tká“ bůh. Kršna prohlašuje: „Je to nejvyšší Osoba, synu Prthy, v níž spočívají všechny bytosti a která tímto vším proniká (*jéna sarvam idam tatam*). A v devátém zpěvu (IX,4): „Pronikám celým tímto světem“ (*majā tatam idam sarvam*). V XI. zpěvu (38) Ardžuna volá: „Jsi první z bohů, jsi pradávna Osoba, svrchované spočinutí tohoto vesmíru, jsi ten, jenž zná i to, co je třeba znát, jsi nejvyšší příbytek. Tebou, jenž máš nekonečně podob, je prostoupen tento vesmír (*tvajā tatam višvam*).“⁴²

Tkaní a úprava

Jak vidíme, lze se i u prvotního tkalce setkat se stejným postavením jako u Kosmického pavouka: je připodobnitelný buď k Slunci, nebo k transpersonálnímu principu (*átman-brahma*), nebo k osobnímu bohu. Ať je jeho povaha nebo podoba jakákoli, je tento stvořitel za všech souvislostí „tkadlec“; to znamená, že neviditelnými vlákny nebo provázky k sobě poutá tři světy a všechny živé bytosti, které vytváří (nebo přesněji: které ze sebe „vypouští“).

Být a existovat v čase, žít, znamenalo být tímto stvořitelem vyvržen a zůstat s ním spojen nějakým vláknem. Ale - už v bráhmanách, ale zejména v upanišadách - když byl kladen důraz na nezbytnost „sjednotit“, „spojit“ dechy k vytvoření nesmrtelné osoby, *átmana*, šlo o nějaké „stvoření“: vytváří dostupný prostředek k transpersonálnímu způsobu bytí, utváří nástroj, jímž se dosahuje nesmrtelnosti. Je pozoruhodné, že i v upanišadách (kde byl problém naprosto jiný: jak vyjádřit nevyslovitelnou zkušenost o odhalení a dosažení vlastní podstaty?) je obraz tohoto

vlákna používán ve spojení s *átmanem*. Zdá se, že hlavní proudy indického archaického duchovního života byly podněcovány intenzivní představou, že to, co je živoucí, skutečné a existující (buď v čase, nebo bezčasovosti), je hlavně dobře uspořádaná a spojitá jednota. Než indické úvahy dospěly k tomu, že toto bytí je jediné, odhalily, že roztříštěnost a nespojitost znamenají nebytí; že pro skutečnou existenci musí být člověk sjednocen a propojen. A nejvhodnější obrazy k tomuto vyjádření byly proto vlákno, pavouk, předitivo, tkanina, tkaní. Pavučina jasně ukazovala možnost, jak „sjednotit“ prostor včetně středu a jak mezi sebou spojit čtyři hlavní světové strany.

Obrazy, mýty a úvahy

Tyto obrazy a úvahy jsou výtvorem hlubokých zkušeností. Pokaždé, když si člověk uvědomuje svůj existenční stav, to jest svůj charakteristický způsob života v kosmu, a přebírá na sebe tento způsob života, vyjadřuje rozhodující zkušenosti obrazy a mýty, které pak později mají výsadní postavení v duchovní tradici lidstva. Pozorný rozbor umožní odhalit existenční podmínky, které vedly k indické symbolice vlákna a tkaní.

Kosmogonické stvoření, ale i kosmos jsou symbolizovány tkaním. V *bráhmanách* existuje vesmír, protože všechny jeho části jsou harmonicky uspořádány, protože časoprostorové předitivo je „napjaté“ díky oběti. Tato představa tkaní vesmíru a opětné spojení částí *Pradžápatiho* tajuplnou magií oběti není zase tak stará. *Pradžápati*, který se stvořením světa, bohů a živých bytostí vyčerpal a rozložil, představuje výlučně náboženské pojetí *bráhman*. Přesto i podle *bráhman* stvořil tento vesmír *Pradžápati* a tato oběť jenom prodloužila jeho existenci. Velebení všemocné oběti by nám však nemělo zastřít, že i v *bráhmanách* má kosmos jediného tvůrce.

Slunce, bohové či *brahma* „tkají“ tento svět. *Toto předitivo závisí na jediném tkalci*. Vesmír je vytvářen někým jiným, kdo je víc, je připoután provázky k svému tvůrci. Stvoření není od Stvořitele absolutně odděleno: lne k němu jako pupeční šňůra. To je důležité, protože bytosti ze tří světů nejsou a ani nemohou být „svobodné“. Nemohou se pohybovat podle vlastní vůle. Vlákno, které je poutá s tvůrcem, je udržuje při životě, ale jsou na něm také závislí. „Žít“ znamená buď „být tkán“ tajuplnou silou, která sprádá tento vesmír, čas a život, nebo „být poután“ neviditelným vláknem ke Kosmickému vládci (Slunci, *brahma*, osobnímu bohu). „Žít“ v obou případech znamená být podmíněn, záviset na někom jiném. Tento „někdo jiný“ může být bůh či neosobní, tajuplný a těžko ztotožnitelný princip, jehož přítomnost však lze v dočasné existenci vycítit; vše existující cítí, že je výsledkem vlastních skutků a současně něčím jiným, skutečností, že je „utkán“, to jest nezrušitelně svázán s vlastní minulostí; cítí, že představuje a vytváří nějaké „předitivo“ a to se od určitého okamžiku indického hloubání začalo považovat za nepřetržitelné v tom smyslu, že toto „předitivo“ už není přerušeno smrtí jedince, ale pokračuje z jednoho života do druhého, a vytváří příčinu nespočetných reinkarnací.

Je pravděpodobné, že jeden z kořenů pojmu *karmanového* zákona se musí hledat v indických úvahách ve spojení s kosmickým tkaním a předitivem vytvářeným nepřerušitelnou řadou obětí. Nemohu přistoupit k otázce původu pojmu *karmanového* zákona. Rád bych ale připomněl, že se tato představa neobjevuje u zbožných lidí, kteří se cítí připoutáni k osobnímu bohu jako jeho synové; tato myšlenka se začíná prosazovat, až člověk zjišťuje, že je výsledkem vlastních rituálních skutků; to znamená, že se cítí spoután sám sebou, sám v sobě. Zdůraznění, se kterým člověk medituje o této skutečnosti, že se každý člověk vřazuje do nějaké posloupnosti časových událostí, že je součástí nějakého předitiva a že už nemůže uniknout své minulosti, potvrzuje, že jde o myšlenku, kterou už nelze uspokojit rituály používanými archaickými a přírodními společnostmi k periodické obnově času (obnově, která předpokládá zrušení minulosti).⁴³

Obrazy vlákna, provazu, liány, tkaní jsou dvojaké: vyjadřují jak výsadní postavení (být připoután k bohu, být ve spojení s Kosmickým *Urgrundem*), tak politováníhodnou a tragickou situaci (být podmíněn, spoután, předurčen atd.). V obou případech *není člověk svobodný*. V prvním případě však člověk žije *ve stálém spojení se svým Stvořitelem* či *kosmickým Urgrundem*;

v druhém případě se naopak cítí *vězněm osudu*, spoután „magií“ či vlastní minulostí (souhrnem svých skutků).

Podobnou dvojakost lze prohlédnout v dalších výrazech indického symbolismu vázání, o nichž jsem se zmínil v dřívějším pojednání.⁴⁴ Varuna, Vrtra, ale i ostatní bohové smrti jsou „pány okovů“: svazují a ochromují živé bytosti, svazují mrtvé, a Vrtra „spoutává“ vodu. V indické symbolice spoutání převládají magické prvky: spoutaný člověk je ochromen a odsouzen k smrti. V čarodějnictví, démonologii a mytologii smrti se objevují stejné obrazy a formule vázání. Varuna a Indra ale Člověka také rozvazují, „osvobozují“ (Indra „osvobozuje“ vodu, kterou „spoutal“ Vrtra v horské jeskyni). To znamená, že tito bohové mohou „spoutat i osvobodit“.⁴⁵

Jiný příklad: jóga je vynikající prostředek, jak se zbavit otroctví lidského údělu. Jóga lze dosáhnout absolutní svobody. Slovo *jóga* však také prozrazuje určité „svazování“; kořen *judž-*, „spojit, připojit“ souvisí také s latinským *jungere*, *jugum*, s anglickým *yoke*, francouzským „joug“ či s českým *jho*. To lze pochopit, připomen-li, že jóga je především technika, která usiluje o dokonalé ovládnutí těla, „ujařmení“ orgánů a psychicko-duševních sil. Jde tedy o to spojit, dát dohromady a sjednotit činnost orgánů s psycho-duševním tokem. *Jukta* znamená „sjednocený Člověk“, ale je to také člověk ve spojení s bohem.

Provázky a loutky

Všechny obrazy - Větry jako kosmické provázky, vzduch, který tká orgány a udržuje je pohromadě, *átman* jako vlákno, pavouk, slunce a bohové jako tkalci - nedílně souvisí s dalšími archaickými představami, jako je nit života, spřádání osudu, bohyně či víly jako sudičky atd. Toto téma je příliš obsáhlé, než abych se jím zde mohl plně zabývat. Pohovořím krátce o úloze provázku a vlákna v magii. Čarodějové jsou nejenom vyhlášení tím, že mohou těmito provázky a uzly své oběti očarovat, ale že pomocí tohoto provázku mohou létat vzduchem a zmizet v nebi. Mnoho evropských středověkých i dalších legend vypráví o čarodějích nebo čarodějkách, kteří unikají z vězení nebo plamenů hranice pomocí tohoto provázku, když jim ho někdo hodí.⁴⁶ Toto poslední folklorní téma neobyčejně připomíná indický *rope-trick*.

Jak jsme viděli, není provázek jenom názorný prostředek ke spojení nebe a země, ale také klíčový obraz, a v hloubání o kosmickém životě, lidské existenci a údělu představuje metafyzické poznání (*sútrátman*) a v širším smyslu tajné poznání a magické schopnosti. Na úrovni archaických kultur toto tajné poznání a magické schopnosti v sobě vždy zahrnují schopnost létat vzduchem a vystoupit do nebe.⁴⁷ Šamanské šplhání po stromech je obřad výstupu do nebe v pravém slova smyslu. Je významné, že v tradiční indické obrazotvornosti symbolizuje šplhání po stromu jak magické schopnosti, tak metafyzické poznání. Viděli jsme, že kejklíř v *Suručidžátace* šplhá po stromu pomocí magického provázku a pak mizí v oblacích. Je to sice folklor, ale tento obraz se objevuje rovněž v učených textech. Například *Pañčavimšabráhmana* (XIV,1,12-13) hovoří o těch, kdo vystupují na vrcholek silného stromu, a upřesňuje, že ti, kdo mají křídla - to jest *ti, kdo vědí* - mohou létat, zatímco nevědomci bez křídel padají k zemi. Lze v ní také najít tuto posloupnost: šplhání po stromě, esoterické poznání a výstup do nebe, což v souvislostech indické ideologie znamená transcendenci tohoto světa a osvobození. Jak však uvidíme za chvíli, stejnou posloupnost lze objevit rovněž u čarodějů přírodních společností.

Bylo by zbytečné srovnávat indické obrazy a úvahy s řeckou a germánskou symbolikou svazování a tkání. Dotkl jsem se této otázky v jedné dřívější práci. Oniansova kniha *Origins of European Thought* pojednává o mnoha těchto věcech a jasně rozebírá symboly a rituály svazování, tkání a spřádání - nedílně spojené, ale odlišné - v Řecku a u starověkých evropských národů.⁴⁸ Tato otázka je rozsáhlá a nechci zde objasňovat její složitost. Připomínám pouze, že obraz provázku, který spojuje kosmos a člověka s nejvyšším bohem (či sluncem atd.), existoval také v Řecku. Platón používá tento obraz, když popisuje lidský úděl a současně hovoří o tom, jak ho naplnit. Píše: „Pomysleme si, že každý z nás, živých tvorů, je boží loutka, sestavená buď jako hračka bohů nebo jakoby k nějakému vážnému účelu; to totiž nedovedeme poznat, ale tolik víme, že ty city, které v nás jsou jako nějaké dráty nebo nitě, nás táhnou a vlečou, protože jsou

mezi sebou protivných směrů, k protivným jednáním, kde právě je rozhraničena dobrost a špatnost. Ta úvaha praví, že každý má vždycky následovat jeden z těch vleků, nijak se ho nepouštět a táhnout na opačnou stranu proti ostatním drátům, to že je zlaté a svaté vedení rozumu, nazývané společným zákonem obce, kdežto jiná vedení jsou tvrdá a železná, ale to že je měkké, protože je zlaté, avšak ostatní vedení jsou podobná všelijakým druhům. Že pak je třeba vždycky napomáhat nejkrásnějšímu vedení zákona; protože je totiž rozum sice krásný, ale mírný a nenásilný, potřebuje jeho vedení pomocníků, aby v nás ten zlatý rod vítězil nad ostatními rody...“⁴⁹

Aurea catena Homeri

Tento obraz je určitě odvozen ze slavného „zlatého řetězu“, kterým k sobě mohl Zeus přitáhnout všechny věci. Připomínám začátek VIII. zpěvu *Iliady*: když se bohové sešli na Olympu, zakázal jim Zeus pomáhat Trojanům i Danaům a pohrozil neposlušným bohům, že je svrhne do Tartaru. Potom Zeus pokračuje:

*Jenom to, bohové, zkuste, ať dobře to poznáte všichni!
Vezměte zlatý řetěz, jej spustíte pak z nebe a všichni
bozi se zavěste na něj a stejně i bohyně všechny:
přec byste z nebeských výšin až na zem nestáhli Dia,
vladaře svrchovaného, i kdybyste námahou padli.
Kdybych však opravdu chtěl i já pak zatáhnout, všechny
vzhůru bych s veškerou zemí i s veškerým mořem vás vytáhl;
k vrcholu olympského bych přivázal potom ten řetěz
pevně, a tak by to všechno pak ve vzduchu viselo volně.
O tolik nad bohy já i nad lidmi vynikám silou.*⁵⁰

Jak si lze povšimnout, jde o představení hry dospívajících. „Řekové ve skutečnosti znali jako my [...] hru, při které jsou proti sobě dvě skupiny táhnoucí v opačném smyslu za stejný provaz, aby si vyzkoušely své síly. K této zkoušce vyzval bohy Zeus. Tentokrát však nešlo o to tahat horizontálně, ale vertikálně. Zeus zůstává v nebeských výšinách sám, ostatní bohové se zachytávají dole. Zeus je silný, aby v podobném případě vytáhl všechny bohy i se zemí až na Olymp, a pak vše pověsil jako trofej na jeden z vrcholů božské hory.“⁵¹

Je možné, že tato historka odráží nějakou pradávnu vzpomínku na indoevropské mytické téma. Nás však zajímají hlavně symbolické výklady zlatého řetězu. Od archaických dob se v tomto Diově zlatém řetězu spatřovala na jedné straně „pouta, která svazují vesmír v nezníčitelnou jednotu, na straně druhé pouta, která spoutávají člověka s vyššími silami.“⁵² V jedné orfické básni, kterou učenci nazvali *Rapsodická theogonie*, se Zeus ptá Noci:

„Ó matko, nejvznešenější bohyně, božská Noci, jak, řekni mi, jak mám s nesmrtelnými zajistit svou zpupnou říši? Jak se mám postarat o to, aby vše bylo jedním i odlišným současně?“ „Obklop všechny věci nezrušitelným éterem, potom uprostřed umísti nebe, neomezenou zemi, moře a všechna souhvězdí, která zdobí nebe. Když rozestřeš okolo všech věcí pevné pouto, spojíš je zlatým řetězem k éteru...“⁵³

Určitě jde o archaickou představu, protože se Zeus radí s kosmogonickou bohyní, Nocí. „Duchovně jsme blízko u této Noci, která je ve XIV. zpěvu *Iliady* tak mocná, že zachraňuje Hypnose od hněvu vládce bohů [...]; ale také blízko prvotní Noci z Hésiodovy *Theogonie* (verš 116). Nic nebrání se domnívat, že tato část *Rapsodické theogonie* tedy sahá bezpochyby dosti daleko, až do 6. stol. př. Kr., ne-li formou, určitě prvky, kterých používá. V orfických kruzích na konci archaického období se tedy ke kosmologickému výkladu používalo homérského obrazu zlatého řetězu.“⁵⁴

Platón v *Theaitétovi* ztotožňuje zlatý řetěz se sluncem. Sokrates se ptá mladého Theaitéta (153e-d): „A k tomu na dovršení všeho mám předvádět ten zlatý provaz a násilně přesvědčovat, že jím Homér nemyslí nic jiného než slunce a ukazuje, že dokud je obloha a slunce v pohybu,

všechno u bohů i u lidí trvá a se zachovává, ale kdyby to stálo jako uvázané, všechny věci by byly zničeny a obrátily by se, jak se říká, vzhůru nohama?“

V *Ústavě* (616b-c) se Platón ještě o slunci ani o zlatém řetězu nezmiňuje, ale používá podobný obraz. Když vysvětluje uspořádání vesmíru, hovoří o „světle, které se rozprostírá shůry po celém nebi i zemi, o světle přímém jako sloup a podobném duze, ale zářivějším a čistším. K tomuto světlu dospěli po dni cesty a tam uprostřed světla spatřili konce svých pout, jak jsou napjaté k tomuto nebeskému bodu; *neboť toto světlo bylo poutem, které spoutává nebe jako provazy obepínají trojveslici; stejným způsobem drží i toto pouto všechny otáčivé sféry*“.⁵⁵ Platón tak dvakrát používá obrazy pro světelný provaz, který spoutává tento vesmír a spojuje jeho nejrozmanitější části v jednotu. Dodávám, že jiní řečtí autoři viděli ve zlatém řetězu planety, čtyři prvky, Aristotelův nehybný motor nebo *heimarmené*.

Jiný výklad zlatého řetězu, zejména jako hodnoty duchovního pouta mezi zemí a nebem, člověkem a vyššími silami rozšiřuje a doplňuje kosmologický symbolismus. Macrobius v *Komentáři k Scipionovu snu* (I,14,15) se domnívá: „...protože se všechno řídí neustálými poslopnostmi a kráčí k úpadku po stupních, od prvního stupínku k poslednímu, musí soudný a pravý pozorovatel shledat, že od nejvyššího boha k nejprostšímu životu se vše spojuje a řetězí vzájemnými a nikdy nezrušitelnými pouty; Homér nám tím připomíná tento úžasný zlatý řetěz zavěšený rukou boží k nebeské klenbě a sestupující až k zemi.“⁵⁶ Stejná představa je v *Komentáři ke Gorgiovi* od Olympiodora a v *Komentáři k Timaiovi* od Prokla.⁵⁷ Na straně druhé není bezvýznamné upozornit, že podle Pseudo-Dionysos Areopagita sloužil obraz zlatého řetězu jako symbol modlitby. V *Božských jménech* (3,1) napsal: „Snažme se svými modlitbami stoupat až na vrcholek božských a blahodárných paprsků, stejně jako bychom uchopili nekonečně zářivý řetěz, který by byl zavěšen vysoko na nebi a sestupoval až k nám, a vytrvale ho k sobě přitahovali střídavě oběma rukama. Měli bychom dojem, že ho přitahujeme dolů, ale ve skutečnosti by s ním naše úsilí nemohlo pohnout, protože by byl nahoře i dole, a spíše my bychom stoupali k nejúžasnějším výšinám dokonale zářivého paprsku. Bylo by to stejné, jako bychom vstoupili na loď, kterou by pro naši záchranu někdo vyslal na provazech přivázaných ke skále; ve skutečnosti bychom k sobě nepřitahovali skálu, ale samy sebe i s lodí bychom vlekli ke skále.“

Rád bych upozornil, že řečtí theosofové a myslitelé široce vysvětlovali slavný mýtus o Homérově zlatém řetězu, stejně jako indické filosofické hloubání neustále používalo archaické obrazy vlákna, provázku a tkaní. Jako v Indii, třebaže z jiného zorného úhlu, sloužil obraz zlatého řetězu za výchozí bod ke kosmologickým teoriím i k popisu lidského údělu. Dodávám, že tato *aurea catena Homeri* podněcovala filosofické úvahy až do 18. století. Anonymní spisek s rosenkruciánským nádechem *Aurea catena Homeri, oder Eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen* sehrál významnou úlohu v utváření myšlení mladého Goetha.

„Astrální vlákno“

Obraz vlákna je někdy používán k označení vztahů mezi duchem (*nús*) a duší (*psýché*). Plútarchos ve svém díle *O Sokratově daimonu* (22) tvrdí, že „část ponořená do těla je nazývána *psýché*, ale část neporušitelná je nazvána *nús*. A Plútarchos pokračuje, „*nús* se pohybuje nad hlavou a dotýká se vrcholku lebky: lze to přirovnat k provázku, jehož se musí člověk držet a jímž musí řídit nižší část duše tak dlouho, až je poslušná a není ovládána tělesnými choutkami.“

Pojetí *nús* v podobě provázku se velice pravděpodobně rozšířilo u neoplatoniků z Platónova textu o lidech jako božích loutkách a zlatém řetězu rozumu. Není ale vyloučeno, že tento obraz je vyjádřením určitých parapsychických zážitků. Podle experimentů H. Carringtona a Sylvána J. Muldoona,⁵⁸ o nichž nově pojednává Raynor C. Johnson, by se zdálo, že někteří lidé jsou schopni cítit a současně vidět jakési vlákno či provázek, které spojuje fyzické tělo s jemným tělem (které se v pseudo-okultním žargonu nazývá „astrální tělo“). Raynor Johnson píše: „S. J. Muldoon říká, že existuje nějaké velice pružné astrální lanko či vlákno spojující hlavu astrálního těla s hlavou fyzickou. Toto vlákno má značný tah či kontrolu až na vzdálenost osmi či patnácti

stop. Když se tato vzdálenost překročí, zažívá člověk pocit svobody, i když je toto vlákno stále přítomné a je úplně tenké, a má stejnou váhu [...]. Pokaždé, když astrální tělo přesáhne zmíněný dosah tohoto vlákna [...], ztenčuje se až na nitku, a jak lze usoudit, energetický proud z astrálního těla k fyzickému je značně omezen [...]. Smrt fyzického těla pravděpodobně nastává přetržením tohoto astrálního vlákna.“⁵⁹

Nechci rozebírat hodnověrnost těchto zkušeností. Rád bych jen řekl, že někteří naši západní vrstevníci tvrdí, že toto jemné vlákno cítí a vidí. Tento pomyslný svět a svět tvořící přechod k mimosmyslovým zkušenostem je stejně skutečný jako svět fyzický. Lze samozřejmě namítnout, že si autoři, které jsem uvedl, vědomě nebo bezděčně své zkušenosti „představovali“ po četbě Plútarchových či jiných podobných textů.

Magické provázky

To však nevyvrací hodnověrnost těchto parapsychických zkušeností. Australští *medicinmani* také hovoří o provázku, který je zázračně spojen s jejich tělem. Od dob Howittových studií je známo, že *medicinmani* mají magický provázek, pomocí kterého vystupují, jak tvrdí, do nebe.⁶⁰ Novější výzkumy Ronalda Berndta a profesora A. P. Elkina přinesly v tomto ohledu senzační upřesnění. Elkin píše: „Během zasvěcení mužů-léčitelů z jihovýchodní Austrálie je vyvolán provázek u muže-léčitele prostřednictvím zpěvů. Tento provázek skýtá prostředek k vykonání úžasných skutků: muž-léčitel může například ze svého břicha vysílat oheň na způsob elektrického drátu. Ještě zajímavější je, jak používají tohoto provázku k pohybu vzhůru, na vrcholek stromů či v prostoru. Na závěr rituálního vytržení uléhá čaroděj na záda pod strom, nechává vystoupit svůj provázek a šplhá po něm až k hnízdu na vrcholku stromu; přechází potom na jiné stromy a při západu slunce opět sestupuje po kmeni. Jedině tito lidé jsou toho schopni. Výstupu předchází a doprovází ho víření *bull-roader* a další projevy emočního podráždění. V popisech takových výkonů, které jsme zaznamenali s M. Berndtem, lze najít také jména *medicinmanů* a podrobnosti, jako jsou tyto: Joe Dagan, kouzelník Wongaibonů, se u paty stromu položil na záda, nechal vystoupit naprosto rovně svůj provázek, vyšplhal po něm s hlavou otočenou dozadu, tělem uvolněným, nohama zkříženými a rukama v bok. Když dospěl na vrcholek stromu asi čtyřicet stop vysoký, zamával na ty, kdo byli dole, a pak sestoupil stejným způsobem dolů. Když v klidu opět ulehl na záda, provázek se vrátil do jeho těla.“⁶¹

Profesor A. P. Elkin si myslí, že vysvětlení tohoto magického činu je třeba hledat v dynamice kolektivní sugesce. I kdyby šlo o kolektivní sugesci, bylo by zajímavé se dozvědět, proč si tito *medicinmani* vybrali tradiční obraz výstupu pomocí provázku, který nechávají podle libosti vyjít a opět vrátit do svého těla. Jak jsem se už zmínil, jsou známi také jiní australští *medicinmani*, kteří vystupují do nebe tímto provázkem. Ještě zajímavější je, že jeden šaman z kmene Ona z Tierra del Fuego má také „magický provázek“, který je skoro tři metry dlouhý a nechává ho v mžiku vycházet a mizet ve svých ústech.⁶²

Je pozoruhodné, že v Austrálii je také tento magický provázek výsadou *medicinmana*, to jest toho, kdo má tajné poznání. Na úrovni australské kultury se lze setkat se stejnou poslušností jako v Indii a evropském středověkém folkloru: poznání, magie, magický provázek, výstup na strom, nebeský let. Na straně druhé víme, že zasvěcení australských *medicinmanů* vykazují šamanské uspořádání, protože obsahují stětí hlavy a rozčtvrcení uchazeče.⁶³ Zkrátka, oba podstatné prvky *rope-tricku* - výstup do nebe po provazu a rozčtvrcení - se objevují i v tradici australských čarodějů. Znamená to, že zázrak s provazem má australský původ? Ne, ale nedílně souvisí s mystickými, neobyčejně archaickými technikami a úvahami a *rope-trick* není tedy čistě indický vynález. Indie tento zázrak pouze propracovala a zpopularizovala, stejně jako indické hloubání uspořádalo mystickou kosmo-fyziologii okolo symbolismu kosmických provázků a *sútrátmana*.

Vracím se k výchozímu bodu tohoto pojednání: významu a úloze „zázraku s provazem“. Zdá se mi důležitá zejména kulturní úloha *zázraku* s provazem - či přesněji, archaické scénáře, jež ho umožnily. Viděli jsme, že takové scénáře a ideologie, jež v sobě zahrnují, nedílně souvisí s

prostředím čarodějů. Jejich seance má za cíl odhalit divákům neznámý a tajuplný svět: posvátný svět magie a náboženství, k němuž mají přístup jedině zasvěcenci. Dramatické obrazy a témata, zejména výstup do nebe pomocí provazu, zmizení a zasvěcující rozčtvrcení učedníka, neukazují jenom okultní schopnosti čaroděje, ale zjevují také hlubší úroveň reality obyčejným lidem nedosažitelnou: odhalují mysterium zasvěcující smrti a vzkříšení, možnost překonat „tento svět“ a dosáhnout „transcendentální“ úrovně. Když jsou tyto obrazy zbaveny nánosu zázraku s provazem, jsou schopny otevřít přístup k neviditelné, tajné a „transcendentální“ realitě a současně otřást realitou tohoto tak důvěrně známého a „bezprostředního“ světa. Z tohoto hlediska má *rope-trick* - jako ostatně i další skutky čarodějů - kladnou kulturní hodnotu, protože posiluje touhu po představivosti a rozjímání a podněcuje k otázkám a záhadám; vlastně se ptá po „skutečné“ realitě tohoto světa. Není náhodou, že Šankara používá *rope-tricku* jako ukázky mystéria kosmické iluze; od počátku indického filosofického hloubání byla *mája* magií v pravém slova smyslu a bohové, když byli „stvořitelé“, byli *májinové*, „čarodějové“.

Konečně je třeba přihlídnout k poslání zázraku s provazem (a podobným skutkům) jako „podívané“. Čaroděj je vlastně „režisér“. Díky jeho tajuplné dovednosti se diváci podílejí na „dramatickém ději“, kterého se nezúčastňují aktivně, v tomto smyslu *nespolupracují* (jako je tomu u jiných dramatických kolektivních obřadů). Během těchto *tricks* čarodějů jsou diváci pasivní: *pozorují*. To je pro ně příležitost představit si, jak věci mohou vzniknout „bez práce“, pouhou „magií“, tajuplnou silou myšlení a vůle. Je to také příležitost si představit tvořivou sílu bohů, kteří netvoří prací svých rukou, ale silou svých slov či myšlení. Koneckonců každé mravní ponaučení o všemocnosti duchovního poznání, lidské svobodě a možnostech jak překonat důvěrně známý vesmír, je vyvoláno objevením této „podívané“, skutečností, že člověk odhaluje stav „pozorovatele“.

Stavy

Několik poznámek o „zázraku s provazem“ se dotklo jenom jedné stránky složité symboliky, která nás zajímala. Každá z nich by rovněž zasluhovala delší srovnání, které zde nemohu učinit. Příklady, o nichž jsem se zmínil, však jasně ukázaly toto: obraz provazu či neviditelného vlákna byl výsledkem výjimečné paranormální zkušenosti některých vyvolených jedinců či výtvozem lidské fantazie spojující člověka s vyššími oblastmi a sloužil k vyjádření *příkladných lidských stavů*: být ve spojení s nebem a bohy; tudíž být vybrán bohy a předurčen k náboženskému poslání; v indickém filosofickém hloubání je toto neviditelné vlákno používáno, buď aby naznačilo podstatu *átmana*, nebo aby popsalo vztahy mezi bohem a jeho stvořeními; v Indii, Řecku i starověké Evropě je ale také obraz tohoto vlákna používán k vyjádření lidského údělu všeobecně („nit života“: bohyně, které spřádají osud), přediva světského pozemského života (*karman*), a tudíž „otroctví“. Každá skupina spřízněných obrazů vyjadřuje „svazování“ magií či smrtí. Symbolismus tkaní, ač závisí na symbolice tohoto vlákna, ji překračuje a vede dál.

Těmto obrazům se daří vyjádřit, jak jsme si opakovaně povšimli, nedílně spojené, ale odlišné představy. V nejrozmanitějších souvislostech může toto vlákno či provázek znázorňovat nové jemné odstíny. To je ostatně hlavní úloha názorných příkladů: podněcují, pomáhají a dokonce nutí člověka, aby přemýšlel, upřesňoval své názory, stále odhaloval nové významy, prohluboval je a propojoval. Je neobyčejně důležité, že obraz provázku či vlákna má hlavní úlohu v pomyslném světě „přírodních“ *medicinmanů* či v mimosmyslových zážitcích moderního člověka, ale rovněž v mystické zkušenosti archaických společností, indoevropských mýtech a obřadech, v indické kosmologii a filosofii, v řecké filosofii atd. To naznačuje, že obraz tohoto vlákna či provázku se do lidské představivosti a hloubání stále vrací. To znamená, že tyto obrazy odpovídají neobyčejně hlubokým zážitkům a koneckonců prozrazují lidský stav, který se zdá neuchopitelný jinými symboly či představami.

- ¹ *Le Chamanisme*, str. 379 n.; též *Le Yoga*, str. 319 n. Č
- ² Tento „neobyčejný“ mangovník je ztotožňován s „hlavním mangovníkem“ krále Véssavany, který jiná džátaka (č. 281) představuje jako *axis mundi*; viz Pálijský text, II, str. 397 n.; IV, str. 204. Č
- ³ Pálijský text, IV, str. 324; IV, str. 204. Č
- ⁴ H. von Glasenapp, *La philosophie indienne*, Paris 1951, str. 152, 369, pozn. 36. Č
- ⁵ L. Massignon, *Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris 1922, I, str. 80-83. Č
- ⁶ Sir H. Yule a H. Cordier, *The Book of Ser Marco Polo*, London 1921, I, str. 316 n. Č
- ⁷ R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*, Berlin 1908, str. 167 n.; A. Jacoby, *Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire*, in: *Archiv f. Religionswissenschaft*, XVII, 1914, str. 460 n.; A. Lehmann, *Einige Bemerkungen zu indischen Gaukler-Kunststücken*, in: *Jahrbuch d. Museum f. Völkerkunde zu Leipzig*, XI, 1952, str. 51-59. Č
- ⁸ C. Defrémery a B. R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, arabský text s překladem *Société Asiatique*, Paris, sv. IV, str. 291-292. Použil jsem tuto pasáž už in: *Le Chamanisme*, str. 380 a in: *Le Yoga*, str. 319-320. Č
- ⁹ H. Yule-H. Cordier, cit. d., str. 316; A. Jacoby, cit. d., str. 460-462 podle E. D. Haubera, *Biblioteca, acta et scripta magica*, 1740, str. 114 n. Č
- ¹⁰ A. Jacoby, cit. d., str. 462-463. Č
- ¹¹ *Silva Gadelica*, London 1892, II, str. 321-322; A. Jacoby, cit. d., str. 470 uvádí stejnou variantu podle Erin, *Eine Sammlung irischer Erzählungen*, VI, str. 130n. Č
- ¹² *Memoirs of Emperor Jahangir*, str. 102 Yule-Cordier na str. 318 tento text otiskují: „Vytvořili řetěz o délce 50 loktů; a v mé přítomnosti vyhodili jeden z nich směrem k nebi, kde zůstal, jako kdyby byl připevněn k něčemu ve vzduchu. Pak byl přiveden pes, a když byl u dolního konce řetězu, okamžitě vyběhl nahoru a jen dosáhl druhého konce, okamžitě zmizel ve vzduchu. Stejným způsobem byly po řetězu posláni postupně kanec, panter, lev a tygr, kteří rovněž zmizeli na horním konci řetězu. Nakonec řetěz sundali a uložili ho do tašky, aniž by někdy někdo zjistil, jakým způsobem zvířata zmizela ve vzduchu tak záhadně, jak bylo výše popsáno.“ Č
- ¹³ Srv. příklady A. Jacobyho, cit. d., str. 466-467, 472-473. Č
- ¹⁴ A. Jacoby, cit. d., str. 464. O Paracelsových legendách viz W. Mannehardt, *Germanische Mythen*, str. 64 n. Č
- ¹⁵ A. Jacoby, cit. d., str. 464-465. Č
- ¹⁶ E. Seler, *Zauberei in allen Mexico*, in: *Globus*, 78, 1900, str. 89-91 a opakovaně in: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, II, Berlin 1904, str. 85. Č
- ¹⁷ *Memoirs of the Emperor Jahangir*, str. 99 u Yule-Cordiera, cit. d., str. 318. Č
- ¹⁸ A. Lehmann v citovaném díle odmítá hypotézu o sugesci a vysvětluje tento *rope-trick* eskamotérstvím. Č
- ¹⁹ Tamt., str. 464-474 passim. Č
- ²⁰ Viz *Le Chamanisme*, str. 47 n. Srv. také H. Findeisen, *Schamanentum*, Stuttgart 1957, str. 50 n. Č
- ²¹ *Le Chamanisme*, str. 55 n. Č
- ²² *Le Chamanisme*, str. 384 n.; *Le Yoga*, str. 320 n. Č
- ²³ *Le Chamanisme*, str. 419 n.; také *Mythes, rêves et mystères*, str. 88 n. Č
- ²⁴ A. K. Coomaraswamy, *Svayámatrnná: Juana Coeli*, in: *Zalmoxis*, II, 1939, str. 3-53, str. 27, pozn. 8, 42, 64. Č
- ²⁵ G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, sv. II, Roma 1949, str. 348 a *tanka* č. 12 na str. 14-22. Č
- ²⁶ M. Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*, Köln 1956, str. 42-43; srv. též H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion*, Wiesbaden 1951, str. 153. Č
- ²⁷ *Le Chamanisme*, str. 381 a pozn. 3; G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, II, str. 733-734; H. Hoffmann, *Quellen*, str. 141, 150, 153, 245; M. Hermanns, cit. d., str. 37 n. Č
- ²⁸ H. Hoffmann, cit. d., str. 246. Č
- ²⁹ Tamt., str. 154; M. Hermanns, cit. d., str. 42. Č
- ³⁰ S. H. Ribbach, *Droga Namgyal*, München-Planegg 1940, str. 239, pozn. 7; M. Hermanns, cit. d., str. 42. Č
- ³¹ Srv. *Le Chamanisme*, str. 381. Č
- ³² I. Evans, *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula*, Cambridge 1927,

str. 20. Č

³³ *Le Chamanisme*, str. 62, pozn. 1 a str. 135; R. Pettazzoni, *L'Onniscienza di Dio*, Torino 1955, str. 469. O těchto magických kamenech jako „ztuhlém světle“, cit. d., str. 29 n. Č

³⁴ Srv. *Le Chamanisme*, str. 253 n., 304 n.; H. G. Quaritch, *Wales, Prehistory and Religion in South-East Asia*, London 1957, str. 12 n. Č

³⁵ *Le Chamanisme*, str. 55 n., 133 n. Č

³⁶ Tamt., str. 47 n. Č

³⁷ M. Hermanns, *The Indo-Tibetans*, Bombay 1954, str. 51 n. Č

³⁸ *Brhadáranjakópanišada*, III,7,2. Vzájemný vztah mikro- a makrokosmu, jenž se vyjadřuje obrazy vlákna (či provázku a) a jeho rozpojení obšírně už zpracovaly *bráhmany*. Člověk je „vytvářen“ (*samskrta*) prostřednictvím obřadů (*Kaušítakibráhmana*, III,8). Kněz soustřeďuje a zpevňuje (*smasthá*) átmana, aby z něj stvořil něco dokonalého (*Aitbrh*, II,40,1-7). Názorný příklad tohoto „sjednocení“ a „skloubení“ je rituální mýtus o Pradžápatim. Když Pradžápati stvořil tři světy, bohy a živé bytosti, „rozpadl se“ (*Šatapathabráhmana*, VI,1,2,12). Pradžápatiho „obnova“ je vyjádřena slovesem *samskr-*, „dát dohromady“ a Pradžápatiho nové „sestavení“ je symbolicky ztotožňováno s postavením oltáře ohně. „Nemohl se bez svých údů postavit, ale obětmi ho bohové opět dali dohromady“ (*samadadhu*; *Šatapathabráhmana*, I,6,3,35-36). Co bohové učinili *in illo tempore*, opakuje kněz periodicky: „Dává dohromady (*samskaróti*) Pradžápatiho zcela a úplně“ (*sarvam krstnam*; *Šatapathabráhmana*, VI,2,2,2). Toto nové spojení, které nastává postavením oltáře ohně, bylo později modelem k sjednocující činnosti dechů a dalších prostředků, jak se „spojit“ s *átmanem*. Č

³⁹ *Šatapathabráhmana*, VI,7,1,17. K tomuto symbolismu A. K. Coomaraswamy připomíná epizodu z *Šarabhangadžátaky* (V,130): „Kde bódhisattva Džótípála (*ochránce Světla*) stojící uprostřed pole, v jehož čtyřech rozích byly zabodnuty tyče, připevní ke krčku svého šípů nit (vlákno) a jedinou střelou prostřelí všechny čtyři tyče, šíp procházející podruhé první tyčí se potom vrátí do jeho ruky; tak opravdu ‚sešívá‘ všechny věci k sobě pomocí jediné nitě,“ *The Iconography of Dürer's Knots and Leonardo's Concatenation*, in: *The Art Quarterly*, Spring 1944, str. 109-128. Coomaraswamy se několikrát vrátil k symbolice tohoto vlákna; srv. *Svayamatrna: Janua Coeli*, in: *Zalmoxis*, II, 1939, str. 3-51, zejm. str. 5; *Spiritual paternity, and the Puppet-Complex*, in: *Psychiatry*, VIII, srpen 1945, str. 25-35, zejm. str. 29. Č

⁴⁰ Okolo „tkaní času“ vznikl neobyčejně složitý symbolismus. Srv. *Rgvéd* (V,5,6; IV,13,4); *Atharvavéd* (X,7,42; X,8,37-39) atd. Zmiňuji se zde jenom o některých stránkách. Připomínám, že oběť je „důkladně napjatá“ - *Šatapathabráhmana* (III,8,2,2). „Natáhnout“ oběť je „natáhnout časový útek“, to znamená prodloužit svět o jeden rok. Č

⁴¹ *Mundakópanišada* (I,1,7): „Tak jako pavouk vypouští a vtahuje své vlákno (*srdžaté grhnaté* - doslova ‚vytéká a usychá‘), [...], tak všechno na tomto světě pramení z toho nepomíjivého (*akšarát*).“ Podle theistické upanišady jako je *Švétášvatarópanišada* (VI, 10), „se jediný bůh podobný pavoukovi sám zahaluje do vláken vzniklých z prvotní hmoty (*pradhána*)“. Č

⁴² Český překlad J. Filipský a J. Vacek. V *Bhagavadgítě* (VII,7) se říká: „Nic vyššího nade mne není, Dhanandžajo. Na mně je toto vše navlečeno jako na šňůře řada perel (*sútré manigáná iva*).“

Tento přírůbek je častý. „Jako šňůra drahokamů (*manisútram* může projít perlou, i všechno to - to je gandharvové, apsary, zvířata a lidé - je navlečeno na tom (to je na Slunci, Vájuovi, *prané*, *brahma*),“ *Džaiminijópanišadabráhmana* (III,4,13; III,5,1). Jak uvádí A. K. Coomaraswamy v *Svayamatrna*, str. 5. Připomíná i jeden odstavec z *Tripurarahasji*, kde jde o město, jeho obyvatele a ducha (*pračara* - doslova „stěhující se“ či „postupující“) a tvrdí, že bez něj by se obyvatelé rozptýlili a ztratili jako perly bez niti (*Spiritual Paternity*, str. 31). Č

⁴³ O tomto problému viz *Mýtus o věčném návratu*, str. 48 n. Č

⁴⁴ M. Eliade, *Le ‚dieu lieu‘ et le symbolisme des noeuds*, in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 1947-1948, str. 5-36; též v knize *Images et Symboles*, str. 120-163. Č

⁴⁵ Srv. Mt 16,19: „Dám ti klíče království nebeského, a co odmítneš na zemi, bude odmítnuto v nebi, a co přijmeš na zemi, bude přijato v nebi.“ Č

⁴⁶ Viz několik příkladů A. Jacoby, cit. d., str. 467 n. Č

⁴⁷ Srv. M. Eliade, *Symbolisme du Vol Magique*, in: *Numen*, III, str. 1-13, též v knize *Mythes, rêves et mystères*, str. 133 n. Č

⁴⁸ R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951, 1954¹¹, str. 349 n. Č

⁴⁹ Platón, *Zákony*, 644d - 645a, kurz. M. E. Č

- ⁵⁰ Homér, *Ilias*, VIII, 17-27, přel. R. Mertlík, Praha 1980. Č
- ⁵¹ Vydavatelé *La Collection des Universités de France, Iliade*, II, str. 26, pozn. 1, uváděná u P. Lévequa, *Aurea Catena Homeri*, Paris 1959, str. 8. Č
- ⁵² *Théogonie rhapsodique*, in: P. Léveque, cit. d., str. 11. Č
- ⁵³ Tamt., str. 14. Č
- ⁵⁴ Tamt., str. 15. Č
- ⁵⁵ Tamt., str. 20. Č
- ⁵⁶ Tamt., str. 46. Č
- ⁵⁷ Tamt., str. 47-48. Č
- ⁵⁸ S. J. Muldoon, *The Projection of the Astral Body*, s předmluvou H. Carringtona, London 1929; též *The Case for Astral Body*, 1936. Č
- ⁵⁹ R. C. Johnson, *The Omprisoned Splendour*, London 1953, str. 230 n. Č
- ⁶⁰ A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, London 1904, str. 400 n.; srv. také *Le Chamanisme*, str. 133 n. Č
- ⁶¹ A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney 1946, str. 64-65. Č
- ⁶² Srv. E. L. Bridges, *The Uttermost Part of the Earth*, New York 1948, str. 284 n. Č
- ⁶³ A. P. Elkin, cit. d., str. 31, 43, 112 n.; *Le Chamanisme*, str. 55 n. Č
-

V POZNÁMKY O NÁBOŽENSKÉM SYMBOLISMU

Obliba symbolismu

Jak jsem několikrát podotkl, jsme už nějakou dobu svědky určité obliby symbolismu.¹ Ke studiu symbolismu přispělo mnoho faktorů a dnes má toto studium své výsadní postavení. Byly tu objevy hlubinné psychologie, především skutečnost, že činnost nevědomí se dá zachytit prostřednictvím obrazů, postav a scénářů, jež nemusí mít nominální hodnotu, ale jsou přijímány jako „šifry“ stavů a osobností, jež vědomí nechce nebo nemůže znát.²

Počátek tohoto století přál rozkvětu abstraktního umění a po první světové válce se kulturní veřejnost seznámila s poetikou surrealismu, s nefigurativními a snovými světy. Tyto světy byly schopny vyjevit význam jenom tehdy, když se podařilo rozluštit jejich uspořádání, které bylo „symbolické“. Také třetí podnět probudil zájem o studium symbolismu: výzkumy etnologů o přírodních společnostech a hlavně hypotézy Luciena Lévy-Bruhla o uspořádání a úloze „prvotní mentality“. Lévy-Bruhl se domníval, že tato „prvotní mentalita“ byla předlogická, ovládána tím, co nazval „mystická účast“. Na konci svého života se Lévy-Bruhl této předlogické, prvotní mentality, naprosto odlišné od moderní, vzdal.³ Jeho domněnka se nesetkala u etnologů a sociologů s porozuměním. Přesto domněnka o „prvotní mentalitě“ vyvolala diskuse mezi filosofy, sociology a psychology. Upozornila zejména intelektuální elitu na chování „přírodního člověka“, na jeho psycho-duševní život a kulturní výtvoř. Současný zájem filosofů, zejména v Evropě, o mýty a symboly je způsoben z valné části knihami Lévy-Bruhla a spory, které vyvolaly.

Konečně obliba, o níž hovořím, by mohla pomoci v bádání některých filosofů, epistemologů a lingvistů, kteří se snaží dokázat symbolickou povahu nejenom jazyka, ale i ostatních činností lidského ducha, od obřadů a mýtů až po umění a vědu.⁴ Protože člověk disponuje tvořivou schopností symbolů (*symbol-forming power*), všechno, co vytváří, je symbolické.⁵

Protože jsem se zmínil o hlavních faktorech, které přispěly k obecnému zájmu o symbolismus, uvedl jsem současně použité možnosti přístupu k jeho studiu. Je to zorný úhel hlubinné psychologie, výtvarného umění a literatury, etnologie, sémantiky, epistemologie a filosofie. Historik náboženství se může z výzkumů orientovaných nejrozličnějšími hledisky, tak důležitých pro jeho práci, jenom radovat. Na základě vzájemnosti společenských věd má každý

důležitý objev učiněný v jedné oblasti odezvu v příbuzných oborech. Co učí psychologie nebo sémantika o úloze symbolu, zajímá určitě vědu o náboženství. Není to vlastně stejné téma? Vždycky jde o to pochopit člověka a jeho postavení ve světě. Proto by mohlo začít plodné zkoumání vztahů mezi zmíněnými obory a vědou o náboženství.

Vědu o náboženství ale po těchto slovech nelze zaměňovat s jinými obory. Tvůrčí přístup historika náboženství není shodný s přístupem psychologa, lingvisty či sociologa; není stejný ani s přístupem teologa. Bádání historika náboženství se liší od hledání lingvisty, psychologa a sociologa v tom, že se zabývá jedine *náboženskými* symboly, těmi, které nedílně souvisí s náboženskou zkušeností či náboženskou představou o tomto světě.

Přístup historika náboženství se také odlišuje od přístupu teologa. Theologie se zabývá systematickým rozjímáním nad obsahy náboženské zkušenosti a usiluje o prohloubení a objasnění vztahů mezi Bohem-Stvořitelem a člověkem-stvořením. Přístupové cesty historika náboženství jsou naopak empirické. Jde mu o historicko-náboženské události, které chce pochopit a srozumitelně vysvětlit ostatním. Přitahuje ho význam náboženských událostí a současně jejich *historie*; snaží se nevzdat ani jednoho, ani druhého. Historik náboženství je také nucen výsledky svého bádání systematicky uspořádat, zamýšlet se nad uspořádáním náboženských jevů. Svou práci historika ale potom doplňuje o práci fenomenologa a filosofa náboženství. V tomto širokém slova smyslu obsahuje věda o náboženství jak náboženskou fenomenologii, tak filosofii náboženství. Historik náboženství v nejprísnějším slova smyslu se ale nikdy/nemůže vzdát konkrétní historie. Snaží se rozluštit v časové a konkrétní historii osud zkušeností, jež vycházejí z nepotlačitelného lidského přání překonat světskou moc a historii. Každá hodnověrná náboženská zkušenost v sobě obsahuje zoufalé úsilí proniknout do podstaty věcí, do konečné reality. Každý projev či pojmové vyjádření dané náboženské zkušenosti se však odráží v historických souvislostech. Tyto projevy, tato vyjádření se tudíž stávají „historickými dokumenty“, jež lze srovnat s jinými kulturními jevy: uměleckým výtvozem, společenským jevem, ekonomikou atd. Největší chvályhodnou vlastností historika náboženství je právě úsilí, které věnuje dešifrování nějaké „události“ patřičně podmíněné historickým okamžikem a kulturním chováním doby, existenciálním stavem, který ji umožnil.

Je třeba rovněž přihlídnout k další věci: theologie se zajímá hlavně o historická a zjevená náboženství, o židovský, křesťanský a islámský monoteismus, a pouze podružně o náboženství starověkého Blízkého východu a oblast Středoziemního moře. Theologické studium náboženského symbolismu se proto nevyhnutelně soustřeďuje víc na vybrané dokumenty největších monotheistických náboženství než na „prvotní“ materiál.⁶ Snahou historika náboženství je důvěrně se seznámit s co největším počtem náboženství, zejména s archaickými a přírodními, kde má možnost se setkat s určitými náboženskými základy v jejich ještě počáteční etapě.

Zkrátka jestliže se doporučuje přihlížet k výzkumům prováděným odborníky z jiných oborů, týkajícím se nějakého symbolu všeobecně a náboženského symbolismu zvlášť, musí přesto historik náboženství k této látce přistoupit vlastními prostředky a pod zorným úhlem svého oboru. Historicko-náboženské události nelze lépe shrnout než obecnou vědou o náboženství. V minulosti historikové náboženství občas rozpačitě souhlasili s názory sociologů či antropologů, ale obecné úvahy o náboženském chování člověka nemůže vyjádřit lépe nikdo jiný než historik náboženství. Samozřejmě pod podmínkou, že zvládá výsledky bádání ve všech důležitých úsecích svého oboru a spojí je v jeden celek.

Předsudky odborníka

Tento přístup je bohužel stále méně dodržován.⁷ Jak se historik náboženství záměrně snaží sledovat výzkumy v oblastech vzdálených jeho „specializaci“? Jestliže se historik řeckého náboženství občas zajímá o nejnovější práce o íránském a indickém náboženství, sleduje už méně výsledky svých odborných kolegů, řekněme, o altajském, bantuovském či indonéském náboženství. Když chce přistoupit k nějakému srovnání nebo nabídnout obecnější vysvětlení řeckých či středomořských událostí, uchýlí se k nějaké *encyklopedii*, zalistuje ve Frazerovi či

použije oblíbenou teorii o náboženství „přírodních národů“. Jinak řečeno, obratně se vyvlékne z práce, která se od něj jako historika náboženství očekávala: být informován o výsledcích svých kolegů, odborníků z jiných oborů, upravit a srovnat jejich výsledky a konečně je spojit, aby lépe pochopil své řecké materiály.

Tato nesmělost se projevuje, jak se mi zdá, dvěma předsudky. První by mohl být vyjádřen takto: historie náboženství představuje obrovskou oblast,⁸ kterou nikdo nemůže zvládnout; je proto lepší dobře poznat jeden úsek než diletantsky těkat v několika. Druhý předsudek je spíše předpokládán než přiznaný: „obecnou teorii“ náboženství je rozumnější přenechat sociologii, antropologii, psychologii, filosofii či theologii. O předsudku historika náboženství před srovnávací a souhrnnou prací by bylo třeba říci mnohé. Teď je důležité napravit dosavadní mylné přesvědčení o této souhrnné práci. Historik náboženství nemá nahrazovat odborníky a vynikat současně v příslušných jazykových oblastech. Kromě toho je taková záměna prakticky nemožná a byla by zbytečná. Historik náboženství, který se zabývá, dejme tomu, védskou Indií nebo klasickým Řeckem, nemusí umět čínsky, indonésy a bantusky, aby k svému bádání používal taoistických náboženských textů, domorodých mýtů z Ceramu nebo obřadů z Tonga. Je však potřeba, aby věděl o nejnovějších poznatcích odborníků z těchto oblastí. Je historikem náboženství ne proto, že ovládá několik jazykových oblastí, ale protože je schopen vysvětlit náboženské události z obecného hlediska. Historik náboženství nejedná jako filolog, ale jako vykladač a tlumočnický textů. Zvládnutí jeho odbornosti ho dostatečně poučilo o tom, jak se má orientovat v labyrintu událostí a kam se obrátit, aby našel nejdůležitější prameny, nejlepší překlady a studie pro své bádání. Materiály, které mu poskytují filologové a historikové, se snaží pojmout jako historik náboženství. Lingvistovi stačí několikátýdenní práce, aby mu bylo jasné uspořádání jazyka, který mu není dobře známý. Historik náboženství by měl být schopen dospět k podobným výsledkům při práci s náboženskými jevy, které nemají nic společného s jeho vlastním polem studia. Nemá se zabývat filologií, která předpokládá práci specialistů. Stejně jako historik francouzského románu 19. století nemusí studovat rukopisy Balzaca či Flauberta, stylistický rozbor Stendhala či pátrat po pramenech Victora Huga či Gérarda de Nerval. Jeho povinností je se pravidelně informovat o všech těchto pracích, použít jejich výsledky a spojit je v jeden celek.

Tvůrčí přístup historika náboženství se může přirovnat k přístupu biologa. Když studuje, řekněme, chování nějakého druhu hmyzu, nenahrazuje entomologa. Jde dál, srovnává a spojuje v jeden celek výzkumy entomologa. Biolog je samozřejmě také „odborník“ jedné větve zoologie, to znamená, že podrobně disponuje znalostmi o tom či onom živočišném druhu. Jeho přístup je ale odlišný od přístupu zoologa: je zaměstnán *uspořádáním živočišného života* a nejen „morfologií“ a „historií“ jednotlivého druhu.

Druhý předsudek některých historiků náboženství, a to, že je třeba celkový a systematický výklad náboženských událostí přenechat jinému „specialistovi“, lze pravděpodobně vysvětlit filosofickou nejistotou mnoha učenců. K této nejistotě hlavně přispěly dvě věci: na jedné straně samotné uspořádání oborů, které slouží jako úvod či příprava k vědě o náboženství (víme, že většina historiků náboženství pochází z filologů, archeologů, historiků, orientalistů a etnologů); na straně druhé předsudek, který vznikl po žalostném krachu velkých improvizací na konci 19. a na začátku 20. století (mytologie se považovala za „nemoc jazyka“, astrální a naturistické mytologie, pan-babylonismus, animismus, předanimismus atd.). Ať je tomu jakkoli, historik náboženství se cítí jistěji, když ponechává jiným oborům - sociologii, psychologii, antropologii - riziko obecných syntéz a teorií.⁹ To však znamená, že historik náboženství váhá, zda má doplnit svou přípravnou práci od filologa a historika snahou o pochopení, která zajisté předpokládá trochu přemýšlení.

Otázky metody

Nemám v úmyslu rozvádět těchto několik připomínek o metodách vědy o náboženství. Můj záměr je skromnější: rád bych ukázal, jak je možné uvažovat o studiu náboženského symbolismu z hlediska oboru a jaké mohou být výsledky tohoto přístupu. Při projednávání daného případu

dospějeme k metodologickým obtížím, které souvisí s jakýmkoli bádáním historie náboženství. Jinými slovy, pojednám o určitých stránkách této metody; nepůjde o abstraktní stránky, ale o ty, které se dají postřehnout v průběhu bádání.

První nesnáž, se kterou se historik náboženství setká, je obrovské množství dokumentů; v našem případě značný počet náboženských symbolů. Hned na začátku je otázka: i za předpokladu, že historik náboženství toto množství zvládne (což není vždycky jisté), má právo je používat bez rozdílu, to jest, když je shromáždí, porovná, i přihlédně k výběru autora, který prováděl bádání. *Náboženské dokumenty* jsou současně historickými dokumenty, jsou neodlučnou součástí různých kulturních souvislostí. Každý doklad má zvláštní význam, který souvisí s danou kulturou a historickým okamžikem, z nichž vzešel.

Tato nesnáž je skutečná a pokusím se dále ukázat, jak ji lze překonat. Rád bych prozatím uvedl, že historik náboženství je nucen čelit podobným nesnázím všude. Neboť si přeje poznat všechny *historické podmínky* náboženského chování a přitom musí vystihnout *uspořádání* tohoto chování, jak se dá zachytit v různých situacích. Uvedu příklad: existuje mnoho variant symboliky kosmického stromu. U některých variant lze zjistit, že vznikly v určitých centrech, odkud se rozšířily. Lze dokonce připustit možnost, že *všechny* varianty kosmického stromu pocházejí z jediného centra. V tomto případě byl mohl historik náboženství doufat, že se mu jednou podaří nastínit přehlednou historii symbolismu kosmického stromu a upřesnit původní centrum, cesty šíření a nejrůznější hodnoty, kterými se tento symbol při své pouti obohatil.

Kdyby to bylo možné, prokázala by taková historická monografie obrovskou službu vědě o náboženství. Otázka symboliky kosmického stromu by tím ale nebyla ještě vyřešena. Bylo by třeba další práce, zjistit smysl tohoto symbolu, co *odhaluje*, co *ukazuje* jako náboženský symbol. Každý typ či varianta ukazuje působivě a neobyčejně jasně *určité* stránky symboliky kosmického stromu a ponechává stranou jiné. V některých případech se kosmický strom jeví jako *imago mundi*, v jiných se představuje jako *axis mundi*, jako kmen, který podpírá nebe a současně spojuje tři kosmické oblasti (nebe, zemi a podsvětí) a zajišťuje spojení mezi zemí a nebem. Konečně jiné varianty zdůrazňují poslání periodické obnovy vesmíru nebo roli kosmického stromu jako středu světa či jeho tvořivých možností atd. O symbolismu kosmického stromu jsem pojednal v několika dřívějších knihách¹⁰ a bylo by zbytečné, abych se zde znovu zabýval touto otázkou v celé šíři. Rád bych ale upozornil, že není možné pochopit význam kosmického stromu, jestliže přihlédneme jenom k jedné nebo několika jeho variantám. Uspořádání tohoto symbolismu lze dešifrovat jenom tehdy, když je podroben rozboru značný počet příkladů. Smysl určitého typu kosmického stromu lze pochopit i po prostudování nejdůležitějších typů a variant. Když historik náboženství objasní významy kosmického stromu v Mezopotámii či starověké Indii, může pochopit symbolismus Yggdrasilu či kosmického stromu ve Střední Asii a na Sibiři. Jako i v jiných oborech, také ve vědě o náboženství jde o srovnání, jež spočívá v přiblížení a rozlišení zkoumaného.

Ale je třeba ještě víc: jenom když má historik náboženství po ruce všechny varianty, může rozpoznat jejich významové rozdíly. Právě tím, jak se symbol indonéskeho kosmického stromu liší od symbolu altajského kosmického stromu, odhaluje vědě o náboženství svou důležitost první symbol. Objevuje se však další otázka: Přijal první nebo druhý symbol něco nového, něco neznámého nebo ztratil něco ze svého původního významu? Když historik náboženství ví, co znamená kosmický strom v Mezopotámii, Indii či na Sibiři, může se ptát, za jakých historicko-náboženských okolností či z jakého vnitřního popudu má stejný symbol odlišný význam v Indonésii. Jeho rozšíření problém neřeší. Neboť i kdyby bylo možné dokázat, že se tento symbol šířil z jediného centra, není to ještě odpověď na otázku: „*Proč si některé kultury zachovaly určité původní významy, zatímco jiné na ně zapoměly, odmítly je, změnil je nebo je obohatily?*“ Pochopení obohacujícího vývoje se stává možným jenom vystižením struktury symbolu. Protože kosmický strom symbolizuje mysterium světa v neustálé obnově, může symbolizovat - současně nebo postupně - vesmírný pilíř a kolébku lidských pokolení, kosmické *renovatio* a lunární rytmy, střed světa a cestu, po které lze přejít ze země do nebe atd. Každé nové umocnění je možné, protože symbolismus kosmického stromu se od počátku jeví jako

„šifra“ tohoto světa, jež je vnímána jako živoucí posvátná a nevyčerpatelná realita. Historik náboženství musí objasnit důvody, proč si jedna kultura uchovala, propracovala nebo vyčlenila některou stránku ze symboliky kosmického stromu - a přitom musí proniknout hlouběji do duše této kultury a dozvědět se, v čem se odlišuje od jiných.

V určitém ohledu lze postavení historika náboženství přirovnat k postoji hlubinného psychologa. Oba nesmějí ztratit spojení s danými údaji; jejich přístupy jsou empirické; jejich cíl je pochopit „podmínky“: individuální v případě psychologa, historické u historika náboženství. Psycholog ale ví, že se mu nepodaří pochopit individuální stav a že pacientovi nepomůže, jestliže se mu nepodaří odkrýt v jeho symptomatologii nějaké uspořádání, jestliže se mu nepodaří rozpoznat v jeho předpojatostech hlavní linie historie této psyché. Přitom zlepšuje psycholog své badatelské prostředky a zpřesňuje teoretické závěry, když přihlíží k objevům během své analytické práce. Jak jsme viděli, nepostupuje historik náboženství jinak, když například studuje symbolismus stromu tohoto světa. I když se omezí například na Střední Asii či Indonésii, nebo se naopak snaží obsáhnout tento symbolismus v jeho celku, může dokončit svůj úkol jenom tehdy, když uvažuje o všech důležitých variantách kosmického stromu.

Protože je člověk *homo symbolicus* a protože všechny jeho skutky jsou prosyceny symbolismem, mají všechny náboženské události nutně symbolickou povahu. Není nic jistějšího, když si uvědomíme, že každý náboženský úkon a kulturní předmět usilují o metaempirickou realitu. Strom, který se stává kultovním předmětem, není uctíván jako *strom*, ale jako *hierofanie*, jako projev posvátna.¹¹ A každý náboženský akt, jakmile je *náboženský*, je nabit nějakým významem, který je v neposlední řadě „symbolický“, protože se dovolává nadpřirozených postav nebo hodnot.

Odůvodněně lze říci, že každé studium náboženského tématu předpokládá rovněž studium náboženského symbolismu. Běžně je však ve vědě o náboženství přisuzována symbolická hodnota těm náboženským událostem, jejichž symbolika je jasná a zřejmá. Lze například hovořit o kole jako o slunečním symbolu, o kosmogonickém vejci jako symbolu nerozlišitelné úplnosti, o hadu jako o podsvětním, sexuálním či pohřebním symbolu atd.¹²

K danému náboženskému aktu - řekněme zasvěcení - či náboženskému chování (řekněme: *orientatio*) se také běžně přistupuje jen pod zorným úhlem symbolismu. Cílem tohoto typu bádání je ponechat stranou sociálně-náboženské souvislosti tohoto aktu či chování a soustředit se na symbolismus, který obsahují. Zasvěcení je složitý jev obsahující mnoho obřadů, protichůdné mýty, různé společenské souvislosti a odlišné cíle.¹³ Víme, že to všechno zastupují „symboly“. Studium zasvěcující symboliky však sleduje jiný cíl: dešifrovat předpokládaný symbolismus určitého zasvěcujícího obřadu nebo mýtu (*regressus ad uterum*, rituální smrt a vzkříšení atd.), prostudovat každý jeho symbol morfologicky a historicky, objasnit existenciální stav, který umožnil jejich vytvoření.

Stejně je tomu s náboženským chováním, jako je například *orientatio*. Existuje nespočet obřadů a mýtů, které je odůvodňují, a všechny vyplývají koneckonců ze zkušenosti posvátného prostoru. Přistoupit k této otázce v jejím celku předpokládá studium rituálního zaměření, géomancie, obřadů při zakládání vesnic a stavbě chrámů či domů, symbolismu stanů, chýší, domů atd. Protože základem toho všeho je zkušenost posvátného prostoru a kosmologické pojetí, lze studium *orientatio* omezit na symboliku posvátného prostoru. To neznamená, že lze ignorovat či zanedbat historické a společenské souvislosti všech forem *orientatio*, které byly pracně zkoumány.

Příklady výzkumů zvláštního symbolismu lze snadno rozšířit: „magický let“ a výstup, noc a symbolika temnot, lunární, sluneční, telurický, rostlinný, živočišný symbolismus, symbolismus hledání nesmrtelnosti, symbol hrdiny atd. V každém z těchto případů je přístup vlastně stejný: historik náboženství se snaží obnovit symbolický význam náboženských, zdánlivě nesourodých, ale nedílně spojených událostí, jimiž mohou být jak obřady a rituální chování, tak mýty, legendy či nadpřirozené postavy a obrazy. Takový postup v sobě nezahrnuje omezení všech významů na

společného jmenovatele. Neustále je třeba upozorňovat, že hledání symbolického uspořádání není *zjednodušováním*, ale *spojováním v celek*. Jsou srovnávány a porovnávány dva projevy jednoho symbolu, ne aby byly redukovány na jediný, předexistující projev, ale aby se objevil vývoj, díky němuž je nějaké uspořádání schopno obohacení o nové významy. Při studiu symboliky letu a výstupu jsem uvedl několik příkladů tohoto obohacujícího vývoje; zvědavý čtenář si může výsledky tohoto metodologického postupu ověřit v knize *Mýty, sny a mysteria*.¹⁴

Co „odkrývají“ symboly

Úkol historika náboženství zůstává nedokončen, jestliže nevystihne úlohu symbolismu všeobecně. Víme, že theolog, filosof či psycholog mají k této otázce co říci.¹⁵ Zmíním se nyní o závěrech, ke kterým dospívá historik náboženství, když přemýšlí nad svými dokumenty.

První poznámka, kterou je nutno učinit, je, že tento svět „hovoří“ symboly, „zjevuje se“. Nejde o běžně užívaný či věcný jazyk. Symbol není otisk objektivní reality. *Zjevuje* něco hlubšího a podstatnějšího. Pokusím se vysvětlit nejrůznější stránky, nejrůznější hlubiny tohoto zjevení.

1) Symboly jsou schopny odkrýt *možný způsob reality či uspořádání tohoto světa, které nejsou patrné na úrovni bezprostřední zkušenosti*. Abych ukázal, v jakém smyslu vyjadřuje symbol možný způsob skutečnosti, který není dostupný lidské zkušenosti, uvedu příklad: symbolika vody je schopna odhalit to, co nemá ještě formu, co se může projevit, co je chaotické. Nejde samozřejmě o racionální poznání, ale o zachycení intenzivního vědomí předcházejícího uvažování. Z těchto záchytných bodů je utvářen tento svět. Když později lidé zpracovali tyto obsahové významy, vznikly první úvahy o podstatě tohoto světa, výchozí bod všech kosmologií a ontologií, od véd až k předsokratikům.

Pokud jde o schopnost symbolů odhalit základní strukturu tohoto světa, vrátím se k tomu, co jsem řekl výše o hlavních významech kosmického stromu. Ten odkrývá tento svět jako živoucí, periodicky obnovovaný celek, který je tak neustále úrodný, bohatý a nevyčerpatelný. Ani v tomto případě nejde o promyšlené poznání, ale o bezprostřední pochopení „šifry“ tohoto světa. Tento svět „hovoří“ prostřednictvím kosmického stromu a jeho „řeč“ je vnímána přímo. Svět je chápán jako život a v prvotním myšlení je život přestrojením Nejvyšší bytosti.

Z předchozích poznámek vyplývá: náboženské symboly, které se dotýkají uspořádání života, odkrývají hlubší a tajuplnější život než životní zachycení každodenní zkušenosti. Odhalují úžasnou, nevysvětlitelnou stránku života a současně posvěcený rozměr lidské existence. Když je lidský život „dešifrován“ ve světle náboženských symbolů, odkrývá sám od sebe tajemnou stránku: sahá k „jiné“, vzdálenější straně: je „božský“ v tom smyslu, že je dílem bohů nebo nadpřirozených bytostí.

2) To mě přivádí ke druhé obecné poznámce: pro přírodní národy *jsou symboly vždycky náboženské*, protože se vztahují buď k něčemu *reálnému*, nebo k *uspořádání tohoto světa*. Na archaických kulturních úrovních se *reálno* - to jest to mocné, významné, živoucí - rovná *posvátnu*. Přitom je tento svět výtvorem bohů nebo nadpřirozených bytostí; odkrýt uspořádání světa znamená odhalit nějaké tajemství či „zašifrovaný“ význam tohoto božského díla. Archaické náboženské symboly v sobě proto obsahují ontologii; samozřejmě ontologii předsystematickou, vyjádření mínění o tomto světě a současně o lidské existenci. Mínění, které není vyjádřeno pojmy a jež se nedá vždycky převést do logických pojmů.

3) Základním charakteristickým rysem náboženského symbolismu je *jeho mnohoznačnost*, jeho schopnost *vyjadřovat současné několik významů, jejichž vzájemnost není patrná na úrovni bezprostřední zkušenosti*. Například symbolika Luny vyjevuje přirozenou vzájemnost mezi lunárními rytmy, pozemským vývojem, vodou, růstem rostlin, ženami, smrtí a vzkříšením, lidským údělem, povoláním tkalce atd.¹⁶ Symbolismus Luny konečně odhaluje „mystickou“ shodu mezi nejrůznějšími úrovněmi kosmické reality a některými možnými způsoby lidské existence.

Rád bych poznamenal, že tato shoda není připisována bezprostřední a spontánní zkušenosti ani kritickému přemýšlení. Je výsledkem určitého způsobu „jak být přítomen“ v tomto světě.

I když víme, že některé funkce Luny byly odhaleny až po pečlivém pozorování lunárních fází (například vztahy s deštěm a menstruací), je obtížné pochopit, že by tento symbolismus byl ve svém celku výtvorem racionálního myšlení. Zcela jiná úroveň poznání odhaluje například „lunární úděl“ lidské existence, skutečnost, že je člověk „odměřován“ časovými rytmy nedílně spojenými s fázemi Luny, že je odsouzen ke smrti, ale že člověk také může, jako Luna, která se opět objevuje na nebi po třech temných nocích, znovu začít svou existenci, což v každém případě dává naději na záhrobní život, jenž je zajištěn nebo umocněn zasvěcením.

4) Schopnost náboženského symbolismu odhalit větší množství strukturálně nedílně spojených významů má velký význam: symbol je schopen *odkrýt zorný úhel, v němž se nesourodé skutečnosti dají skloubit do jednoho celku či dokonce sloučit do jednoho „systému“*. Jinými slovy, náboženský symbol umožňuje člověku odkrýt určitou jednotu tohoto světa a současně mu vyjevit jeho vlastní úděl jako neodlučnou součást tohoto světa. To jest lunární symbolismus. Povšimněme si, v jakém smyslu vytvářejí nejrůznější významy lunárních symbolů „systém“. V různém rozsahu (kosmologickém, antropologickém, „duchovním“) odkrývá lunární rytmus srovnatelné struktury: na každé úrovni jde o možné způsoby existence, podřízené zákonu času a cyklického vývoje, její životní určení, jež zahrnuje už samotným uspořádáním smrt a znovuzrození. Tento svět se už prostřednictvím symboliky Luny nejeví jako libovolné seskupení nesourodých a protichůdných realit. Nejrůznější kosmické úrovně mezi sebou souvisí, jsou jaksi „spojeny“ stejným lunárním rytmem, stejně jako je lidský život „utkán“ Lunou a předurčen Sudičkami.

Schopnost symbolů rozevřít zorný úhel, kterým lze věci uspořádat do nějakého systému, objasní ještě lépe další příklad. Symbolismus noci a temnot - které se objevují v kosmogonických mýtech, zásvětných obřadech a ikonografiích zobrazujících noční či podsvětí zvířata - odkrývá na jedné straně vzájemné sepětí předkosmogonické a prenatalní temnoty a na straně druhé smrt, znovuzrození a zasvěcení.¹⁷ To umožňuje nejenom intuitivní poznání určitého způsobu bytí, ale také pochopení „místa“ tohoto způsobu bytí v uspořádání tohoto světa a lidského údělu. Symbolismus kosmické noci dovoluje člověku odhalit to, co existovalo před ním a před tímto světem; pochopit, jak tyto věci vznikly a kde „existovaly“ předtím. Ještě jednou zdůrazňuji, že to není logické uvažování, ale přímé uchopení tohoto mystéria: že věci měly nějaký počátek a že všechno, co předcházelo počátku, má pro lidskou existenci velice důležitou hodnotu. Že se tím přisuzuje obrovská důležitost zasvěcujícím obřadům obsahujícím *regresus ad uterum*, díky nimž člověk věří, že může začít novou existenci. Že jsou připomínány také nespočetné obřady určené k periodickému zpřítomnění prvopočátečního „chaosu“ pro obnovu tohoto světa a lidské společnosti.

5) Snad nejdůležitější poslání náboženského symbolismu - důležité zejména pro úlohu, kterou má v pozdějším filosofickém hloubání - je *jeho schopnost vyjádřit paradoxní stavy či některá uspořádání konečné reality, jež je nemožné vyslovit jinak*. Stačí jediný příklad: symbolika Symplegád,¹⁸ tak, jak ji lze objasnit z mnoha mýtů, legend a obrazů představujících paradoxní průchod z jednoho způsobu bytí do druhého - přemístění z tohoto světa do jiného, ze země do nebe či do podsvětí, přechod z pozemského čistě tělesného způsobu existence do duchovního atd. Nejčastější obrazy jsou: projít mezi dvěma skálami nebo ledovci, které na sebe narážejí; mezi dvěma neustále se pohybujícími horami; projít čelistmi; vstoupit a bez úhony vyjít z *vagina dentata*; vstoupit do hory bez otvoru atd. Lze pochopit, co tyto obrazy znamenají: jestliže existuje možnost „průchodu“, může se uskutečnit pouze „v duchu“, když tento výraz dostane všechny významy, jichž je schopen nabýt v archaických společnostech, ať je tento pomyslný či představovaný svět jakkoli odhmotnělý. Symplegádami lze projít pouze „v duchu“; to jest, když je prokázána představivost a inteligence a schopnost odvrácení se od bezprostřední reality.¹⁹ Žádný jiný symbol „obtížného průchodu“ - ani proslulý most uzoučký jako ostří meče nebo britvy, o němž se zmiňuje *Kathópanišada* (III,14) - neukazuje lépe než Symplegády, že existuje

způsob bytí nedosažitelný bezprostřední zkušeností a že lze tohoto způsobu bytí dosáhnout jenom zřeknutím se naivní víry v nepřemožitelnost hmoty.

Měl bych se také zmínit o schopnosti symbolů vyjadřovat protikladné stránky konečné reality. Mikuláš Kusánský považoval *coincidentia oppositorum* za nejvhodnější definici povahy Boží (viz II. kapitola). Tento symbol byl už dlouho používán také k označení toho, co nazýváme „úplnost“ či „absolutno“, ale i paradoxního soužití polárních a protikladných principů božstva. Spojení hada (nebo jiného symbolu podsvětních temnot či neprojeveného) a orla (symbolu slunečního světla a projeveného) vyjadřuje v ikonografii nebo mýtech mysterium úplnosti či kosmické jednoty.²⁰ Opakuji: i když pojetí polarit a *coincidentia oppositorum* bylo používáno systematicky od počátku filosofického hloubání, symboly, které je nejasně odkryly, nebyly výsledkem kritického uvažování, ale existenciálního napětí. Jak člověk na sebe přebíral svou přítomnost v tomto světě a setkával se se „šifrou“ či „řečí“ tohoto světa, musel čelit mystériu protikladných stránek reality či posvátna, které byl ochoten považovat za celistvé a stejnorodé. Jeden z největších objevů lidského ducha byl nalezen ve chvíli, když prostřednictvím některých náboženských symbolů člověk přirozeně vycítil, že polarity a protiklady se mohou spojit a sjednotit do nějaké jednoty. Od tohoto okamžiku nacházejí zlověstné a negativní stránky kosmu a bohů nejenom své opodstatnění, ale také se jeví jako neodlučná součást reality či posvátna.

6) Nakonec bych chtěl zdůraznit *existenciální hodnotu náboženského symbolismu*, to jest skutečnost, že se symbol *vždycky vztahuje k nějaké realitě či stavu, který podněcuje lidskou existenci*. Hlavně tento existenční rozměr odlišuje a rozděluje symboly od pojmů. Symboly si ještě uchovávají spojení s hlubokými zdroji života; dalo by se říci, že vyjadřují „duchovní prožitek“. Z tohoto důvodu mají symboly „numinózní“ svatozář: odhalují, že *možné způsoby ducha jsou i projevy života*, a tudíž *přímo zaručují lidskou existenci*. Náboženský symbol neodhaluje jenom strukturu skutečnosti či rozměr existence, přináší i *význam lidskému životu*. Proto symboly usilující o konečnou realitu dokonce představují pro člověka, který dešifruje jejich poselství, osobní zjevení.

Náboženský symbol vyjadřuje lidský stav kosmologicky a naopak; přesněji, odkrývá vzájemné vztahy mezi strukturou lidské existence a kosmu. Člověk se v kosmu necítí „osamocený“, je vůči světu, který se prostřednictvím symbolů stává „důvěrně známý“, „otevřený“. Přitom mu kosmologické hodnoty symbolismu umožňují dostat se nad osobní stav a poznat objektivnost vlastních zkušeností.

Z toho vyplývá, že *ten, kdo chápe nějaký symbol, se nejen „otevívá“ objektivnímu světu, ale současně se mu daří dostat nad osobní stav a dospět k universálnímu pochopení*. To lze vysvětlit tím, že symboly „prozařují“ jak bezprostřední realitu, tak současnou osobní situaci. Když nějaký strom ztělesňuje strom tohoto světa nebo když je rýč přirovnáván k falu a práce s rýčem k rozplozovacímu aktu atd., lze říci, že bezprostřední realita těchto předmětů či činností „prozařuje“ svou pronikavou silou hlubší realitu. I když jde o individuální stav, například stav zasvěcovaného, uzavřeného v iniciační chýši, symbolismus „prozárí“ tento zvláštní stav, když ho odhaluje jako příkladný; to jest nekonečně opakovatelný v nejrozmanitějších a nejrozličnějších souvislostech (protože zasvěcovací chýše je přirovnána k mateřskému lůnu a současně k břichu nějaké nestvůry či podsvětí, a temnota symbolizuje kosmickou noc, to beztvaré, zárodečný stav tohoto světa atd.). *Díky symbolu je osobní zkušenost „probuzena“ a proměněna v duchovní skutek*. „Prožívat“ nějaký symbol a správně dešifrovat jeho poselství zahrnuje otevření se Duchu a konečně universální pochopení.

„Historie“ symbolů

Těchto pár všeobecných poznámek o náboženském symbolismu by samozřejmě vyžadovalo důkladnější propracování s vystižením jemných rozdílů. Nemohu se zde pustit do tak rozsáhlé práce, přesto bych rád dodal několik připomínek. První se týká toho, co lze nazvat „historií“ symbolu. Zmínil jsem se už o obtížnosti, s níž se setkává historik náboženství, když musí studovat a srovnávat dokumenty různých historických kultur a období, aby vystihl základní strukturu

nějakého symbolu. Říci, že nějaký symbol má „historii“, může znamenat dvě věci: a) že tento symbol vznikl v určitém historickém okamžiku, a tudíž nemohl existovat *předtím*; b) že se tento symbol rozšířil z nějakého přesného kulturního centra, a tedy ho nelze považovat za spontánní jev ve všech kulturách, kde se nachází.

V mnoha případech je mimo pochybnost, že existovaly symboly, jež byly závislé na zcela určitých historických podmínkách. Je například jasné, že rýč nemohl být přirovnáván k falu, ani práce s rýčem k sexuálnímu aktu před objevem zemědělství. Právě tak symbolická hodnota čísla sedm, a tudíž obraz kosmického stromu se sedmi větvemi, nepatří před objev sedmi planet, který v Mezopotámii vedl k představě sedmi planetárních sfér. A že symboly také souvisí se zvláštními místními sociálně-politickými podmínkami a nabývají zřetelné podoby v určitém historickém okamžiku: například symboly království, matriarchátu nebo systémů předpokládajících rozdělení společnosti na dvě doplňující se a současně protikladné části atd.

Z toho všeho vyplývá, že druhý význam, jenž může mít výraz „historie symbolu“, je také pravdivý: symboly nedílně spojené se zemědělstvím, královstvím atd. se pravděpodobně rozšířily s jinými kulturními prvky a odpovídajícími ideologiemi. Rozpoznat historičnost některých náboženských symbolů však není v rozporu s tím, co jsem řekl obecně o úloze náboženských symbolů výše. Na jedné straně je nutno upřesnit, že mnoho symbolů nedílně spojených s kulturními událostmi, tedy s historií, jsou podstatně méně zastoupeny, než symboly kosmického uspořádání nebo týkající se lidského údělu. Většina náboženských symbolů *pojímá tento svět v jeho úplnosti* či *v některé z jeho struktur* (noc, voda, nebe, nebeská tělesa, roční období, vegetace, časové rytmy, živočišný svět atd.) nebo *se dovolává základních podmínek lidské existence*, skutečnosti, že člověk je pohlavně odlišný, smrtelný a hledá to, co dnes nazýváme „konečná realita“. V některých případech byly archaické symboly nedílně spojené se smrtí, sexualitou, nadějí v posmrtný život atd. změněny i nahrazeny podobnými symboly, které s sebou přinesly vyšší kulturní vlny. Tyto změny ztěžují práci historika náboženství, ale nemění hlavní problém. Pokusím se o přirovnání k práci psychologa: když Evropan ve snu spatří kukuřičný list, není nejdůležitější to, že se kukuřice objevila v Evropě až v 16. století a že tedy patří do evropských dějin, ale to, že kukuřičný list jako *snový symbol* je pouze jedna z nespočetných odrůd *zeleného listu* - psycholog proto přihlédne k této symbolické hodnotě, a nikoli k historickému šíření kukuřice. Historik náboženství je v podobné situaci, když se setkává s archaickými symboly, které byly pozměněny novými kulturními vlivy: například strom tohoto světa, který ve Střední Asii a na Sibiři dostal novou hodnotu, když si osvojil mezopotámskou představu o sedmi planetárních sférách.

Symboly spojené s novými kulturními událostmi, datovanými v historickém čase, se *staly náboženskými symboly, protože přispěly k „založení světa“* v tom smyslu, že těmito novým světům umožnily po objevu zemědělství, zdomácnění zvířat, království atd. „promluvit“ a odhalit tak lidem nové lidské podmínky. Jinými slovy, symboly spojené s novými kulturními etapami vznikly stejným způsobem jako nejarchaičtější symboly, to jest jako výsledek existenčního napětí a celkového pojmání tohoto světa. Ať je historie náboženského symbolu jakákoli, zůstává jeho úloha stejná. Studovat původ a šíření symbolu nezabavuje historika náboženství povinnosti ho pochopit a navrátit mu všechny významy, které mohl mít v průběhu dějin.

Druhá připomínka jaksí vyplývá z první, protože se dotýká schopnosti symbolů obohacovat se v průběhu dějin. Viděli jsme, jak se vlivem mezopotámských představ podařilo kosmickému stromu se sedmi větvemi symbolizovat sedm planetárních sfér. A podle křesťanské teologie a folkloru stojí kříž ve středu světa a nahrazuje kosmický strom. V předešlé kapitole jsem ale ukázal, že tyto nové hodnoty jsou podmíněny samotnou strukturou symbolu kosmického stromu. Spása kříže je nová hodnota spojená s jedinečnou historickou událostí - s umíráním a smrtí Ježíše -, ale tato nová představa vyplývá z představy kosmické *renovatio*, kterou dovršuje a symbolizuje strom tohoto světa.²¹

Lze to říci i jinak: symboly můžeme chápat na stále „vyšších“ odkazových úrovních. Symboliku temnot lze postihnout nejenom kosmologickými, iniciačními a rituálními souvislostmi (kosmická noc, prenatalní temnota atd.), ale také mystickou zkušeností „temné noci duše“ svatého Jana z Kříže. Příklad symboliky Symplegád je ještě očividnější. Pokud jde o symboly vyjadřující *coincidentia oppositorum*, víme, jakou úlohu sehrály ve filosofických a theologických úvahách. Pak se ale lze ptát, zda tyto „vyšší“ významy nebyly svým způsobem obsaženy v jiných významech a nebyly-li úplně pochopeny, byly alespoň vycitovány lidmi žijícími na archaické kulturní úrovni. To je velký problém, jímž se zde však nemohu zabývat: Jak určit, do jakého stupně jsou tyto „vyšší“ významy nějakého symbolu plně rozpoznány a převzaty tím či oním jedincem náležejícím do té či oné kultury?²² Obtížnost této otázky je spjata s tím, že symbol působí nejenom na bdělé vědomí, ale na celý psychický život. Proto i v případě, že by se po zkoumání u určitého počtu jedinců podařilo upřesnit, co si myslí o symbolu náležejícímu k jejich tradici, nemá historik náboženství právo z toho soudit, že poselství tohoto symbolu se omezilo pouze na významy, kterých jsou si tyto jedinci plně vědomi. Hlubinná psychologie učí, že symbol odevzdává své poselství a plní svou úlohu, i když se jeho význam vymyká vědomí.

Z toho vyplývají dva důsledky:

1. Jestliže v určitém historickém okamžiku mohl nějaký symbol jasně vyjadřovat transcendentální význam, lze oprávněně předpokládat, že v předchozím období mohl být tento význam nejasně vycitován.
2. Aby se dešifroval nějaký náboženský symbol, je třeba nejenom uvažovat o všech jeho souvislostech, ale také se i zamyslet nad významy, které měl tento symbol v tom, co bychom mohli nazvat jeho „dospělostí“. Když jsem v dřívějším pojednání rozebíral symbolismus magického letu a výstupu vzhůru, dospěl jsem k závěru, že nejasně odkrývá představy „svobody“ a „transcendence“, ale že se stává plně srozumitelným zejména na úrovních duchovní činnosti.²³ To neznamená, že se musí na stejnou úroveň postavit všechny významy tohoto symbolismu, od letu šamanů, až k mystickému výstupu. Ale protože „šifra“ vytvořená tímto symbolismem strukturálně obsahovala všechny hodnoty, které člověk v průběhu času postupně objevil, musí se po jejím rozluštění přihlídnout k „nejobecnějšímu“ významu, který jako jediný může skloubit všechny ostatní zvláštní významy a jenž nám jako jediný umožňuje pochopit, jak tyto zvláštní významy vedly k určitému strukturálnímu uspořádání.

1958

¹ Srv. *Images et Symboles*, str. 9 n. Č

² Jasný výklad symbolu podle teorií Freuda a Junga lze najít v knize Jolan-de Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jung*, Zurich 1957, str. 86 n. Č

³ Srv. L. Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, Paris 1946. Č

⁴ Srv. M. Schlesinger, *Geschichte des Symbols*, Berlin 1912; A. N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect*, New York 1927; W. M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, London a New York 1939; *Religious Symbolism*, vyd. F. E. Johnson, New York 1955; *Symbols and Values: An Initial Study*, XIII. Symposium of the Conference on Science, in: *Philosophy and Religion*, New York 1954; *Symbols and Society*, XIV. Symposium..., in: *Philosophy and Religion*, New York 1955; srv. též *Symbole*, in: *Jahrbuch für Symbolforschung*, I, Basel 1960. Č

⁵ Stačí se zmínit o dílech E. Cassirera, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, Berlin 1923-1929; *An Essay on Man*, Yale 1944; S. K. Langer, *Philosophy of Reason, Rite and Art*, Harvard 1942. Č

⁶ Theologie historie náboženství by samozřejmě měla brát v úvahu všechny archaické a přírodní náboženské zkušenosti. Tato theologie ale předpokládá existenci historie náboženství a je poplatná jejím výsledkům. Č

⁷ Srv. *Images et Symboles*, str. 33. Č

⁸ To platí pro všechny historické obory. Asi před padesáti lety si Anatole France povzdechl, že k

přečtení všech dokladů o Francouzské revoluci by bylo potřeba několika životů. Č

⁹ Všechny „obecné teorie“, které převládaly v historii náboženství od jejích počátků, byly ve skutečnosti dílem lingvistů, antropologů, sociologů, etnologů a filosofů. Srv. *Images et Symboles*, str. 35 n. Č

¹⁰ Srv. *Traité d'Histoire des Religions*, str. 232 n.; *Le Chamanisme*, str. 244 n.; *Images et Symboles*, str. 55 n., 213 n. Č

¹¹ O těchto hierofaniích viz M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, str. 15 n. Č

¹² Hodnota „symbolismu“ je také přisuzována strukturálně soudržnému celku; mluví se například o vodním symbolismu, jehož uspořádání lze dešifrovat jen po prostudování mnoha náboženských, zdánlivě nesourodých událostí: obřady křtu a očišťování vodou, vodní kosmogonie, mýty o potopě či mořských katastrofách, mýty obracející pozornost k plodnosti ve styku s vodou atd. (*Traité d'Histoire des Religions*, str. 168 n.; *Images et Symboles*, str. 164 n., 199 n.). Je zřejmé, že běžné používání termínu „symbol“ a „symbolismus“ není dost přesné, ale člověk se snadno přizpůsobí tomuto stavu věcí. Ve většině případů postačí k objasnění smyslu kontext. Č

¹³ Srv. M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959. Č

¹⁴ *Mythes, Rêves et Mystères*, str. 133-164. Č

¹⁵ Připomínám rozbor Paula Tillicha: „To je významnou funkcí symbolů: ukázat na sebe, v moci toho, k čemu ukazují, aby otevřely úrovně skutečnosti, jež jsou jinak nedostupné a aby otevřely úrovně lidské mysli, jichž si jinak nejsme vědomi.“ P. Tillich, *Theology and Symbolism*, in: *Religions Symbolism*, vyd. F. E. Johnson, New York 1955, str. 107-166, zejm. str. 109. Č

¹⁶ Srv. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, str. 154 n. Č

¹⁷ Musím dodat, že temnota symbolizuje jak předkosmický „chaos“, tak „orgii“ (společenský zmatek) a „šílenství“ (rozklad osobnosti). Č

¹⁸ Podle řecké báje jsou Symplegády dvě skály u vstupu do Pontu, tj. Černého moře (nynější Bospor), které se srazely při každém pokusu živé bytosti o průchod, takže jimi nemohla proplout žádná loď. Argonautům se to podařilo tak, že vypustili před sebou holubici a použili rychle rozestupu skal, které se za ní srazily. Od té doby stojí Symplegády nehnuté (pozn. překl.). Srv. A. K. Coomaraswamy, *Symplegades* (věnováno George Sartonovi, vyd. M. F. Ashley Montagu), New York 1947, str. 463-488. Srv. též C. Hentze, *Tod, Auferstehung Weltordnung*, Zurich 1955, str. 45 n. Č

¹⁹ *Naissances mystiques*, str. 132 n. Č

²⁰ *Traité d'Histoire des Religions*, str. 357 n. Č

²¹ Srv. *Images et Symboles*, str. 213 n. Č

²² Srv. M. Eliade, *Centre du Monde, Temple, Maison*, in: *Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux*, Rome 1957, str. 57-82, zejm. str. 58. Č

²³ Srv. *Mythes, rêves et mystères*, str. 133 n., zejm. str. 159 n. Č

Bibliografická poznámka

První čtyři kapitoly byly vydány v Eranos-Jahrbücher, sv. XXVI, XXVII, XXVIII a XXIX, Zurich 1958, 1959, 1960 a 1961. Čtvrtá kapitola je připojena k textům vydaným v *La Nouvelle Revue Française*, duben 1960; v *Paideuma*, VII, červenec 1960 (= *Festschrift für Hermann Lommel*) a *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York 1960. Anglická verze poslední kapitoly byla publikována ve svazku *History of Religions. Essays in Methodology* (redigoval Mircea Eliade a Joseph Kitagawa), Chicago University Press 1959 a zkrácený německý překlad v časopise *Antaios*, II, 1, květen 1960.

MIRCEA ELIADE (1907-1986)

Rumunský indolog, historik náboženství, spisovatel, se narodil v roce 1907 v Bukurešti. V letech 1928-1932 studoval na kalkatské universitě indickou filosofii a jógu u profesora S. Dasgupty a po šest měsíců žil mezi ršikéšskými jóginy. Od roku 1933-1940 přednášel indickou filosofii na bukurešťské univerzitě. Potom se stal kulturním atašé v Londýně a později v Lisabonu. V roce 1945 se stal profesorem pařížské l'École des Hautes a začal psát ve francouzštině. Přednášel také na Sorbonně a dalších evropských universitách. Od roku 1957 až do své smrti v roce 1986 byl profesorem historie náboženství na chicagské universitě.

Z jeho obsáhlého díla, které čítá přes šedesát titulů, v češtině vyšly *Mýtus o věčném návratu*, *Posvátné a profánní*, *Slovník náboženství* (ve spolupráci s dalšími autory - I. P. Culiann a H. S. Wiesner), *Dějiny náboženského myšlení I-III*, z jeho umělecké prózy pak *Had*, *Bengálská noc*, *Maitréjí*, *Svatba v nebi*, soubory povídek *Tajemství doktora Honigbergera* a *V hájemství snu*, *Slečna Kristýna*.