

Mircea Eliade

Obrazy a symboly



SYMBOLIKA „STŘEDU“

Mircea Eliade

Obrazy a symboly

Esej o magicko-náboženských symbolech

Předmluva Georges Dumézil

Computer Press

OBRAZY A SYMBOLY

Brno

2004

Obrazy a symboly

Esej o magicko-náboženských symbolech

Mircea Eliade

Computer Press, 2004. Vydání první. Všechna práva vyhrazena.

Odpovědný redaktor: Silvie Sanža

Obálka: Tomáš Tůma

Vnitřní úprava: Jiří Matoušek, Petr Klíma

Překlad: Barbora Antonová

Odborná korektura hinduistických pojmů: doc.PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Vydavatelství a nakladatelství Computer Press,

nám. 28. dubna 48, 635 00 Brno, <http://knihy.cpress.cz>

ISBN 80-722-6902-X

Prodejní kód: KF0003

Vydalo nakladatelství Computer Press jako svou 1435. publikaci

© Editions GALLIMARD, Paris, 1952

Přeloženo z francouzského originálu:

OBRAZY A SYMBOLY

Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux

OBSAH

Předmluva Georgese Dumézila.....	1
PŘEDMLUVA.....	7
ZNOVUOBJEVENÍ SYMBOLŮ	7
SYMBOLY A PSYCHOANALÝZA	10
TRVALOST OBRAZŮ	14
ROZVRŽENÍ KNIHY	19

První kapitola

SYMBOLIKA „STŘEDU“	25
PSYCHOLOGIE A RELIGIONISTIKA	25
HISTORIE A ARCHETYPY	31
OBRAZ SVĚTA	35
SYMBOLIKA „STŘEDU“	39
SYMBOLIKA NANEBEVSTOUPENÍ	45
BUDOVÁNÍ „STŘEDU“	49

Druhá kapitola

INDICKÉ SYMBOLY ČASU A VĚČNOSTI	55
FUNKCE MÝTŮ	55
INDICKÉ MÝTY O ČASE	58

OBRAZY A SYMBOLY

UČENÍ „JUG“	60
KOSMICKÝ ČAS A HISTORIE	65
„TEROR ČASU“	69
INDICKÁ SYMBOLIKA ZRUŠENÍ ČASU	71
„ROZBITÉ VEJCE“	74
FILOZOFIE ČASU V BUDDHISMU	76
OBRAZY A PARADOXY	80
TECHNIKY „VYSTOUPENÍ Z ČASU“	83

Třetí kapitola

„BŮH SVAZOVAČ“ A SYMBOLIKA UZLŮ.....	91
HRŮZOVLÁDCE.....	91
SYMBOLIKA VARUNY	95
„BOHOVÉ SVAZOVAČI“ VE STARÉ INDII.....	99
THRÁKOVÉ, GERMÁNI, KAVKAZANÉ.....	103
ÍRÁN	106
ETNOGRAFICKÉ PARALELY	108
MAGIE UZLŮ.....	111
MAGIE A NÁBOŽENSTVÍ.....	114
SYMBOLIKA „MEZNÍCH STAVŮ“.....	117
SYMBOLY A HISTORIE	121

Čtvrtá kapitola

SYMBOLIKA „STŘEDU“

POZNÁMKY O SYMBOLICE MUŠLÍ	127
MĚSÍC A VODY	127
SYMBOLIKA PLODNOSTI.....	130
RITUÁLNÍ FUNKCE ŠKEBLÍ.....	135
ROLE MUŠLÍ V POHŘEBNÍCH VÍRÁCH	137
PERLA V MAGII A MEDICÍNĚ.....	147
MÝTUS PERLY	151

Pátá kapitola

SYMBOLY A HISTORIE.....	155
KŘEST, POTOPA A AKVATICKÉ SYMBOLY.....	155
ARCHETYPÁLNÍ OBRAZY A KŘESŤANSKÁ SYMBOLIKA.....	164
SYMBOLY A KULTURA	175
POZNÁMKA O METODĚ	178

Předmluva Georgese Dumézila

Dříve než mohl Mircea Eliade sestavit tento svazek, musel vybírat ze svých četných zveřejněných i nepublikovaných úvah - vždyť symbolika je v náboženském myšlení přítomna všude, v každém zákoutí mysli. Na počátku dvacátého století, v dobách, kdy docenti komparativních studií považovali za moudřejší vyspravovat plachty, než se vydávat za novým dobrodružstvím, byl dosti nesrozumitelný i samotný pojem symbolu. Že staří Kréťané zobrazovali na zdech

dvoukřídlý štít, dvousečnou sekeru, které jako by se vznášely ve vzduchu? Že Římané v královském paláci uchovávali kopí, které se samo od sebe chvělo? Byl to jen štít, pouhá sekeru, kopí a za nimi nic neviditelného: hoplolatrie. Že Sparťané nazývali Dioskury dva rovnoběžné trámy? „Pravý“ kult byl tehdy „primitivně“ obrácen toliko k těm trámům, které byly „později“ využity, překrouceny antropomorfním pojetím „posvátna“. Z toho už jsme se vymanili, a možná jako by docházelo k přehánění opačným směrem: jako bychom byli spíše vedeni k omezení racionálního rozpočtu náboženství ve prospěch vkladů symbolických. Eliade sám stojí, díky přísné filologii, přesně uprostřed. Jeho eseje nevyplývají z teorie, nýbrž z pozorování.

Dvě z monografií, které zde shromáždil, se týkají základních představ, od nichž se neoprostila žádná ideologie: střed, se svou varietou ve třetí dimenzi, zenit, díky němuž jsou uspořádány a hierarchizovány všechny dílčí prvky a všechny hodnoty, jež společnost zajímají; pouto, které v první řadě citlivě vyjadřuje fakt, že veškerý život fyziologický, kolektivní, intelektuální je spleť vztahů. Na nemnoha stranách, avšak prostřednictvím velkého počtu příkladů zakotvených v kontextu ilustruje Eliade bohatství variací, které se k těmto dvěma tématům vynořily, a ozřejmuje jejich jednotu. Esej o čase, omezený - pokud si to dovolíme takto říct - na obrovskou Indii, má tu nejlepší filologickou podstatu: slovo kála označuje stejně tak prchavý moment jako nekonečné či cyklické trvání, osud, smrt; tím, že představuje současně rámec i obsah, božský koncept i samotnou osobu přizpůsobenou různým bohům, je čas jedním z nejvhodnějších činidel ke zjištění řídicích linií těch nejmocnějších myšlenkových škol: kapitoly o výzkumu, svižné a materiálově podložené, ohledávají a osvětlují všechny otázky, které si položily. Od pohledu speciálnější eseje o symbolech, které propůjčují mušle, ukazuje při práci náboženskou imaginaci už ne na základě pojmu, jež různě balí do

OBRAZY A SYMBOLY

konkrétna, ale na základě hmotného prvku, který přiřčleňuje různým pojmům, až se zdá, že svazek analogií tentokrát vychází z citelného protikladu výpovědi - jako aktéři vyhledávající drama. Konečně „Symbol a historie“ stručně, s výraznějším odkazem na velká živá náboženství Západu, osvětluje, proč analýzy z této knihy a ze všech knih, které tvoří Eliadovo dílo, nejsou žádnými čistě duchaplnými hříčkami, ale že odkrývají záchytné body, pomocí nichž člověk-individuum i lidské skupiny vyvažují a ověřují své myšlení prostřednictvím svých zkušeností.

Je štěstí, že se široká veřejnost seznámí s tímto úvodem k jednomu z neoriginálnějších bádání naší doby, které nedává ani na okamžik zapomenout, že jeho autor byl- a stále zůstává -především spisovatelem a básníkem.

Georges Dumézil

OBRAZY A SYMBOLY

Památce mého otce
GHÉORGHÉ ELIADA
1870-1951

PŘEDMLUVA

ZNOVUOBJEVENÍ SYMBOLŮ

Překvapivá vlna psychoanalýzy nadělala z některých klíčových slov pravé jmění: obraz, symbol, symbolika se od té doby staly běžnou měnou. Na druhé straně systematicky vedené výzkumy mechanismu „primitivní mentality“ odhalily význam symboliky pro archaické myšlení, stejně jako její zásadní úlohu v životě kterékoli tradiční společnosti. Překonání „scientismu“ ve filozofii, obroda náboženského zájmu po první světové válce, mnohačetné poetické experimenty a zejména výzkumy surrealismu (se znovuoobjevením okultismu, černé literatury, absurdna atd.) přitáhly, v rozličných rovinách a s nestejnými výsledky, pozornost široké veřejnosti k symbolu pojímanému jako autonomní způsob poznání. Následná evoluce je součástí reakce proti racionalismu, pozitivismu a scientismu 19.století a již dostačuje k charakteristice druhé čtvrtiny 20. století. Ale tento příklon k různým symbolikám není ryze novým „objevem“, zásluhou moderního světa; tím, že byl restaurován symbol jakožto nástroj poznání, byla jen převzata orientace, která byla všeobecně rozšířena v Evropě až do 18. století a jež je, kromě jiného, společná dalším mimoevropským kulturám, ať už „historickým“ (například asijským nebo středoamerickým) či archaickým a „primitivním“.

Všimněme si, že zaplavení západní Evropy symbolismem odpovídá příchodu Asie na obzor historie; tento nástup, který byl započat revolucí Sun Jat Sen, se potvrdil zejména v posledních letech; etnické skupiny, jež se až dosud podílely na velkých dějinách jen v záblescích či narážkách (jako obyvatelé Oceánie, Afričané

atd.), se synchronně připravují na to, že se zapojí do velkých proudů současné historie, a už jsou značně netrpělivé. Ne že by existoval jakýkoli příčinný vztah mezi vzestupem „exotického“ či „archaického“ světa na dějinném horizontu a obnovováním přízně k symbolickému poznání v Evropě. Ale pravda je, že tato synchronizace je obzvláště šťastná; ptáme se, jak by pozitivistická a materialistická Evropa 19. století mohla snést duchovní dialog s „exotickými“ kulturami, jež se všechny bez výjimky dovolávaly jiných myšlenkových směrů než empirismu či pozitivismu. Zde leží přinejmenším jeden důvod, jenž nás opravňuje doufat, že Evropa před obrazy a symboly, které v exotickém světě zastávají pozici našich pojmů nebo je přenášejí či vedou dál, nezůstane paralyzována. Je zarážející, že z celé moderní evropské spirituality se mimoevropské společnosti *skutečně* zajímají o pouhá dvě poselství: křesťanství a komunismus. Obě, ovšemže každá svým způsobem a ve zcela protikladných rovinách, jsou soteriologiemi, doktrínami spásy, a tudíž mísí „symboly“ a „mýty“ v měřítku, jaké se dá srovnat jen s měřítkem mimoevropských lidských společenství ¹.

Dá se říci, že šťastná časová konjunkce umožnila západní Evropě znovu objevit kognitivní hodnotu symbolu v okamžiku, kdy už není sama, kdo „dělá dějiny“, kdy evropská kultura, nechce-li se uzavřít

¹ Extrémně zjednodušujeme, neboť se jedná o stránku věci, kterou se na tomto místě nemůžeme zabývat. Co se týká komunistických soteriologických mýtů a symbolů, je zřejmé, že - při všech výhradách k vůdčí marxistické elitě a její ideologii - jsou sympatizující masy povzbuzovány a poháněny slogany jako osvobození, svoboda, mír, překonání sociálních konfliktů, zrušení vykořisťovatelského státu a privilegovaných tříd atd., tedy sloganů, jejichž mytickou strukturu a funkci již není třeba demonstrovat.

OBRAZY A SYMBOLY

ve sterilním provincialismu, je nucena počítat s jinými směry poznání, s jinými žebříčky hodnot. Z tohoto pohledu všechny následné objevy a vlny, které se váží k iracionálnímu, k nevědomí, k symbolismu, k básnickým experimentům, k exotickému a nefigurativnímu umění atd., nepřímo posloužily Západu tím, že ho připravily na živější, a tudíž hlubší pochopení mimoevropských hodnot a v konečném důsledku i na dialog s neevropskými národy. Abychom mohli změřit gigantický pokrok, jehož etnologie dosáhla v průběhu posledních třiceti let, musíme se zamyslet nad postojem etnografa z 19. století, který stojí tváří v tvář svému „předmětu“, a zvláště nad výsledky jeho bádání. Dnešní etnolog pochopil spolu s významem symbolů pro archaické myšlení i jeho vnitřní soudržnost, jeho platnost, jeho spekulativní odvahu, jeho „vznešenost“.

Ba co více - dnes chápeme věc, kterou 19. století nemohlo ani tušit: totiž že symbol, mýtus, obraz patří k podstatě duchovního života, že je můžeme zastírat, komolit, snižovat, ale nikdy je nevykořeníme. Stálo by za to prostudovat přežívání velkých mýtů v průběhu celého 19. století. Viděli bychom, jak tomu zimnímu spánku odolaly, byť poníženy, umenšeny, odsouzeny k neustálému obměňování vývěšního štítu, a to zejména díky literatuře². Právě takto přežil až do našich dnů mýtus o pozemském ráji upravený do formy „oceánského ráje“; už padesát let velké evropské literatury jako o závod oslavují rajske ostrovy Velkého oceánu, útočiště veškeré blaženosti, zatímco realita je velmi odlišná: „plochá a monotónní krajina, nezdravé podnebí, ošklivé a tlusté ženy atd.“. Obraz tohoto „oceánského ráje“ rovněž odolává veškeré „realitě“ zeměpisné či jiné. Objektivní skutečnosti nemají s „oceánským

² Jak vzrušujícím podnikem by bylo odhalování opravdové duchovní role románu 19. století, jenž byl, navzdory všem těm vědeckým, realistickým, sociálním „vzorům“, velkou zásobárnou degradovaných mýtů!

rájem“ nic společného - ten byl řádu teologického; převzal, asimiloval a přizpůsobil si všechny obrazy ráje potlačené pozitivismem a scientismem. Pozemský ráj, v nějž věřil Kryštof Kolumbus (a nenapadlo ho, že ho objevil!), se v 19. století stal ostrovem v oceánu, avšak jeho funkce v ekonomii lidské psychiky zůstala táž: tam, na ostrově, v „ráji“, se existence odvíjela mimo čas a dějiny; člověk byl šťastný, svobodný, nepodmíněný; nemusel pracovat kvůli obživě; ženy byly krásné, věčně mladé, jejich lásku nezatěžoval žádný „zákon“. A to až k nahotě, která na vzdáleném ostrově znovu nalezla svůj metafyzický smysl jako stav dokonalého člověka, Adama před pádem ³. Zeměpisná „realita“ mohla onu rajskou krajinu vyvracet, ošklivé a tlusté ženy mohly defilovat před cestovateli - nikdo je však neviděl; každý viděl jen obrazy, které si s sebou přivezl.

SYMBOLY A PSYCHOANALÝZA

Symbolické myšlení není výsadní oblastí dítěte, básníka či po-
matence, je součástí podstaty lidské bytosti, předchází jazyku a
diskurzivnímu způsobu poznání. Symbol odhaluje některé -ty
nejhlubší - aspekty skutečnosti, které vzdorují jakémukoli jinému
prostředku poznání. Obrazy, symboly, mýty nejsou nezodpovědnými
výtvary psychiky; odpovídají nějaké potřebě a plní jistou funkci:
obnažovat nejtajnější modalities bytí. Dále nám jejich studium
umožňuje lépe poznat člověka, „člověka *tout cort*“, jenž se ještě
nesmířil s historickými okolnostmi. Každá dějinná bytost v sobě nese

³ Symbolice ostrova a nahoty v díle jednoho z největších básníků 19. století, Mihaila Emines-cu, jsme věnovali studii vydanou v roce 1938 (viz naši práci *Insula Ini Eutbanasins*, Bucu-resti, 1943, S. 5-18).

OBRAZY A SYMBOLY

velkou část lidstva z předhistorického období. A v tom zřejmě spočívá ta stránka, kterou jsme nikdy nezapomněli, dokonce ani v těch nejdrsnějších časech pozitivismu - kdo věděl lépe než pozitivista, že člověk je „zvíře“ definované a ovládané stejnými instinkty jako jeho zvířecí bratři? Exaktní, byť dílčí, zjištění, které slouží jako výjimečná rovina odkazů. Dnes začínáme chápat, že ahistorická část každé lidské bytosti nezanikne, jak se myslelo v 19. století, v živočišné říši a nakonec i v „životě“, ale naopak se z nich oddělí a *vyzdvihne* se nad ně: tato ahistorická část lidské bytosti nese, jako medaile, otisk vzpomínky na existenci bohatší, ucelenější, téměř přinášející blaženost. Jakmile se historicky podmíněná bytost, například dnešní obyvatel Západu, nechá zaplavit ahistorickou částí sebe sama (což se mu stává mnohem častěji a mnohem radikálněji, než bychom si představovali), nemusí to být nutně proto, aby se navrátil ke zvířecímu stadiu lidství, aby sestoupil k nejhlubším zdrojům organického života - častokrát se prostřednictvím obrazů a symbolů, které používá, znovu včleňuje do rajského stadia prvotního člověka (ať je to s jeho konkrétní existencí jakkoli; neboť tento „prvotní člověk“ se ukazuje být především archetypem, jež je nemožné v libovolné lidské existenci plně „realizovat“). Tím, že člověk uniká své dě-jinnosti, nezřiká se svých kvalit lidské bytosti a neztrácí se v „animálnosti“; znovu nachází jazyk, a někdy i zkušenost „ztraceného ráje“. Sny, snění, obrazy jeho stesků, jeho tužeb, jeho nadšení atd. - je tolik sil, které vrhají historicky podmíněnou lidskou bytost do duchovního světa, nekonečně bohatšího než uzavřený svět jejího „dějinného okamžiku“.

Surrealisté míní, že každý člověk se může stát básníkem - jde jen o schopnost poddat se automatickému psaní. Tato básnická technika se dokonale osvědčuje v léčebné psychologii. „Nevědomí“, jak bývá nazýváno, je mnohem „poetičtější“ - a dodejme, že i „filozofičtější“, „mytičtější“ - než vědomý život. Není vždy třeba znát mytologii,

abychom mohli prožívat velká mytická témata. Psychologům je to dobře známo a odhalují ve „snění“ či ve snech svých pacientů ty nejkrásnější mytologie. Neboť nevědomí není pronásledováno pouze příšerami, sídlo tam naleznou i bohové, bohyně, hrdinové a víly; a ostatně příšery z nevědomí jsou samy mytologické, neboť i nadále plní stejné funkce, jaké měly ve všech mytologiích - pomoci nakonec člověku, aby se osvobodil a dosáhl zasvěcení.

Počestně smýšlející čtenáře brutální jazyk Freuda a jeho nejortodoxnějších žáků často iritoval. Ona brutalita jazyka vlastně vyplývá z neporozumění - neprovokovala sexualita jako taková, ale ideologie vybudovaná Freudem na jeho „ryzí sexualitě“. Freud, fascinovaný svým posláním (považoval se za Velkého buditele, zatím však byl jen Posledním pozitivistou), si nedokázal uvědomit to, že sexualita nikdy nebyla „ryzí“, že byla, vždy a všude, víceúčelovou funkcí, přičemž jejím prvním, a snad nejvyšším, účelem byla funkce kosmologická, a že přeložit psychický stav do sexuálních termínů neznamena nikterak ho snížit, neboť, až na moderní svět, byla sexualita vždy a všude hierofanií a sexuální akt aktem integrálním (a tedy *také* prostředkem poznání).

Přitažlivost, jakou pociťuje dítě mužského pohlaví ke své matce, a její logický následek, Oidipův komplex, jsou „šokující“ jen tehdy, jsou-li předkládány *samy o sobě*, místo aby byly prezentovány jak se sluší a patří, tedy *jako obrazy*. Neboť pravý je obraz matky, nikoli ta či ona matka, *hic et nunc*, jak prohlašoval Freud. Právě obraz matky odhaluje - *jen on sám může odhalit* - svou skutečnost a své funkce zároveň kosmologické, antropologické a psychologické ⁴.

⁴ Největší zásluhou C. G. Junga bylo překonání freudovské analýzy tím, že *opustil samotnou psychologii* a obnovil tak duchovní význam obrazu.

OBRAZY A SYMBOLY

„Překládat“ tyto obrazy do konkrétních termínů je nesmyslná operace; obrazy jistě zahrnují veškeré narážky na „konkrétno“, jak je osvětlil Freud, ale reálně, jež se pokoušejí označovat, se nedá podobnými odkazy na „konkrétno“ vyčerpat. „Původ“ obrazů je rovněž bezpředmětným problémem: jako by se popírala matematická „pravda“ pod záminkou, že „historický objev“ geometrie vzešel z prací, jež podnikli Egypťané kvůli splavnění Dělty.

Filozoficky tyto problémy „původu“ a „pravého překladu“ obrazu postrádají smysl. Postačí připomenout, že mateřská přitažlivost, interpretovaná v bezprostřední a „konkrétní“ rovině -jako touha zmocnit se vlastní matky - *nechce říct nic víc, než co říká*, naopak jestliže bereme v úvahu, že jde o obraz matky, pak tato touha znamená mnoho věcí zároveň, neboť je touhou po opětovném začlenění blaženosti ještě „nezformované“ živé hmoty do všech možných rozhraní (kosmologických, antropologických atd.), je přitažlivostí páchanou „hmotou“ na „duchu“, steskem po prvotní jednotě, a v důsledku toho i touhou zrušit protiklady, polarity atd. Avšak jak již bylo řečeno a jak ukáží následující stránky, obrazy jsou svou strukturou dokonce *mnohouúčelové*. Jestliže duch používá obrazy k uchopení nejzazší reality věcí, je to právě proto, že tato realita se projevuje protikladným způsobem, a následkem toho by nebylo možné vyjádřit ji pojmy. (Známe zoufalé snahy různých teologií a metafyzik, západních i východních, které se pokoušejí konceptuálně vyjádřit *coincidentia oppositorum*, tedy způsob bytí snadno a nadto v hojně míře vyjádřený pomocí obrazů a symbolů.) *Pravdivý* je tedy právě obraz jako takový, jako svazek významů, nikoli *jediný z jeho významů* nebo *jediná z jeho četných referenčních rovin*. Překládat obraz do konkrétní terminologie, tím že ho zredukujeme na jedinou referenční rovinu, je horší než ho zkomolit, znamená to zničit ho, zrušit jako nástroj poznání.

Je nám známo, že v některých případech psychika připoutává obraz k jediné referenční rovině, k rovině „konkrétní“; ale to je již důkazem psychické nerovnováhy. Bezpochyby existují případy, kdy obraz matky je pouhou incestní touhou po vlastní matce; avšak psychologové se shodují, že v takovéto tělesné interpretaci symbolu lze spatřovat příznak psychické krize. V samotné rovině dialektiky obrazu je jakékoli vylučující zjednodušení pomýlené. Dějiny náboženství překypují jednostrannými interpretacemi, které se odchylují od symbolů. Nenašli bychom jediný velký náboženský symbol, jehož historie by nebyla tragickým sledem nesčetných „pádů“. Neexistuje žádná obludná hereze, pekelné orgie, náboženská krutost, bláznovství, absurdita či magicko-náboženské šílenství, jež by nebyly „ospravedlněny“ v samotné své podstatě falešnou - neboť částečnou, neúplnou - interpretací velkolepé symboliky⁵.

TRVALOST OBRAZŮ

Není ostatně nutné uvádět objevy hlubinné psychologie nebo surrealistické techniky automatického psaní, abychom u moderního člověka prokázali podvědomé přežívání bující mytologie (co se nás týče) nejvyššího duchovního zrna na jeho „vědomý“ život. Při potvrzování aktuálnosti a síly obrazů a symbolů se můžeme obejít bez básníků i narušené psychiky. I ta sebenicot-nější existence se hemží symboly, i ten „nejrealističtější“ člověk žije obrazy. Jinak řečeno, a jak také následující text bohatě doloží, symboly nikdy nevymizely z psychické *aktuálnosti*: mohou měnit vzhled, jejich funkce zůstává táž. Nezbyvá než sejmout jejich nové masky.

⁵ Viz naše *Traité d'Histoire des Religions*, s. 304 a násl. a na různých místech.

OBRAZY A SYMBOLY

Nejpodlejší „stesk“ skrývá „stesk po ráji“. Již jsme zmínili obrazy „oceánského ráje“, které straší v knihách i ve filmu. (Kdo řekl o kinematografii, že je to „továrna na sny“?) Stejně dobře můžeme analyzovat obrazy náhle osvobozené pomocí libovolné hudby, často těch nejvulgárnějších sladáků, a zkonstatujeme, že tyto obrazy přiznávají stesk po mytické minulosti, přetvořené v archetyp, že tato „minulost“ obsahuje kromě lítosti ze zmařeného času tisíce dalších významů: vyjadřuje vše, co by bývalo mohlo být a nebylo, smutek z celé existence, která *je* jen tehdy, když přestane být něčím jiným, lítost, že nežijeme v krajině a dobách evokovaných písní (bez ohledu na místní či historický kolorit: „staré dobré časy“, Rusko balalajek, romantický Orient, filmové Haiti, americký milionář, exotický princ atd.), a nakonec touha po něčem *úplně jiném*, než je současný okamžik, prostě po tom nedosažitelném a nenávratně ztraceném - po „ráji“.

Významné na těchto obrazech „stesku po ráji“ je to, že vždy sdělují více, než by mohl jedinec, který je pocítil, vyjádřit slovy. Ostatně většina lidských bytostí by nebyla schopna je převyprávět; ne že by byly méně inteligentní než druzí, ale protože nepřikládají příliš velký význam našemu analytickému jazyku. Přesto však podobné obrazy sbližují lidi účinněji a skutečněji než analytický jazyk. Vlastně jestliže existuje naprostá solidarita lidského rodu, nemůže být pocíťována a „zpřítomňována“ jinak než na úrovni obrazů (neříkáme na úrovni podvědomí, neboť nic nedokazuje, že neexistuje i jakési nadvědomí).

Nedávali jsme si na podobné „stesky“ dost pozor, chtěli jsme v nich najít jen psychické fragmenty bez významu, nanejvýše jsme souhlasili, že mohou být zajímavé pro některá bádání nad formami duševního úniku. Avšak tyto stesky jsou občas zatěžkány významy, které se vážou k samotnému postavení člověka, a tím se vnucují jak filozofovi, tak teologovi. Až na to, že je nikdo nebere vážně, že jsou

považovány za „frivolní“: obraz ztraceného ráje náhle vyvolaný tóny akordeonu, jaký to kompromitující objekt studia! Znamená to zapomenout, že život moderního člověka se hemží zpola zapomenutými mýty, pokleslými hierofaniemi, zapuzenými symboly. Nepřetržitá desakralizace moderního člověka pozměnila obsah jeho duchovního života, nerozbila však matrice jeho představivosti - všecek ten mytologický odpad přežívá ve špatně kontrolovaných zónách.

Kromě toho „nejušlechtilejší“ část podvědomí moderního člověka je mnohem méně „spirituální“, než jsme ochotni věřit. Rychlá analýza by v této „ušlechtilé“ a „vysoké“ sféře vědomí odhalila pár knižních reminiscencí, spoustu předsudků různého kalibru (náboženské, morální, sociální, estetické apod.), několik hotových představ o „smyslu života“, „nejzazší realitě“ atd. Dejme si pozor, abychom se tam nevydali zjišťovat, co se stalo například s mýtem o ztraceném ráji, o obraze dokonalého člověka, o mystériu ženy a lásky atd. To vše, spolu s mnoha dalšími věcmi, se nachází - tak zesvětštěné, poškozené a zfalšované! - v přílivu polovědomí té z nejpřízemnějších existencí: ve snění, v melancholii, volné hře představ během „útlumových hodin“ vědomí (na ulici, v metru atd.), v nejružnějších zábavách a kratochvích. Jenže připomeňme si, že tento mytický poklad tam spočívá v „laicizované“ a „modernizované“ podobě. Tyto obrazy dospěly k tomu, jak ukázal Freud, co se stalo u příliš syrových narážek na sexuální skutečnosti - změnily „tvar“. Aby si obrazy zajistily přežití, staly se „familiárními“.

Jejich význam se však přesto nesnížil. Neboť tyto poškozené obrazy skýtají možné východisko pro duchovní obrodu moderního člověka. Myslíme, že je nanejvýše důležité znovu nalézt celou mytologii, ne-li teologii, skrytou v „nejtuctovějším“ životě moderního člověka; záleží jen na něm, aby se vydal proti proudu a

OBRAZY A SYMBOLY

znovu objevil hluboké významy všech těch vybledlých obrazů a všech těch poškozených mýtů. Ať nám nikdo neříká, že tohle smetá už moderního člověka nezajímá, že patří do „pověrečné minulosti“, jež byla naštěstí zlikvidována 19. stoletím, že sytit se obrazy a stesky je dobré leda tak pro básníky, děti a lidi v metru a že pro všechno na světě nechejme seriózní lidi nadále myslet a „tvořit dějiny“; takovéto dělení mezi „vážností života“ a „sny“ neodpovídá skutečnosti. Moderní člověk může podle libosti pohrdat mytologiemi a teologiemi, to mu však nebrání dál se živit pokleslými mýty a poškozenými obrazy. Nejstrašnější historická krize moderního světa - druhá světová válka - a vše, co s sebou přinesla a co po ní následovalo, dostatečně ukázala, že vykořenění mýtů a symbolů je iluzorní. Dokonce i v nejbeznadějnější „historické situaci“ (v zákopech Stalingradu, v nacistických a sovětských koncentračních táborech atd.) zpívali muži i ženy romantické písně, poslouchali příběhy (zacházeli tak daleko, že obětovali část svého hubeného přidělu, aby si je mohli dopřát); tyto příběhy jen navazovaly na mýty, písně byly plny „stesku“. Celá ta část člověka, základní a nepromlčitelná, která se nazývá *imaginace*, se utápí v symbolech a nadále žije z archaických mýtů a teologií ⁶. Jen na moderním člověku tedy, zdá se, záleží, aby „probudil“ ten nesmírný poklad obrazů, který v sobě nosí; aby probudil obrazy, aby si je prohlédl v jejich

⁶ Viz bohaté a pronikavé analýzy Gastona Bachelarda v jeho díle o „imaginaci hmoty“: *La Psychanalyse du Feu, L'Eau et les Rêves; L'Air et les Songes; La Terre et les Rêveries*, 2. sv. (Paris 1939-1948). G. Bachelard vychází zejména z poezie a ze snu a vedle toho z folklóru; ale snadno bychom dokázali, jak sny a básnické obrazy navazují na posvátné symboly a archaické mytologie. Pokud jde o obrazy vody a země, tak jak se vyskytují ve snech a v literatuře, srov. kapitoly o hierofaniích a akvatických a telurických symbolech v našem *Traité d'Histoire des Religions*, s. 168 a násl., 211 a násl.

neposkvrněnosti a osvojil si jejich poselství. Lidová moudrost nesčetněkrát vyjádřila důležitost imaginace pro vlastní zdraví jedince, pro vyváženost a bohatost vnitřního života. Některé moderní jazyky stále litují člověka, kterému „chybí imaginace“, jako bytost omezenou, průměrnou, smutnou, nešťastnou. Psychologové, a v první řadě C. G. Jung, ukázali, do jaké míry se dramata moderního světa dají odvodit z hluboké psychické nerovnováhy, ať už individuální či kolektivní, vyvolané z velké části narůstající sterilitou imaginace. „Mít představivost“ znamená těšit se z vnitřního bohatství, z nepřetržitého a spontánního toku obrazů. Ale spontaneita není totéž co nahodilá invence. Z etymologického hlediska je „imaginace“ stejného rodu jako *imago*, „představa, imitace“ a *imitor*, „imitovat, reprodukovat“. Tentokrát je etymologie ohlasem jak psychologických skutečností, tak duchovní pravdy. Imaginace *imituje* příkladné modely - obrazy, reprodukuje je, dává jim novou aktuálnost, donekonečna je opakuje. Mít imaginaci znamená vidět svět v jeho celistvosti; neboť mocí a posláním obrazů je *ukazovat* vše, co se nadále vzpírá pojmu. Odtud si můžeme vysvětlit neštěstí a zkázu člověka, jemuž „chybí imaginace“: je odříznut od hluboké skutečnosti svého života a své vlastní duše.

Připomenutím těchto principů jsme chtěli ukázat, že studium symbolů není prací čisté erudice, že se alespoň nepřímo dotýká znalosti samotného člověka; zkrátka, že má co podotknout všude tam, kde se hovoří o novém humanismu či o nové antropologii. Takovéto studium symbolů nepřinese nikdy užitek, pokud nebude založeno na spolupráci. Literární estetika, psychologie, filozofická antropologie by měly brát v úvahu výsledky religio-nistiky, etnologie a folkloristiky. Tuto knihu jsme vydali zejména v zájmu psychologů a literárních vědců. Vědec zkoumající náboženství je lépe než kdo jiný kvalifikován k tomu, aby poznání symbolů posunul vpřed; jeho materiály jsou zároveň kompletnější i koherentnější než práce, které

mají k dispozici psychologové a literární vědci, jsou čerpány přímo z pramenů symbolického myšlení. To v religionistice nacházíme „archetypy“; psychologové a literární vědci pracují jen s přibližnými variantami.

ROZVRŽENÍ KNIHY

První čtyři kapitoly knihy byly sepsány v různých epochách a pro různorodé publikum⁷. Kapitoly I a II doplňuje minimum poznámek; aparát, který se zde používá, byl již vybudován buď v našich předchozích pracích, nebo v pracích jiných badatelů. Naopak kapitoly III a IV obsahují značný počet poznámek a odkazů. Materiály, které jsou zde shromážděny, z nich vytvářejí užitečné monografie, dokonce nezávisle na interpretaci, kterou zde nabízíme. Poslední kapitola, která slouží i jako obecný závěr, je předkládána rovněž s omezeným bibliografickým aparátem. Zpracovávané téma bylo příliš široké, než aby umožnilo výklad zároveň pečlivě zdokumentovaný i nadmíru přesný.

S výjimkou poslední kapitoly nebyly tyto rozdílné studie koncipovány s výhledem na knižní vydání, každá z nich podle mínění autora přesto dává odpověď na jeden a týž problém, totiž na

⁷ Čtvrtá kapitola pochází z roku 1938 (viz *Zalmoxis*, díl II, str. 131 a násl.); třetí kapitola je z roku 1946 (viz *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXIV, červenec-prosinec 1947-1948, str. 5 a násl.). Podstata kapitol I a II byla předmětem našich přednášek v Asconě v letech 1950 až 1951 (srov. *Eranos-Jahrbuch*, XIX a XX) a článku pro *Journal de Psychologie*.

strukturu náboženské symboliky. Každá kapitola představuje nějakou symboliku či rodinu symbolů, přestože způsob nazírání se může případ od případu lišit. Symbolika „středu“, studovaná v první kapitole, která navazuje na předchozí studie, je vyložena synteticky, bez ohledu na „historickou“ spleť. První část této kapitoly předkládá právě problém platnosti podobné prezentace symbolu a souhrnným způsobem načrtává vztahy mezi psychologií a religionistikou.

Druhá kapitola analyzuje symboliku času a „vystoupení z času“ ve stejném kulturním prostoru, ve starověké Indii. Třetí kapitola se dotýká symboliky uzlů ve dvou komplementárních rovinách; s využitím zejména výzkumů George Dumézila se zastaví u Indoevropanů a pak se pokusí srovnat tato data s paralelními symbolikami jiných starověkých kultur. A zejména v této kapitole poměříme výhody i omezení jak historického bádání, tak morfologické analýzy a lépe pochopíme nutnost využívat postupně obou těchto vzájemně se doplňujících metod. Čtvrtá kapitola, věnovaná skupině stejnorodých symbolů (Měsíc - vodstvo - plodnost atd.), vytváří modelový morfologický popis a nabízí osvětlení struktur. Konečně poslední kapitola přejímá výsledky všech bádání vedených z různých hledisek s úmyslem systematicky integrovat magicko-náboženskou symboliku.

Psychologa spíše zaujmou první dvě kapitoly a kapitola poslední. Spěchající čtenář by mohl upustit od čtení všech analýz a odkazů z kapitoly III a IV. Nepovažovali jsme však za vhodné tyto poznámky vynechat. Nebezpečí studií o symbolech spočívá v překotném zobecňování. Laici mají sklon k tomu, že se spokojí s prvním dokumentem, na který jim padne zrak, a vytvářejí odvážné „obecné“ interpretace symbolů. Rozhodli jsme se představit alespoň dva příklady analýzy symbolů, abychom zdůraznili, kolik je ve skutečnosti mezi těmito věcmi jemných rozdílů a jak jsou celistvé.

OBRAZY A SYMBOLY

Na druhou stranu jsme chtěli zpřístupnit psychologům a literárním vědcům, a snad i filozofům, několik dosti obsažných materiálů a umožnit jim jejich využití, bude-li to třeba, pro jejich vlastní záměry. Nezřídka se v knihách psychologů a literárních vědců setkáváme s historicko-náboženskou dokumentací, která je více než nedostačující, popravdě mylná: knihy, z nichž čerpají materiály, jsou nejčastěji produkcí amatérů postrádajících jakéhokoli kritického ducha či izolovaných „teoretiků“⁸.

⁸ Freud se domníval, že odhalil „původ“ náboženství v Oidipově komplexu, zrozeném z prvotní otcovraždy, otcovraždy rituálně opakované v „totemických obětech“. Svou teorii - které se stále dostává souhlas psychoanalytiků - vytvořil v letech 1911-1912, když využil Atkinsonovu hypotézu o „prvotní tlupě“ a Robertson-Smithovu hypotézu o „totemické oběti přijímání“. V době, kdy Freud pracoval na svém vysvětlení náboženského pocitu a představoval si, že odhalil „původ“ náboženství, obě zmiňované hypotézy již neměly mezi kompetentními etnology a religionisty žádnou vážnost. Ačkoli Freud četl Frazera a znal závěry, k nimž tento autor došel, tedy *neuniverzálnost* totemismu jako sociálně-náboženského jevu (u mnohých „primitivních“ kmenů není znám) a *mimořádnou vzácnost* „totemické oběti-přijímání“ (pouhé čtyři případy, a to ještě nestejně prokázané, na několik stovek totemických kmenů!), kniha *Totem a tabu* přesto v roce 1913 vyšla a od té doby je nepřetržitě vydávána a překládána do mnoha jazyků... (Mohli bychom zmínit, na Freudovu omluvu, vydání proslulé knihy Emila Durkheima *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* v roce 1912, knihy, jež je v mnoha ohledech přesná, místy téměř geniální, ale mrzutě postrádá podstatu. Durkheim, který byl nepoměrně poučenější než Freud, upadal do téže metodické chyby, když se snažil najít v totemismu „původ“ náboženství. Tomuto skvělému mistrovi by velmi prospělo, kdyby si povšiml prací svých kolegů etnologů a antropologů, kteří již dostatečně prokázali, že totemismus *nepředstavuje nejstarší vrstvu australských náboženství* a navíc že *chybí u četných archaických kultur rozptýlených po celém světě*.)

Neodborníci plným právem odpovídají, že nemohou zaujmout místa etnologů ani religionistů, že nemají prostředky ani čas k podnikání dlouhodobých výzkumů a musí se spokojit s díly „obecnými“, která mají po ruce. Neštěstí je, že povětšinou tito neodborníci padnou na ta nejprůměrnější „obecná díla“, a mají-li už větší štěstí, nejednou se jim přihodí, že čtou špatně nebo příliš rychle.

Právě proto jsme odolali pokušení odstranit bibliografický aparát - snad někteří neodborníci pocítí potřebu získat osobní kontakt se záplavou děl z etnologie a religionistiky, místo aby se spokojili s tím, že se budou poučovat z mizerných a zastaralých výplodů diletantů či „teoretiků“, jimž šlo především o ilustraci svých vlastních obecných vysvětlení. Psychologická literatura, a zvláště psychoanalytická produkce, seznámila čtenáře s rozvlácnými výklady individuálních „případů“. Zhusta jsou celé strany věnovány detailnímu rozboru snů či snění některých pacientů. V Anglii vyšel sedmisetstránkový svazek o „mytologii snů“ jediného člověka. Psychologové se shodují na tom, že je nezbytně nutné posuzovat výklad *in extenso* každého jednotlivého „případu“, a když jsou nuceni něco z něj vyjmout, pak téměř vždy s nechutí - jejich ideálem by bylo vydávat ucelené spisy. Tím spíše je třeba přistupovat stejně i ke studiu symbolů: budeme je muset ukazovat v jejich hlavních směrech, ale rovněž v jejich odstínech, variantách, váháních.

Ústředním a nejžhavějším problémem zjevně zůstává problém interpretace. V zásadě si stále můžeme klást otázky o platnosti jakékoli hermeneutiky. Četným přezkoumáváním, prostřednictvím jasných tvrzení (texty, rituály, figurativní památky) a zpola skrytými narážkami můžeme na díle demonstrovat, co „má znamenat“ ten či onen symbol. Ale můžeme si problém nastolit i jiným způsobem: uvědomují si ti, kdo používají symboly, všechny jejich teoretické implikace? Když například při studiu symboliky kosmického stromu říkáme, že tento strom se nachází ve „středu světa“, zdalipak jsou si

OBRAZY A SYMBOLY

všichni jedinci náležející ke společnosti, jež znají podobný kosmický strom, vědomí integrální symboliky „středu“? Ale platnost symbolu jako formy vědomí nezáleží na stupni pochopení toho či onoho jedince. Texty a figurativní památky dostatečně prokazují, že alespoň pro některé jedince starověké společnosti byla symbolika „středu“ průhledná ve své celistvosti; zbytku společnosti stačilo na symbolice „participovat“. Vlastně je velmi obtížné stanovit přesné hranice takovéto participace, liší se totiž v závislosti na nekonečném počtu faktorů. Můžeme říci jen to, že *aktualizace* symbolu není mechanická, ale že je propojena s napětím a změnami společenského života, a ostatně i s kosmickými rytmy.

Ale všechna tato zatmění a úchylky, které musí symboly snášet, vzhledem k tomu, že jsou *prožívány*, nepozastavují platnost jejich hermeneutiky. Abychom si vypůjčili příklad z jiného řádu skutečnosti: je pro posouzení symboliky, již obsahuje *Divina Commedia*, nutné zjišťovat, čemu rozumí miliony čtenářů na celé planetě, když čtou tuto obtížnou knihu, nebo spíše to, co pociťoval sám Dante, když ji psal? Jestliže se jedná o volnější básnické dílo, tím chci říci dílo, které přimějí závisí na „inspiraci“ (například díla německého romantismu), nemáme dokonce ani právo pozastavovat se nad tím, co si sami autoři mysleli o své tvorbě, abychom mohli interpretovat symboliku, již obsahují. Je to tím, že většinou autor nečerpá význam ze své knihy. Starověké symboly se znovu spontánně vynořují dokonce i v díle autorů „realistických“, kteří o symbolech nevědí zhola nic.

Ostatně tento spor kolem zákonných hranic hermeneutiky je naprosto zbytečný. Již jsme viděli, jak se mýty degradují a symboly zesvětšují, ale nikdy nezmizely, dokonce ani za té nejpozitivističtější civilizace, v 19. století. Symboly a mýty přicházejí z veliké dálky, jsou součástí lidské bytosti a není možné nenacházet je ve veškerých existenciálních stavech člověka v kosmu.

Na tomto místě chceme poděkovat našemu učiteli a příteli, Georgeovi Dumézilovi, profesorovi Collège de France, který laskavě přečetl a korigoval první vydání třetí kapitoly, a zvláště pak našemu drahému příteli, Dr. Jeanu Gouillardovi, který byl tak laskav a provedl korektury zbytku rukopisu.

Paříž, květen 1952

PRVNÍ KAPITOLA

SYMBOLIKA „STŘEDU“

PSYCHOLOGIE A RELIGIONISTIKA

Mnoho laiků religionistovi jeho povolání závidí. Existuje snad zaměstnání ušlechtilější a více obohacující, než jsou setkání s velkými mystiky, život mezi symboly a záhadami, čtení a pochopení mýtů všech národů? Laikové si představují, že religionista se cítí bez rozdílu doma u řeckých a egyptských mýtů, stejně jako v autentickém poselství Buddhově či taoistických záhadách nebo u tajných iniciačních obřadů starověkých společností. Snad se laikové zcela nemýlí, když si představují, jak je religionista ponoukán velkými a skutečnými problémy, zaměstnán luštěním těch nejgrandióznějších symbolů a nejsložitějších a nejrozvinutějších mýtů z obrovské masy faktů, které se mu nabízejí. Ale ve skutečnosti je situace zcela odlišná. Velký počet religionistů je natolik pohlcen svou vlastní specializací, že nevědí o řeckých a egyptských mýtech, o Buddhově poselství, o taoistických ani šamanských technikách o nic víc než amatér, který se naučil orientovat v četbě. Většina z nich je opravdu obeznámena jen s uboze malým výsekem nesmírné oblasti dějin náboženství. Bohužel i tak skromný úsek je nejčastěji využíván jen povrchně - dešifrování, vydání a překlad textů, chronologická pojednání a studium vlivů, historické monografie nebo výčet památek a tak dále. Religionista, uzavřený v nutně omezeném tématu, mívá pocit, že obětoval svou úžasnou duchovní kariéru, jak si ji vysnil v mládí, poctivému vědeckému úkolu.

Ale přemíra vědecké poctivosti v této produkci vedla religionistu k tomu, že se odcizil vzdělané veřejnosti. Až na velmi řídké výjimky religionisty nečte nikdo mimo úzký kroužek jejich kolegů a žáků. Veřejnost jejich knihy nečte buď proto, že jsou příliš technické, nebo proto, že jsou nudné; a ostatně nevykazují ani žádný duchovní přínos. Tím, že se v nich stále opakuje, jak to například provedl sir James Frazer, na dvaceti tisících stranách, že vše, co si myslel, představoval či přál člověk starověkých společností, všechny jeho mýty a rituály, všichni jeho bohové a náboženské zkušenosti, jsou jen obludným nakupením šílenství, krutostí a předsudků, naštěstí odstraněných díky racionálnímu vývoji člověka, tím, že je stále prohlašováno téměř totéž, nechala se společnost nakonec přesvědčit a přestala se o objektivní studium historie náboženství zajímat. Alespoň část této veřejnosti se však pokouší ukojit svou oprávněnou zvědavost tím, že pročítá velmi špatné knihy o tajemství pyramid, zázracích jógy, „prvotních zjeveních“ nebo o Atlantidě - zkrátka, zajímá se o otřesné knihy diletantů, neospiritualistů nebo pseudookultistů.

Do jisté míry leží odpovědnost na nás, religionistech. Chtěli jsme za každou cenu ukázat *objektivní* dějiny náboženství, aniž jsme si vždy uvědomovali, že to, co jsme překřtili na *objektivitu*, se řídilo způsobem myšlení naší doby. Už déle než století se pokoušíme povýšit religionistiku na samostatnou disciplínu, ale zatím se nám to nedaří; religionistika je i nadále, jak každý ví, zaměňována za antropologii, etnologii, sociologii, náboženskou psychologii a dokonce za orientalistiku. Religionistika, která se ze všech sil snaží získat prestiž „vědy“, rovněž protrpěla všechny krize moderního vědeckého ducha - religionisté byli postupně (a někteří z nich jsou dodnes) pozitivisty, empiristy, racionalisty či stoupenci historismu. A co víc, žádná z těchto „mód“, které postupně v dějinách náboženství dominovaly, žádná z těch globálních a systematických explikací, jež byly náboženskému fenoménu přisuzovány, nebyla dílem religionisty; všechny pocházely z hypotéz, které navrhovali přední

OBRAZY A SYMBOLY

lingvisté, antropologové, sociologové či etnologové a následně přijímali všichni včetně religionistů.

Dnes vypadá situace takto: významný pokrok v informacích, zaplacený přehnanou specializací a dokonce částečným obětováním našeho poslání (neboť z většiny religionistů se stali orientalisté, klasičtí filologové, etnologové apod.), závislost na metodách, jež vypracovaly moderní historiografie či sociologie (jako by historické studium obřadu nebo mýtu bylo naprosto totéž co historie nějaké země či monografie o nějakém primitivním národě). Zkrátka, zanedbali jsme tento základní fakt - totiž že ve výrazu „religionistika“ neboli „historie náboženství“ nesmí být kladen důraz na slovo *historie*, ale na slovo *náboženství*. Neboť je-li spousta způsobů, jak praktikovat *historii* - od dějin techniky až po dějiny lidského myšlení - je tu jen jediný způsob, jak se přiblížit k *náboženství*: totiž přimknout se k náboženským faktům. Dříve než se z nějaké věci učiní *historie*, je důležité pochopit samotnou věc v ní samé a pro ni samu. Proto je třeba zde zdůraznit význam díla profesora van der Leeuwa, který toho tolik udělal pro fenomenologii náboženství a jehož početné a brilantní publikace vyvolaly u vzdělané veřejnosti novou vlnu zájmu o religionistiku v obecném smyslu.

Nepřímo byl stejný zájem probuzen i po objevech psychoanalýzy a hlubinné psychologie, v první řadě díky dílu profesora Junga. Vlastně si lidé okamžitě všimli, že nesmírná oblast dějin náboženství tvoří nevyčerpatelný zdroj prvků srovnatelných s chováním individuální či kolektivní psychiky, tedy chování, které studují psychologové a analytici. Všichni dobře vědí, že využívání podobných socionáboženských dokumentů psychology se vždy nesetkávalo se souhlasem religionistů. Za okamžik prozkoumáme výtky adresované podobným přístupům, ostatně často velmi odvážným. Ale hned musíme říct, že kdyby religionisté přistupovali k předmětu svého studia z duchovnější perspektivy, kdyby se snažili

proniknout hlouběji do starověké náboženské symboliky, pak by mnohé psychologické či psychoanalytické interpretace, jež se odborníkům jeví jako příliš troufalé, nikdy nebyly navrženy. Psychologové našli v našich knihách vynikající materiály, ale zřídka kdy hlubší vysvětlení - a to je vedlo k tomu, aby tuto mezeru kompenzovali tak, že nahradí religionisty a předloží souhrnné, přechasto však uspěchané, hypotézy.

Zkrátka, dnes musíme překonávat následující těžkosti: a) na jednu stranu, volíme-li prestiž objektivní, „vědecké“ historiografie, je religionistika nucena čelit námitkám, které můžeme adresovat historismu jako takovému; b) na druhou stranu je nucena reagovat i na výzvu, již jí adresuje psychologie obecně, avšak v první řadě hlubinná psychologie, která tím, že začala pracovat přímo s historicko-náboženskými materiály, nabízí pracovní hypotézy šťastnější, plodnější či rozhodně zvučnější, než běžné hypotézy religionistů.

Abychom tyto obtíže lépe pochopili, vraťme se k tématu této studie, k symbolice „středu“. Religionista má právo se nás ptát: co rozumíte pod těmi termíny? o jaké symboly se jedná? o jaké národy a jaké kultury? A religionista může pokračovat: jistě víte, že doba Tylora, Mannhardta a Frazera je překonána; dnes již nemáme právo hovořit o mýtech a rituálech „obecně“, o jednotných reakcích primitivního člověka na přírodu. Tyto obecnosti jsou stejnými abstrakcemi jako zobecnění týkající se „primitivního člověka“ vůbec. To konkrétní je náboženský fenomén, jak se projevuje v historii a skrze historii. A z toho prostého faktu, že se projevuje v historii, je historií omezen, podmíněn. Jaký smysl by tedy mohla mít v religionistice formule jako například rituální přístup k nesmrtnosti? Okamžitě je třeba doplnit, o jaké nesmrtnosti je řeč. Neboť *a priori* si nejsme jisti, zda lidstvo jako celek mělo spontánní intuici nebo dokonce touhu po nesmrtnosti. Mluvíte o „symbolice středu“. Jakým právem, jako religionista? A můžeme tak snadno

OBRAZY A SYMBOLY

generalizovat? Spíše bychom se měli začít ptát: v jaké kultuře a následkem jakých historických událostí vykrytalizoval náboženský pojem „středu“ nebo pojem nesmrtelnosti? Jak se tyto pojmy integrují či prokazují v organickém systému té či oné kultury? Jak se rozšířily a v jakých národech? Teprve až zodpovíte všechny předchozí otázky, získáte právo zobecňovat a systematizovat, mluvit obecně o rituálech nesmrtelnosti nebo o symbolech „středu“. Jinak budete dělat psychologii nebo filozofii, dokonce teologii - ale nikoli religionistiku.

Soudím, že všechny tyto námitky jsou oprávněné, a jako religionista jsem srozuměn s tím, že je budu brát v úvahu. Ale nemyslím, že by byly nepřekonatelné. Vím velmi dobře, že máme co do činění s náboženskými fenomény, a z toho prostého faktu, že jsou *fenomény*, tedy plyne, že se projevují, odhalují se nám, jsou jako medaile vyraženy dějinným okamžikem, v němž se zrodily. Neexistuje žádný „čistý“ náboženský fakt mimo historii, mimo čas. I to sebevznešenější náboženské poselství, ta nejuniverzálnější mystická zkušenost, nejobecnější lidské chování - jako například náboženská bázeň, rituál, modlitba - se silně odlišují a vymezují, jakmile se projeví. Když se Syn Boží inkaroval a stal se Kristem, musel mluvit aramejsky; mohl se chovat jen jako tehdejší Hebrejec - a nikoli jako jogín, taoista nebo šaman. Jeho náboženské poselství, ať je sebeuniverzálnější, bylo podmíněno předchozími i současnými dějinami hebrejského národa. Kdyby se Syn Boží narodil v Indii, jeho ústní poselství by se muselo přizpůsobit struktuře indických jazyků a historické i prehistorické tradici tohoto konglomerátu národů.

V tomto postoji dobře rozeznáváme celý spekulativní pokrok, jak probíhal od Kanta - na kterého musíme pohlížet jako na předchůdce historismu - až po poslední historizující či existencialistické filozofy. Člověk jako historická bytost, konkrétní, autentická, se nachází „v situaci“. Jeho autentická existence se realizuje v historii, v čase, v

jeho čase, který není časem jeho otce. Není to ani čas jeho současníků z jiného kontinentu či dokonce z jiné země. V tom případě - ve jménu čeho mluvíme o chování člověka obecně? Tento člověk obecně je pouhou abstrakcí. Existuje díky nedorozumění, způsobenému nedokonalostí našeho jazyka.

Nemáme zde dost prostoru, abychom se věnovali filozofické kritice historismu a historizujícího existencialismu. Tato kritika již byla provedena kompetentnějšími autory. Všimněme si jen okrajově, že historické podmínění lidského duchovního života, na jiné úrovni a s jinými dialektickými prostředky, si znovu získává pozici v dnešních, poněkud zastarávajících, teoriích, jež jsou podmíněny geograficky, ekonomicky, sociálně a dokonce i fyziologicky. Všichni jsou zajedno, že duchovní fakt, tím, že je faktem *lidským*, je nutně podmíněn vším, co se podílí na všem, co dělá člověka člověkem, od anatomie a fyziologie až po jazyk. Jinak řečeno, duchovní fakt předpokládá integrální lidskou bytost, tedy jak fyziologickou entitu, tak sociálního člověka, ale i člověka ekonomického a tak dále. Ale všechna tato podmínění nedokáží sama o sobě vyčerpat duchovní život.

To, co religionistu neboli historika náboženství odlišuje od historika jako takového, je způsob, jak zachází s fakty, které -byť jsou historické povahy - odhalují jednání, jež v mnohém přesahuje historické jednání lidské bytosti. Je-li pravda, že člověk se vždy vyskytuje „v situaci“, pak tato situace není nutně vždy *historická*, tedy podmíněná výhradně současným historickým momentem. Integrální člověk zná kromě své historicky podmíněné situace i další stavy: zná například stav snu nebo stav snění, melancholii či odpoutání nebo stav estetické elasti či rozptýlení atd. - a všechny tyto stavy nejsou „historické“, ačkoli jsou pro lidskou existenci stejně autentické a stejně významné jako jeho situace historická. Člověk zná ostatně více časových rytmů, nejen čas historický, tedy svůj vlastní čas, svou historickou současnost. Stačí, aby poslouchal

OBRAZY A SYMBOLY

dobrou hudbu nebo se zamiloval či modlil, a vystoupí z historické přítomnosti a spojí se s věčnou přítomností lásky nebo náboženství. Dokonce mu stačí otevřít román nebo účastnit se dramatického představení, aby znovu našel jiný časový rytmus - což bychom mohli nazvat časem ujednaným - který rozhodně není rytmem času historického. Příliš rychle jsme vyvodili, že autenticita existence závisí výhradně na vědomí své vlastní historičnosti. Toto historické vědomí hraje v lidském vědomí poměrně skromnou roli, a to se ani nezmiňujeme o zónách nevědomí, které k integrální lidské bytosti rovněž náleží. Čím více je vědomí probuzeno, tím více překračuje svou vlastní historičnost. Musíme si jen připomenout mystiky a mudrce všech věků, a v první řadě ty z Orientu.

HISTORIE A ARCHETYPY

Ale nechejme stranou námitky, které bychom mohli vznášet proti historismu a historizujícímu existencialismu, a vraťme se k našemu problému, tedy k dilematům religionisty. Ten, dá se říct, až příliš často zapomíná, že má co do činění s archaickým a integrálním lidským chováním, a že tím pádem by se jeho role neměla redukovat na *záznam historických projevů tohoto chování*; měl by se snažit i proniknout hlouběji do jeho *významů* a jeho formulací. Vezměme si jediný příklad: nyní víme, že některé mýty a symboly oběhly svět a pokryly jistý typ kultur; to znamená, že tyto mýty a symboly nejsou pouhými spontánními objevy archaického člověka, ale výtvoři kulturního komplexu, přesně vymezenými, propracovanými a přenášены určitými lidskými společnostmi. Takové výtvoři byly rozšířeny velmi daleko od jejich původního ohniska a přizpůsobily si je národy a společnosti, které by je jinak nepoznaly.

Myslím, že při co možná nejprísnejším studiu vztahů mezi některými náboženskými komplexy a některými kulturními formami a při upřesnění etap rozšiřování těchto komplexů měl *etnolog* právo

cítit se výsledky těchto výzkumů uspokojen. Ale neplatí to pro *religionistu* - jakmile jsou jednou výsledky etnologie přijaty a integrovány, musí religionista řešit další problémy: Proč ten či onen mýtus nebo symbol mohly být šířeny? Co odhalovaly? Proč se některé detaily - dokonce i velmi významné - během šíření ztrácí, zatímco jiné stále přetrvávají? A konečně: *čemu tyto mýty a symboly odpovídají, že dosáhnou takového rozšíření?* Tyto otázky nesmíme přenechat psychologům, sociologům a filozofům, neboť nikdo není na jejich vyřešení připraven lépe než religionista.

Stačí dát si tu práci a prostudovat problém, a můžeme konstatovat, že symboly, mýty a rituály, ať už šířené či spontánně objevené, vždy odhalují nějaký mezní stav člověka, nikoli výhradně postavení historické; mezní stav, tedy situaci, již člověk zjistí, když si uvědomí své místo ve vesmíru. A právě zejména při osvětlování těchto mezních stavů plní religionista svou úlohu a navazuje na výzkumy hlubinné psychologie a dokonce filozofie. Toto studium je možné, a ostatně už i započalo. Hlubinná psychologie tím, že přimyká pozornost k přežívání symbolů a mytických témat v psychice moderního člověka, tím, že ukazuje, že opětovné spontánní objevování archetypů archaické symboliky je společné pro všechny lidské bytosti bez rozdílu rasy a historického prostředí, zbavila religionistu jeho posledních pochybností. Za okamžik podáme několik příkladů spontánního znovuobjevení archaické symboliky a uvidíme, co mohou religionistovi naznačit.

Ale již dokážeme vytušit perspektivu, které by se před religionistikou otevřely, kdyby uměla vytěžit všechny své vlastní objevy i objevy etnologie, sociologie a hlubinné psychologie. Religionistika svým pojetím studia člověka nejen jako historické bytosti, ale rovněž jako živoucího symbolu by se mohla stát - promiňte to slovo - jakousi *metapsychoanalýzou*, neboť by vedla k probuzení a opětovnému uvědomění archaických symbolů a archetypů, živoucích či zkamenělých v náboženských tradicích

OBRAZY A SYMBOLY

celého lidstva. Odvážili jsme se výrazu metapsychoanalýza, protože se jedná o duchovnější techniku, která se zaměřuje spíše na osvětlení teoretického obsahu symbolů a archetypů, na zprůhlednění a koherenci toho, co je „aluzivní“, kryptické či fragmentární. Stejně dobře bychom mohli hovořit o nové maieutice; tak jako říká podle *Theaitéta* (149a 2. násl., 161e) Sokratés, že duch rodí myšlenky, které obsahuje, aniž si je toho vědom, tak i religionistika může zrodit nového člověka, autentičtějšího a celistvějšího, neboť v průběhu studia náboženských tradic by moderní člověk neobjevil znovu jen archaické chování, ale kromě jiného si i uvědomil duchovní bohatství, jež takové chování zahrnuje.

Tato maieutika, realizovaná za pomoci náboženské symboliky, by rovněž přispěla k tomu, že by moderního člověka zbavila jeho kulturního provincialismu a zejména historizujícího a existencialistického relativismu. Neboť jak později uvidíme, člověk se staví proti historii, i když se ji snaží vytvářet, dokonce i když se nepovažuje za nic jiného než „historii“. A jak člověk přesahuje svůj historický okamžik a dává volný průchod své touze znovu prožít archetypy, realizuje se jako integrální, univerzální bytost. Tím, že se moderní člověk staví proti historii, nachází opětovně své archetypální pozice. Dokonce i jeho spánek, dokonce jeho orgiastické sklony jsou zatíženy duchovním významem. Prostřednictvím prostého faktu, že v srdci své bytosti znovu objevuje kosmické rytmy - například střídání dne a noci či zimy a léta - dochází k totálnější znalosti svého osudu a významu.

Stále s pomocí religionistiky by moderní člověk mohl znovu najít symboliku svého těla, což je antropokosmos. To, co v této věci vykonaly různé techniky imaginace, zejména techniky poetické, není téměř nic vedle příslibů religionistiky. Všechny tyto údaje nadále, i u moderního člověka, přetrvávají - jde jen o to oživit je a přivést na práh vědomí. Když si moderní člověk znovu uvědomí svou vlastní antropokosmickou symboliku (která je jen variantou symboliky

archaické), získá novou dimenzi existence, již současný existencialismus a historismus naprosto opomíjí; je to autentický a nejvyšší způsob bytí, který ho chrání před nihilismem a historizujícím relativismem, aniž ho proto odcizuje historii. Neboť historie sama by mohla jednoho dne najít svůj skutečný smysl - jako epifanie slavného a absolutního postavení člověka. Stačí, abychom si připomněli hodnotu, jakou židokřesťanství přisoudilo historické existenci, a uvědomíme si, jak a v jakém historickém smyslu by se mohla stát „slavnou“ a dokonce „absolutní“.

Pochopitelně bychom nemohli předpokládat, že by rozumové studium religionistiky muselo nebo mohlo nahradit samotnou náboženskou zkušenost, tím méně pak zkušenost víry. Ale dokonce i v křesťanském vědomí přinese maieutika prostřednictvím archaické symboliky své ovoce. Křesťanství zdědilo jednu z nejstarších a nejucelenějších náboženských tradic, jejichž struktury přežily uvnitř církve, přestože duchovní hodnoty a teologická orientace se změnily. Každopádně nic z toho, co prostřednictvím kosmu projevuje Slávu - abychom užili křesťanských termínů - nemůže žádného věřícího zanechat lhostejným.

Rozumové studium náboženství nakonec osvětlí jeden až dosud nedostatečně zaznamenaný fakt: totiž že existuje logika symbolu, že některé skupiny symbolů přinejmenším vypadají koherentní, logicky mezi sebou provázané ¹; že je můžeme jedním slovem systematicky formulovat, překládat do racionálních termínů. Tato vnitřní logika symbolů s sebou nese jednu velkou a důležitou otázku; jsou některé zóny individuálního nebo kolektivního nevědomí také ovládány pomocí *logu*, nebo máme co do činění s projevy nadvědomí? Pouze hlubinnou psychologií by tento problém nemohl být vyřešen, neboť

¹ Viz níže, kapitola III: „*Bůh svazovač*“ a *symbolika uzlů*.

OBRAZY A SYMBOLY

symboly, které ji dešifrují, jsou tvořeny povětšinou rozptýlenými fragmenty a projevy psychiky v krizi, ne-li v patologické regresi. Pro odhalení skutečných struktur a funkcí symbolů je třeba obrátit se k nevyčerpatelné nabídce religionistiky. A navíc je zde ještě nutné si vybrat - naše materiály totiž mnohokrát představují dekadentní, pomýlené a upřímně řečeno podprůměrné formy. Chceme-li dojít k adekvátnímu pochopení archaické náboženské symboliky, musíme pečlivě vybírat; stejně tak chceme-li si udělat představu o zahraniční literatuře, nechopíme se nahodile prvních deseti či sta knih, které nalezneme v první veřejné knihovně. Musíme doufat, že religionisté si jednoho dne dají práci s hierarchizací svých materiálů a budou mít přitom na paměti jejich hodnotu a stav, stejně jako jejich kolegové literární vědci. Ale dnes jsme teprve na začátku.

OBRAZ SVĚTA

Archaické a tradiční společnosti pojmají svět, který je obklopuje, jako mikrokosmos. Na hranicích tohoto uzavřeného světa začíná vláda neznámého, nezformovaného. Na jedné straně je kosmizovaný, neboli obydlený a organizovaný prostor, na druhé straně, vně tohoto důvěrného prostoru, je neznámá a obávaná oblast démonů, strašidel, mrtvých, cizinců, jedním slovem chaos, smrt, noc. Tento obraz obydleného mikrokosmu - světa obklopeného pustými oblastmi srovnatelnými s chaosem nebo královstvím mrtvých - přežíval dokonce i ve velmi vyspělých civilizacích, jako například v Číně, Mezopotámii či v Egyptě. Vždyť četné texty připodobňují protivníky, kteří napadají národní území, k duchům, démonům nebo silám chaosu. Takže faraónovi protivníci byli považováni za „syny zkázy, vlky, psy“ atd. Faraón byl spodobován s bohem Ré, vítězem

nad drakem Apopem, přičemž jeho nepřátelé byli s tímto mytickým drakem ztotožňováni².

Tím, že napadají nebo ohrožují rovnováhu i samotný život obce (nebo jakéhokoli jiného obydleného a organizovaného teritoria), berou na sebe nepřátelé podobu démonických sil, neboť se znovu pokoušejí uvést tento mikrokosmos do chaotického stavu, tedy ho zrušit. Zničení ustaveného řádu, zrušení archetypálního obrazu se rovnalo regresi do chaosu, do ještě ne-utvořeného, do nerozlišitelného stavu, který předcházela kosmogonii. Všimněme si, že tytéž obrazy jsou používány dosud, jde-li o formulaci nebezpečí, která hrozí určitému typu civilizace: mluvíme zejména o „chaosu“, „zmatku“, o „temnotách“, v nichž se „náš svět“ utopí. Všechny tyto výrazy, jak dobře cítíme, znamenají zrušení řádu, kosmu, struktury a opětovné zanoření do stavu nejistého, beztvarého, a tedy chaotického.

Představa protivníka jako démonické bytosti, skutečného vtělení mocností zla, rovněž přetrvalo až do našich dnů. Psychoanalýza těchto mytických obrazů, které stále hýbou moderním světem, nám snad ukáže, do jaké míry promítáme do svých „nepřátel“ své vlastní destrukční touhy. Ale tento problém přesahuje naše pole působnosti. My chceme osvětlit fakt, že pro archaický svět obecně byli nepřátelé, kteří ohrožovali mikrokosmos, nebezpeční nejen jako lidské bytosti (samy o sobě), ale i proto, že ztělesňovali nepřátelské a destruktivní síly. Je velmi pravděpodobné, že obrana obydlených míst a obcí začínala jako magické ochranné prvky; neboť všechna tato obranná opatření - příkopy, labyrinty, hradby atd. - byla uzpůsobena spíše k

² Viz naši knihu *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétition* (Gallimard, Paris, 1949), str. 68 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

tomu, aby zabránila invazi zlých duchů než útoku lidských bytostí³. Dokonce i v dosti pozdní historii, například ve středověku, byly hradby měst rituálně posvěcovány jako obrana proti Satanovi, nemoci a smrti. Ostatně archaická symbolika nemá žádné potíže přirovnat lidského nepřítele k Satanovi nebo smrti. Konečně výsledek jejich útoků, ať už jsou démonské nebo vojenské, je pokaždé tentýž: zhouba, rozpad, smrt.

Celý mikrokosmos, veškerá obydlená oblast, má to, co můžeme nazývat „středem“, tedy posvátné místo par excellence. Právě tam, ve středu, se posvátné projevuje ve své úplnosti, buď ve formě základních hierofanií - jako u „primitivů“ (např. totemová centra, jeskyně, kde se pohřbívají *čuringy* atd.), nebo ve vyvinutější formě přímých epifanií bohů, jak je tomu u tradičních civilizací. Ale tuto symboliku středu nemůžeme pojímat s jejími geometrickými implikacemi západního vědeckého ducha. Pro každý z těchto mikrokosmů může existovat více „středů“. Jak brzy uvidíme, všechny východní civilizace - Mezopotámie, Indie, Čína atd. - znaly omezený počet „středů“. A co více - každý z těchto „středů“ je pojímán a doslova pojmenován jako „Střed světa“. Protože jde o *posvátný prostor*, který je dán hierofanií nebo rituálně vystaven, nikoli o prostor světský, homogenní, geometrický, nečiní pluralita těchto „Středů Země“ uvnitř jedné a téže obydlené oblasti žádné potíže⁴. Jsme svědky posvátné a mytické geografie, jediné vskutku *reálné*, a nikoli geografie světské, „objektivní“, v některých směrech abstraktní a nepodstatné teoretické konstrukce prostoru a světa, jež neobýváme, a tudíž ani *neznáme*.

³ Srov. W. J. Knight, *Cumaeen Gates* (Oxford, 1936); Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Amsterdam-Leipzig, 1941, Albae Vigiliae, Heft XV).

⁴ Naše *Traité d'Histoire des Religions* (Payot, Paris 1949, s. 315 a násl.)

V mytické geografii je posvátný prostor *reálným prostorem* par excellence, neboť, jak jsme nedávno prokázali ⁵, pro archaický svět je mýtus reálný, protože vypráví o skutečných projevech reality - o *posvátném*. Právě v takovém prostoru se posvátného dotýkáme přímo - ať už je materializováno v některých předmětech (*čuringy*, reprezentace božství atd.), nebo projevováno v hierokosmických symbolech (sloup světa, kosmický strom atd.). V kulturách, v nichž je známa představa tří kosmických oblastí - Nebe, Země, Peklo - tvoří „střed“ průsečík těchto oblastí. Právě zde je možný zlom úrovní a stejně tak i spojení mezi všemi třemi oblastmi. Máme důvody věřit, že obraz tří kosmických oblastí je značně archaický; setkáme se s ním například u Pygmejů kmene Semang na poloostrově Malacca: uprostřed světa stojí obrovská skála Batu-Ribn, pod ní se nalézá peklo. Kdysi se z Batu-Ribn tyčil k nebesům kmen stromu ⁶. Peklo, střed země a „brána“ nebes se tedy nacházejí na stejné ose a přes tuto osu probíhal přechod z jedné kosmické oblasti do druhé. Zdráhali bychom se věřit autenticitě této kosmologické teorie u Pygmejů Semang, kdybychom nebyli oprávněni tvrdit, že stejná teorie byla načrtnuta už v prehistorické epoše ⁷. Semangové říkají, že *kdysi* kmen stromu spojoval vrcholek Kosmické hory, tedy Střed světa, s nebem. Je to narážka na nadmíru rozšířené mytické téma: kdysi bylo spojení s nebesy i vztahy s božstvem snadné a „přirozené“; kvůli

⁵ Srov. R. Pettazzoni, *Miti et Leggende*, I (Torino, 1948), B. A.; *id.*, *Verità del Mito (Studi e Materiali di Storia delle Religioni)*, vol. XXI, 1947-1948, s. 104-116); G. van der Leeuw, *Die Bedeutung der Mythen* (Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen, 1949, s. 287-293); M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 350 a násl.

⁶ P. Schebesta, *Les Pygmées* (fr. překlad, Paris, 1940), s. 156 a násl.

⁷ Srov. např. W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prahistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme (Anthropos, IX, 1914, s. 956-979).*

rituálnímu prohřešku byla tato spojení přerušena a bohové se stáhli ještě výše na nebesa. Jedině medicinmanům, šamanům, kněžím a hrdinům či vládčům se daří, přechodně a jen k jejich vlastní potřebě, znovu s nebem navázat spojení⁸. Mýtus o prvotním ráji ztraceném kvůli nějakému prohřešku je nesmírně důležitý - ale i když se svým způsobem dotýká našeho tématu, nemůžeme ho nyní rozebírat.

SYMBOLIKA „STŘEDU“

Vraťme se tedy k obrazu tří kosmických oblastí, propojených ve „středu“ osou. Tento archetypální obraz nacházíme zejména u starověkých orientálních civilizací. Jméno svatyně v Nippuru, Larse a Sipparu znělo *Dur-an-ki*, „spojení mezi nebem a zemí“. Babylón nosil spoustu jmen, mezi jinými „Dům na základech nebe a země“, „spojení mezi nebem a zemí“. Ale v Babylóně bylo vybudováno i spojení mezi zemí a podsvětím, neboť město bylo vystavěno na *báb-apsí*, „Bráně k *apsú*“; *apsú* označovalo vody Chaosu před Stvořením. Stejnou tradici nalezneme u Hebrejců. Jeruzalémská skála proniká hluboko do podzemních vod (*tehóm*). V Mišně se říká, že Chrám se nachází přímo nad *tehóm* (hebrejský ekvivalent *apsú*). A stejně jako v Babylóně měli „bránu k *apsú*“, skála jeruzalémského Chrámu skrývá „ústí *tehóm*“. V indoevropském světě se s podobnými tradicemi setkáváme často. Například u Římanů *mundus* tvoří styčný bod mezi podsvětím a pozemským světem. Italický chrám byl zónou průniku světa horního (božského) a podzemního (pekelného; srov. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 32 a násl.).

Všechna orientální sídla se vlastně nacházela ve středu světa. Babylón byl *Báb-ilání*, „brána bohů“, neboť právě zde bohové

⁸ Srov. náš *Cbamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Payot, 1951).

sestupovali na zem. Hlavní město svrchovaného čínského panovníka se nacházelo u zázračného stromu „Vztyčeného kmene“, *Čchien-mu*, tam, kde se křížily tři kosmické zóny: nebe, země a peklo. A mohli bychom nekonečně vršit další příklady. Všechny tyto obce, chrámy nebo paláce považované za středy světa jsou jen libovolně zmnoženými replikami archaického obrazu: kosmické hory, stromu světa nebo ústředního sloupu, který podpírá kosmické úrovně.

Symbol hory, stromu nebo sloupu umístěných do středu světa je extrémně rozšířený. Připomeňme horu Meru v indické tradici, Haraberezaiti Íránců, Himingbjör Germánů, „Horu všech krajů“ v tradici mezopotámské, horu Tábor v Palestině (která by mohla znamenat *tabbur*, tedy „pupek“, *omphalos*), horu Gerizim, také v Palestině, jež je rovnou nazývána „pupek země“, Golgotu, která se pro křesťany nachází ve středu světa atd. (srov. *Trnité*, s. 321 a násl.; *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 30 a násl.). Tím, že se teritorium, obec, chrám nebo královský palác nacházely ve „středu světa“, tedy na vrcholku kosmické hory, byly považovány za nejvyšší místo světa, jediné, které nebylo zasaženo potopou. „Země izraelská nebyla zaplavena potopou,“ říká jeden rabínský text. A podle islámské tradice je nejvyšším místem na zemi Ká'ba, protože „polární hvězda dosvědčuje, že se nachází naproti středu nebe“ (texty v *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 33). Jméno posvátných babylónských věží a chrámů svědčí o tom, že byly ztotožňovány s kosmickou horou, tedy se středem světa: „Hora domů“, „Dům Hory vši země“, „Hora bouří“, „Místo mezi nebem a zemí“ atd. *Zikkurat* byl doslova kosmickou horou, tedy symbolickým obrazem kosmu: sedm pater představovalo sedm planetárních nebes; když je kněz zlézal, dosahoval vrcholu univerza. Tytéž symboly podpírají obrovskou stavbu chrámu v Barabuduru: je postaven jako umělá hora. Výstup na něj se rovná extatické cestě do středu světa; když poutník dorazí na nejvyšší terasu, uskutečňuje prolomení úrovně; přechází ze světského prostoru a proniká do „čisté oblasti“. Jsme přítomni „obřadu středu“ (texty v *Traité*, s. 323 a násl.).

OBRAZY A SYMBOLY

Vrchol kosmické hory není jen nejvyšším bodem země; je pupkem země, bodem, kde započalo stvoření. „Přesvatý stvořil svět jako embryo,“ tvrdí rabínský text. „Stejně jako embryo roste od pupku, tak i Bůh zahájil tvoření světa pupkem a od něj se šíří do všech směrů.“ „Svět byl stvořen od Sionu,“ říká jiný text. Stejně jsou symboly ve starověké Indii: v *Rgvédu* je univerzum pojímáno tak, že se šíří z jednoho centrálního bodu (srov. *Trnité*, s. 324; *Le Mythe*, s. 36).

Stvoření člověka, replika kosmologie, podobně probíhalo v jednom ústředním bodě, ve středu světa. Podle mezopotám-ské tradice byl člověk utvořen v „pupku světa“, tam, kde se rovněž nachází *Dur-an-ki*, „spojení mezi nebem a zemí“. Óhrmazd tvoří prvního člověka, Gajómarta, ve středu světa. Ráj, kde byl Adam stvořen z hlíny, pochopitelně leží ve středu kosmu. Ráj byl „pupkem země“ a podle syrské tradice byl uložen „na hoře vyšší než všechny ostatní“. Podle syrské knihy *Jeskyně pokladů* byl Adam stvořen ve středu země, na tomtéž místě, kde má být později vztyčen Ježíšův kříž. Stejně tradice byly uchovány v judaismu. Židovská apokalypsa a *midraš* udávají, že Adam byl utvořen v Jeruzalémě. Tím, že byl Adam pohřben na tomtéž místě, kde byl stvořen, na Golgotě, krev Páně ho též vykoupí (viz *Traité*, s. 323 a násl.; *Le Mythe*, s. 32 a násl.).

Nejrozšířenější variantou symboliky středu je kosmický strom, který se nachází uprostřed vesmíru a jenž jako osa podpírá všechny tři světy. V různých podobách tento kosmický strom, jehož kořeny se noří až do pekel a větve se dotýkají nebes, znají védská Indie, stará Čína, germánská mytologie i „primitivní“ náboženství. V centrálních a severoasijských mytologiích jeho 7 nebo 9 větví symbolizuje 7 nebo 9 nebeských úrovní, tedy 7 planetárních nebes.

Nemáme zde prostor k rozboru komplexní symboliky stromu světa⁹. Zajímá nás však jeho role v „rituálech středu“. Obecně můžeme říci, že většina posvátných stromů a rituálů, na které narážíme v dějinách náboženství, jsou jen repliky, nedokonalé kopie tohoto příkladného archetypu, stromu světa. Tedy u všech posvátných stromů se má za to, že se nacházejí ve středu světa, a všechny rituální stromy či kůly, které se zasvěčují před jakýmkoli náboženským obřadem či během něj, jako by byly do středu světa magicky promítnuty. Uvedme si alespoň několik příkladů.

Ve védské Indii je obětní kůl (*júpa*) tvořen stromem, který je připodobněn vesmírnému stromu. Když ho obětující kněz poráží, takto k němu promlouvá: „Neroztrhni svým vrcholkem nebe, neporaň svým kmenem ovzduší...“ Vidíme dobře, že zde máme co do činění se samotným stromem světa. Z dřeva tohoto stromu se vytesá obětní kůl, a ten se stane jakýmsi kosmickým sloupem: „Vztyč se, ó Pane lesa, k vrcholu země!“, takto ho vzývá *Rgvéd*, III, 8, 3. „Svým vrcholkem podepřeš nebe, střední částí naplníš vzduch, tvá noha zpevní Zemi,“ sděluje *Šatapathabráhmana*, III, 7, 1, 4.

Instalace a posvěcení posvátného kůlu tvoří rituál středu. Podoben stromu světa se i kůl stává osou, která provazuje všechny tři kosmické oblasti. Skrze tento sloup je umožněno spojení mezi nebem a zemí. A obětník vlastně po tomto kůlu, rituálně přeměněném v samotnou osu světa, vystupuje na nebesa, sám či se svou družkou. Když obětník přistavuje žebřík, obrací se na svou ženu: „Pojď, stoupejme k Nebi!“ Žena odpovídá: „Stoupejme!“ (*Šatapathabr.*, V, 2, 1, 9). A začínají lézt po žebříku. Na vrcholu se obětník dotkne hlavice a zvolá: „Dosáhli jsme nebe!“ (*Taittiríjasanbitá*, *Šatapathabr.* atd.) Nebo když míří vzhůru po stupních sloupu,

⁹ Srov. naše *Traité*, s. 236 a násl.; *Le Chamanisme*, s. 244 a násl.; o křesťanském symbolismu kříže = kosmického stromu viz H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* (Paris, 1951), s. 61 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

roztahuje ruce jako pták křídla a když dorazí na vrchol, vzkřikne: „Dosáhl jsem nebe, bohové - stal jsem se nesmrtelným!“
(*Taittirījasanbitā*, 1, 7, 9). „Skutečně,“ říká dále *Taittirījasanbitā* (VI, 6, 4, 2) „si obětník, dělí žebřík a most, aby dosáhl nebeského světa.“

Most či žebřík mezi zemí a nebem byly možné proto, že se zvedaly ve středu světa. Přesně jako žebřík, jež spatřil ve snu Jákob a který se dotýkal nebes. A „po něm vystupují a sestupují poslové Boží“ (*Genesis*, 28, 11 a násl.). Indický rituál rovněž připomíná nesmrtelnost, které člověk dosáhne po nanebevstoupení. Jak ihned uvidíme, hledání nesmrtelnosti odpovídá množství dalších rituálních přístupů ke středu.

Připodobnění rituálního stromu ke stromu kosmickému je ještě průhlednější ve středoasijském a severoasijském šamanismu. Když tatarský šaman vyšplhá na takový strom, symbolizuje to jeho vstup na nebesa. Vlastně se na stromě zachová 7 nebo 9 zářezů, a když po nich šaman leze, náležitě tak deklaruje, že stoupá na nebe. Publiku popisuje všechno, co vidí v každé z nebeských úrovní, kterými prochází. V šestém nebi uctívá měsíc, v sedmém nebi slunce. Nakonec v devátém se sklání před Bai Ŭlgānem, Nejvyšší bytostí, a nabízí mu duši obětovaného koně¹⁰.

Šamanský strom je jen replikou stromu světa, který se tyčí uprostřed vesmíru a na jehož vrcholku sídlí nejvyšší bůh nebo sluneční bůh. Sedm či devět zářezů na šamanském stromě symbolizuje 7 či 9 větví kosmického stromu, tedy 7 nebo 9 nebes. Šaman se ostatně cítí spjatý s tímto stromem světa i prostřednictvím jiných mystických vztahů. Ve svých iniciačních snech je budoucí šaman

¹⁰ Srov. materiály a bibliografii v naší knize *Le Chamanisme*, s. 171 a násl.

povolán, aby se přiblížil ke kosmickému stromu a přijal z rukou samotného Boha tři větve z tohoto stromu, které mu poslouží jako tělo jeho bubnů ¹¹. Známe výsadní roli, jakou hraje buben při šamanských seancích; zejména pomocí svých bubnů šamani dosahují extáze. A připomeneme-li si, že *buben je vyroben ze samotného dřeva stromu světa*, pochopíme symboliku a náboženskou hodnotu zvuků šamanského bubnu: právě když *šaman bubnuje, cítí se v extázi přenesen ke stromu světa* ¹². Máme co dělat s mystickou cestou do „středu“ a poté na nejvyšší nebe. Takže *šaman podniká svou cestu do nebe buď tak, že vyšplhá na obřadní břízu se 7 nebo 9 zářezy, nebo bubnováním*. Ale prolomení kosmických úrovní, které mu umožní nanebevstoupení nebo extatický let nebesy, může dosáhnout jen proto, že se domněle nachází v samotném středu světa; neboť, jak jsme již viděli, jedině v takovém středu je možné spojení mezi zemí, nebem a peklm ¹³.

¹¹ A. A. Popov, *Tavgijcy. Materialy po etnografii avamskich i vedeevskich tavgicev* (Moskva- Leningrad, 1936), s. 84 a násl.; viz *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 160 a násl.

¹² Srov. E. Emsheimer, Schamanentrommel und Trommelbaum (*Ethnos*, vol. IV, 1946, s. 166 až 181).

¹³ S iniciačním nanebevstoupením z obřadního stromu se setkáme také v šamanismu indonéském, jihoamerickém (Araukáni) a severoamerickém (Porno), srov. *Le Chamanisme*, s. 122 a násl., 125 a násl.

SYMBOLIKA NANEBEVSTOUPENÍ

Je vysoce pravděpodobné, že (přínejmenším ve středoasijských a sibiřských náboženstvích) je tato symbolika středu ovlivněna indo-íránskými a nakonec i mezopotámskými kosmologickými schématy. Důkazem může být význam čísla 7. Ale je třeba dobře rozlišovat mezi výpůjčkou nějaké *kosmologické teorie* vypracované kolem symboliky středu - jakou by byla například představa 7 nebeských vrstev - a *symbolikou* středu jako takovou. Již jsme měli možnost vidět, že tato symbolika je nesmírně archaická, že je známa u Pygmejů Semang na Malajském poloostrově. A i kdybychom mohli předpokládat nějaký vzdálený indický vliv na tyto Pygmeje Semang, zbývalo by vysvětlit symboliku středu, s níž se setkáváme u prehistorických památek (kosmické hory, čtyři řeky, strom a spirála atd.). A co více - mohli jsme ukázat, že symbolika kosmické osy je již známa archaickým kulturám (*Urkulturen* Graebner-Schmidtovy školy) a především kulturám arktickým a severoamerickým: centrální kůl

osídlení těchto národů se podobá kosmické ose. A právě k úpatí tohoto kůlu jsou pokládány obětiny pro nebeská božstva, neboť jen po této ose se mohou obětiny dostat do nebe¹⁴. Když se forma osídlení změní a chýše je nahrazena jurtou (jako například u pastevců-chovatelů ve Střední Asii), zajišťuje myticko-rituální funkci horní otvor určený k vývodu kouře. Při příležitosti obětování se do jurty přinese strom, jehož vrcholek prochází tímto otvorem. Tento obětní strom svými sedmi větvemi symbolizuje sedm nebeských sfér. Tak na jedné straně je *dům ztotožněn s vesmírem* a na druhé straně je *na něj pohlíženo, jako by ležel ve středu světa*, přičemž kouřový otvor se nachází naproti Polárce.

¹⁴ Viz *Le Chamanisme*, s. 235 a násl.

Za okamžik se k této symbolické spodobě obydlí ke středu světa“ vrátíme, neboť prozrazuje jedno z nejnázornějších chování archaického náboženského člověka. Nyní se ale zastavme u obřadů nanebevstoupení, které se konají ve „středu“. Viděli jsme, že tatarský nebo sibiřský šaman šplhá na strom a že védský obětník stoupá po žebříku. Oba rituály sledují stejný cíl: vystoupení na nebesa. Značný počet mýtů hovoří o stromu, liáně, provazu, pavoučí niti nebo žebříku, jež spojují zemi a nebe a jejichž prostřednictvím se některé vyvolené osoby skutečně dostanou do nebe. Tyto mýty jsou pochopitelně rituálními vztahy - jako např. šamanský strom nebo kůl védského obětníka. Významnou roli hraje rovněž obřadní žebřík. Uvedme si pár příkladů: Polyainos (*Stratégemata*, VII, 22) nám vypráví o Kosingovi, knězi-králi několika thráckých populací, který svým poddaným vyhrožoval, že je opustí a vystoupá po dřevěném žebříku až k bohyni Hére; to dokazuje, že podobný rituální žebřík existoval a mělo se za to, že může kněze-krále přivést až do nebe. Vstoupení na nebesa prostřednictvím obřadního výstupu bylo pravděpodobně součástí orfického zasvěcení. V každém případě na něj narazíme v mithraistických iniciacích. V Mithrových mystériích měl obřadní žebřík (*climax*) 7 příčlí, každá příčel pak byla vyrobena z jiného kovu. Podle Celsa (Órigenés, *Contra Celsum*, VI, 22) byla první příčel z olova a odpovídala „nebi“ planety Saturn, druhá z cínu (Venuše), třetí z bronzu (Jupiter), čtvrtá ze železa (Merkur), pátá z „mincovní“ slitiny (Mars), šestá ze stříbra (Měsíc), sedmá ze zlata (Slunce). Osmá příčel, jak říká Celsus, představuje sféru pevných hvězd¹⁵. Když zasvěcovaná osoba stoupá po obřadním žebříku, proniká vskutku 7 nebesy, a tak se pozvedá na úroveň Empyreia. Stejně tak se vystupuje do 7 pater babylónského *zikkuratu* nebo se

¹⁵ Srov. materiály shromážděné v našem *Chamanisme*, s. 248 a násl. Ke křesťanské symbolice nanebevstoupení viz Louis Beirnaert, *Le Symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes (Eranos-Jahrbuch, XIX, Zurich, 1951, s. 41-63).*

OBRAZY A SYMBOLY

prochází různými kosmickými oblastmi při výstupu na terasy chrámu Barabudur, který sám představuje, jak jsme viděli, kosmickou horu a *imago mundi*.

Snadno pochopíme, že mithraistický iniciační žebřík byl osou světa a nacházel se ve středu vesmíru; jinak by prolomení úrovní nebylo možné. „Iniciace“ znamená, jak víme, smrt a vzkříšení neofyta nebo, v jiných kontextech, sestup do pekel následovaný nanebevzetím. Smrt, ať už iniciační či nikoli, je průlomem úrovní par excellence. Právě proto je symbolizována žebříkem a žebřík či schody jsou mnohokrát využívány při pohřebních rituálech. Duše mrtvého zlézá horské stezky nebo šplhá po stromě či liáně až k nebesům. S touto představou se setkáme téměř po celém světě, od starověkého Egypta až po Austrálii. V asyrštině je obvyklým výrazem pro smrt „zavěsit se na horu“. Stejně tak v egyptštině *myny*, „zavěsit se“, je eufemismem pro „zemřít“. V indické mytické tradici vylezl Jama, první mrtvý, na horu a prošel „vysokými soutěskami“, aby ukázal „cestu mnoha lidem“; tak hovoří *Rgvéd* (X, 14, 1). Cesta mrtvých v uralsko-altajských lidových vírách vede horami; Bolot, hrdina Kara-Kirgizů, stejně jako Gesar, legendární vládce Mongolů, proniká, ve smyslu iniciační zkoušky, do světa na druhé straně přes jeskyni ležící na vrcholu hor; šamanův sestup do pekel rovněž vede přes jeskyni. Egypťané ve svých pohřebních textech zachovali výraz *asket pet* (*asket* = „pochod“), aby ukázali, že žebřík, který má Ré, je skutečným žebříkem, jenž propojuje zemi s nebem. Je mi přistaven žebřík, abych spatřil bohy,“ říká *Kniha mrtvých*. „Bohové mu zhotoví žebřík, aby po něm vystoupil na nebe,“ říká dále *Kniha mrtvých*. Ve velkém množství hrobů z časů dynastií staré a střední říše byly nalezeny amulety zobrazující žebřík (*maqet*) nebo schody. Používání pohřebního žebříku ostatně přetrvalo dodnes: mnohé

asijské primitivní populace - jako např. Lolové, Kareni atd. - vztyčují na hrobech rituální žebříky, po nichž mrtví vystoupají na nebesa ¹⁶.

Jak jsme právě viděli, schody jsou nositelem neobyčejně bohaté, a přitom dokonale koherentní symboliky: *schody plasticky znázorňují prolomení úrovně, které umožňuje přechod z jednoho způsobu bytí do jiného*; neboli umisťuje nás do kosmologické roviny, *kteřá umožňuje komunikaci mezi nebem, zemí a peklem*. Právě proto hrají schody a výstup závažnou roli jak při rituálech a iniciačních mýtech, tak i v rituálech pohřebních, nemluvě o rituálech královské či kněžské intronace nebo o rituálech manželských. Neboť víme, že symbolika výstupu a stupňů se vyskytuje dosti často v psychoanalytické literatuře, což vysvětluje, že máme co do činění s archaickým chováním lidské psychiky, a nikoli s „historickým“ stvořením, s inovací podnícenou nějakým historickým momentem (ve starém Egyptě nebo ve védské Indii atd.). Uvedu alespoň jediný příklad spontánního znovuoživení těchto prvotních symbolů ¹⁷.

Julien Green ve svém *Deníku* ze 4. dubna 1933 poznamenává: „Ve všech mých knihách se pojem strachu či jakéhokoli jiného silnějšího pocitu zdá být nevysvětlitelným způsobem spojen se schody. Všiml jsem si toho včera, když jsem procházel přehled všech románů, které jsem napsal... (Následuje výčet.) Ptám se, jak jsem tento efekt mohl tak často opakovat, aniž jsem si to uvědomil. Když jsem byl dítě, zdálo se mi, že mě pronásledují na schodech. Moje

¹⁶ Viz *Traité d'Histoire des Religions*, s. 96 a násl. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 420 a násl.

¹⁷ Viz naši studii *Durohâna and the „waking dream“* (Art and Thought, A volume in honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy, London, 1947, s. 209 a násl.).

OBRAZY A SYMBOLY

matka měla ve svém dětství stejné obavy; možná mi z nich něco zůstalo...”

Nyní víme, proč byl u francouzského spisovatele pojem strachu spojen s obrazem schodů a proč se všechny dramatické události, které popisuje ve svém díle - láska, smrt, zločin - odehrávaly na schodech. Výstup neboli nanebevzetí symbolizuje *cestu k absolutní realitě*, a ve světském vědomí přiblížení se k této realitě vyvolává nejednoznačný pocit strachu a radosti, přitažlivosti a zavrhování atd. V symbolice schodů jsou zahrnuty ideje posvěcení, smrti, lásky a vysvobození. Každý z těchto způsobů bytí vlastně představuje zrušení světského postavení člověka, tedy průlom ontologické úrovně: prostřednictvím lásky, smrti, svatosti, metafyzické znalosti přechází člověk, jak říká *Brhadáranjakópanišad*, z „neskutečna k realitě“.

Ale nesmíme zapomínat, že schody představují všechny tyto věci, protože se jakoby zvedají ve „středu“, jelikož umožňují komunikaci mezi různými úrovněmi bytí, a konečně protože existuje jen jediný konkrétní vzorec mytického žebříku, liány nebo pavouci niti, kosmického stromu či kosmického sloupu, které spojují všechny tři kosmické zóny.

BUDOVÁNÍ „STŘEDU“

Viděli jsme, že ve „středu světa“ se nenacházely jen chrámy, ale že za „střed“ bylo rovněž považováno jakékoli posvátné místo, jakékoli místo, které představovalo prolínání posvátna do světského prostoru. Tyto posvátné prostory však mohly být i vybudovány. Ale jejich stavba byla svým způsobem kosmogonií, stvořením světa; není v tom nic nepřirozeného, neboť, jak jsme již viděli, svět byl stvořen z embrya, ze „středu“. Takže například stavba védského oltáře ohně reprodukovala stvoření světa a samotný oltář byl mikrokosmos, *imago mundi*. Voda, v níž se rozdělává hlína, je - jak nám říká

Šatapathabráhmana (I, 9, 2, 29; VI, 5,1 a násl. atd.) - první vodou; hlína, která tvoří základ oltáře, je země; boční stěny představují atmosféru atd. (Snad bychom měli dodat, že tato stavba rovněž implikuje stavbu kosmického času, ale nemůžeme zde tento problém rozebírat; srov. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 122 a násl.)

Není tedy třeba zdůrazňovat, že dějiny náboženství znají velký počet rituálních staveb „středu“. Všimněme si jen jedné věci, která je v našich očích významná: tak jako starobylá posvátná místa, chrámy nebo oltáře ztrácejí svou náboženskou účinnost, objevujeme a aplikujeme jiné vzorce, geomantické, architektonické či ikonografické, které v důsledku (a často dosti udivujícím způsobem) představují stejnou symboliku „středu“. Uveďme si jediný příklad: konstrukce a funkce *mandaly*¹⁸. Tento termín znamená „kruh“; tibetské překlady z ní dělají jednou „střed“, hned zase „to, co obklopuje“. *Mandala* vlastně představuje celou sérii kruhů, soustředných či nesoustředných, vepsaných do čtverce; v tomto diagramu, zakresleném na zemi pomocí barevných nití nebo prášku z obarvené rýže, zaujímají svá místa nejrozličnější božstva z tantrického panteonu. *Mandala* tak představuje jednak *imago mundi* a zároveň i symbolický panteon. Zasvěcení spočívá pro neofyta mezi jiným v tom, že pronikne do různých zón a dosáhne různých úrovní *mandaly*. Na tento penetrační rituál může být pohlíženo jako na období dobře známého rituálu obcházení chrámu (*pradakšiná*) nebo postupného stoupání z terasy na terasu, až do „ryzích území“ nejvyšší úrovně chrámu. Na druhou stranu může být neofytův vstup do *mandaly* srovnán s iniciací prostřednictvím průniku do labyrintu; některé *mandaly* mají ostatně charakter čistého labyrintu. Funkce *mandaly*

¹⁸ Viz naši knihu *Techniques du Yoga* (Gallimard, 1948), s. 185 a násl.; Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del mandala* (Róma, 1949); o symbolismu *mandaly*, viz C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich, 1944), s. 139 a násl.; *id.*, *Gestaltungen des Unbewussten* (Zürich, 1950), s. 187 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

může být pokládána přinejmenším za dvojí, stejně jako funkce labyrintu. Na jedné straně se vstup do *mandaly* nakreslené na zemi rovná iniciačnímu rituálu; na druhé straně *mandala* „chrání“ neofyta před jakoukoli škodlivou silou zvenčí a pomáhá mu soustředit se, najít svůj vlastní „střed“.

Avšak *mandalou* je - při pohledu z výše nebo promítnutý do roviny - jakýkoli indický chrám. Jakýkoli indický chrám je, stejně jako *mandala*, současně mikrokosmem i panteonem. Proč tedy potom konstruovat novou *mandalu*? K čemu je potřeba nový „střed světa“? Prostě proto, že některým přívržencům, kteří cítí potřebu autentičtější a hlubší náboženské zkušenosti, se tradiční rituál jeví zkamenělý: stavba oltáře ohně nebo výstup na terasy chrámu jim už neumožňoval nalézt svůj „střed“. Na rozdíl od starověkého člověka nebo člověka védského pocíťoval tan-trický člověk potřebu *osobní zkušenosti*, aby ve svém vědomí znovu oživil některé prvotní symboly. Ostatně právě proto některé tantrické školy odmítly externí *mandalu* a uchýlily se k *mandalám* interiorizovaným. Ty mohou být dvojího druhu: 1. čistě mentální konstrukce, která hraje „podpůrnou“ roli při meditaci, nebo 2. identifikace *mandaly* ve vlastním těle. V prvním případě jogín mentálně proniká do nitra *mandaly*, čímž usku-tečňuje akt soustředění a současně „obranu“ proti rozptýlení a pokušení. *Mandala* „soustřeďuje“: chrání před rozptylováním a roztržitostí. Identifikace *mandaly* ve vlastním těle prozrazuje touhu ztotožnit svou mystickou psychologii s mikrokosmem. Podrobnější výklad průniku, prováděného pomocí jogínských technik, do nitra toho, co bychom mohli nazvat „mystickým tělem“, by nás odvedlo příliš daleko. Zde nám stačí konstatovat, že postupné probouzení *čaker*, oněch „kol“ (kruhů), které jsou považovány za průsečíky kosmického života a života mentálního, tedy že toto oživování *čaker* je srovnatelné s iniciační penetrací do nitra *mandaly*. Probuzení *Kundalini* se rovná prolomení ontologické úrovně; tedy plnému a vědomému uvědomění si symboliky „středu“.

Jak jsme si právě ukázali, *mandala* může být současně či postupně oporou konkrétního rituálu či duchovního soustředění, nebo i mystickou fyziologickou technikou. Tato víceúčelovost, tato schopnost projevovat se v mnoha - byť srovnatelných - rovinách je obecnou charakteristikou symboliky středu. Lze to snadno pochopit, vždyť každá lidská bytost tíhne, byť nevědomě, ke Středu i ke svému vlastnímu středu, který jí přináší integrální realitu, „sakrálnost“. Tato v člověku hluboce zakořeněná touha ocitnout se v samotném srdci skutečnosti, ve středu světa, tam, kde se odehrává spojení s nebem, vysvětluje neumírněné využívání „středů světa“. Výše jsme naznačili, že lidské obydlí je přizpůsobeno vesmíru, že ohniště nebo otvor uzpůsobený k odvodu kouře je ztotožněn se středem světa. Stejně tak se všechny domy - a také všechny chrámy, paláce, obce - rozkládají v jednom a tomtéž společném bodě, ve středu vesmíru.

Ale není v tom jistý rozpor? Celý soubor mýtů, symbolů a rituálů se shoduje na tom, že zdůrazňuje *obtíž, která nastává při průniku do středu*; a na druhé straně v protikladu k tomu celá řada mýtů a rituálů ustanovuje, že *tento střed je dostupný*. Například pout' na svatá místa je obtížná, ale poutí je i jakákoli návštěva kostela. Kosmický strom je na jedné straně nepřístupný, ale na druhé straně se může vyskytovat v kterékoli jurtě. Průběh cesty, která vede ke „středu“, je poset překážkami, a přesto se každá obec, každý chrám, každý příbytek *nachází* ve středu vesmíru. Utrpení a „zkoušky“, kterými prošel Odysseus, jsou vybájené, a přesto jakýkoli *návrat ke krbu* „je stejně cenný“ jako Odysseův návrat do Ithaky.

To vše jakoby ukazovalo, že člověk *může žít pouze v posvátném prostoru*, ve Středu. Pozorujeme, že jedna skupina tradic prokazuje touhu člověka ocitnout se *bez námahy* ve „středu světa“, zatímco jiná skupina lpí na *obtížnosti*, a tím i na *zásluze*, která umožní do středu proniknout. Není naším zájmem, abychom zde sestavili historii každé z těchto tradic. Fakt, že první z nich - tradice, která umožňuje konstrukci „středu“ přímo v domě člověka, tedy tradice „snadnosti“ -

OBRAZY A SYMBOLY

se vyskytuje téměř všude, nás vede k tomu, abychom ji považovali za nejprůzračnější. Zdůrazňuje jistý lidský stav, který bychom mohli nazvat *steskem po ráji*. Tím rozumíme touhu *ocitnout se kdykoli a bez námahy* ve středu světa, v srdci reality a ve zkratce překonat přírodní způsob postavení člověka a dosáhnout postavení božského, jak by řekl křesťan: stavu před pádem ¹⁹.

Nechceme tento výklad ukončit bez připomenutí jednoho evropského mýtu, který - přestože se symbolů a rituálů středu týká jen částečně - se je snaží integrovat do ještě širší symboliky. Jde o jeden detail z legendy o Parsifalovi a Králi Rybářovi ²⁰. Vzpomeneme si na záhadnou chorobu, která ochromila starého krále, držitele tajemství Grálu. Netrpěl však jen on sám, vše kolem něj upadalo v plen, rozpadalo se - palác, věže, zahrady; zvířata se nerozmnožovala, stromy nenesly ovoce, prameny vysychaly. Krále Rybáře se pokoušeli vyléčit četní lékaři, avšak bez sebemenšího výsledku. Dnem i nocí přijížděli rytíři a všichni se hned ptali na královo zdraví. Jen jediný rytíř - chudý, neznámý, dokonce trochu směšný - si dovolil ignorovat tento ceremoniál i zdvořilosti. Jeho jméno bylo Parsifal. Aniž bral v úvahu dvorský ceremoniál, zamířil přímo ke králi a bez okolků se ho otázel: „Kde je Grál?“ V tom okamžiku se všechno proměnilo: král se zvedá ze svého trpného lože, voda v řekách a studních počíná téct, rostliny ožívají, zámek je zázračně opraven. Těch pár Parsifalových slov stačilo k tomu, aby se

¹⁹ Srov. *Traité d'Histoire des Religions*, s. 326 a násl.; *Le Chamanisme*, s. 417, 428 a násl.

²⁰ *Perceval*, nakl. Hucher, s. 466; Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, 1920), s. 12 a násl. Stejný mytický motiv se vyskytuje v cyklu o siru Gawainovi (Weston, *tamtéž*).

obrodila celá příroda. Ovšem těch několik slov tvořilo ústřední otázku, jediný problém, který mohl zajímat nejen Krále Rybáře, ale úplně celý kosmos: kde se nachází skutečnost par excellence, posvátno, střed života a zdroj nesmrtelnosti? Kde je Svatý grál? Před Parsifalem nikdo nepomyslel na to, aby položil tuto ústřední otázku - a svět vinou této metafyzické a náboženské lhostejnosti, kvůli nedostatku imaginace a chybějící touze po skutečnu upadal do záhuby.

Ten malý detail grandiózního evropského mýtu nám přinejmenším odhaluje neznámou stránku symboliky středu: nejenže existuje jakási důvěrná solidarita mezi univerzálním životem a spásou člověka, ale *stačí nanést problém spásy*, stačí nanést ústřední problém, tedy *ten* problém, a kosmický život se bude neustále obnovovat. Neboť smrt - jak zjevně ukazuje tento mytický fragment - často není ničím jiným než důsledkem naší lhostejnosti k nesmrtelnosti.

DRUHÁ KAPITOLA

INDICKÉ SYMBOLY ČASU A VĚČNOSTI

FUNKCE MÝTŮ

Indické mýty jsou především „mýty“, a až potom „indické“, jsou tedy součástí zvláštní kategorie duchovních výtvorů archaického lidstva; vzhledem k tomu mohou být srovnány s libovolnou jinou skupinou tradičních mýtů. Dříve než si představíme indickou mytologii času, je pro nás důležité krátce si připomenout úzké souvislosti, které existují mezi mýtem jako takovým jakožto původní formou ducha a časem. Neboť kromě specifických funkcí, které plní v archaických společnostech (nemůžeme si však dovolit pozastavovat se u nich), je mýtus důležitý také kvůli odhalením, jež nám přináší a která se týkají struktury času. Neboť dnes se shodneme na tom, že můžeme připustit, že mýtus vypráví o událostech, které se konaly *in principio*, tedy „na počátku“, v prvotním a bezčasém stavu, v okamžiku *posvátného času*. Tento mytický či posvátný čas je kvalitativně odlišný od času světského, od nepřetržitého a nezvratného trvání, v němž je zahrnuta naše každodenní a odsvěcená existence. Když vyprávíme mýty, svým způsobem znovu zpřítomňujeme posvátný čas, v němž byly završeny události, o nichž hovoříme. (Ostatně právě proto se v tradičních společnostech mýty nevyprávějí kdykoli a jakkoli: mohou se přednášet jen v posvátných obdobích, v houštinách a v noci nebo kolem ohně před obřady či po nich atd.) Jedním slovem, mýtus jako by se odehrával -dovolíte-li nám ten termín - v bezčasém čase, v okamžiku, který nemá trvání, tak jak si některá mystická učení a filozofie představují věčnost.

Toto zjištění je významné, neboť z něj vyplývá, že vyprávění mýtů není bez následků pro toho, kdo je vypráví, ani pro ty, kteří je poslouchají. Prostým faktem vyprávění mýtu je zrušení - alespoň symbolicky - světský čas a vypravěč i publikum jsou uvrženi do času posvátného a mytického. Pokoušeli jsme se ukázat jinde¹, že zrušení světského času nápodobou příkladných vzorů a opětovnou aktualizací mytických událostí vytváří jakoby specifickou značku každé tradiční společnosti a že samotná tato značka postačuje k odlišení archaického světa od našich moderních společností. V tradičních společnostech se lidé vědomě a dobrovolně snažili periodicky rušit čas, vymazat minulost a obnovit čas pomocí řady rituálů, které svým způsobem opětovně aktualizovaly kosmogonii. Zdráháme se pouštět se zde do rozvíjení témat, která se vzdalují od předmětu našeho zájmu. Připomeňme alespoň, že mýtus vytrhává člověka z jeho vlastního času, z času individuálního, chronologického, „historického“ - a uvrhuje ho, přinejmenším symbolicky, do Velkého času, do paradoxního okamžiku, který nemůže být změřen, protože není tvořen trváním. Což nám znovu připomíná, že mýtus implikuje zlom času a okolního světa; realizuje průchod k Velkému času, k Posvátnému času.

Už jen tím, že člověk naslouchá mýtu, zapomíná na své světské postavení, na svou „historickou situaci“, jak jsme si dnes zvykli říkat. Není naprosto nezbytné být součástí historické civilizace, abychom mohli o někom říci, že se nachází v „historické situaci“. I Australan, který se živí hmyzem a kořínky, se nachází v „historické situaci“, tedy v přesně vymezeném postavení, vyjádřeném nějakou ideologií a podporovaném nějakým typem společenské a ekonomické organizace; v tomto případě Australanova existence představuje

¹ Viz *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétition* (Paris, Gallimard, 1949), s. 83 a násl. a na různých místech.

OBRAZY A SYMBOLY

velmi pravděpodobně variantu historického postavení paleolitického člověka. Výraz „historická situace“ totiž nemusí nutně implikovat „historii“ v nejširším smyslu slova: implikuje pouze lidské postavení jako takové, tedy postavení řízené nějakým systémem chování. Vždyť když Australan stejně jako jedinec náležící k mnohem rozvinutější civilizaci, například Číňan nebo Ind nebo rolník z nějaké evropské země, naslouchají mýtu, svým způsobem zapomínají na svůj zvláštní stav a jsou uvrženi do jiného světa, do jiného univerza, které již není Jejich malým, ubohým, každodenním univerzem.

Připomeňme, že pro každého tohoto jedince, pro Australana i Číňana, Inda i evropského venkovana, jsou mýty *pravdivé*, neboť jsou *posvátné*, neboť hovoří o posvátných bytostech a událostech. Z toho plyne, že když vyprávíme mýty nebo jim nasloucháme, navazujeme znovu kontakt s posvátnem a s realitou, a tím překonáváme světské podmínky, „historickou situaci“. Jinak řečeno překonáváme časovou podmínku a tupou samolibost, která je každé lidské bytosti souzena už jen proto, že každá lidská bytost je „nevědomá“, tedy že se sama ztotožňuje se svým vlastním zvláštním stavem (a ztotožňuje s ním i skutečnost).

Vždyť nevědomost je v první řadě falešným ztotožněním skutečnosti s tím, co každý z nás *zdánlivě je* nebo co *zdánlivě vlastní*. Politik věří, že jedinou a pravdivou realitou je politická moc, milionář je přesvědčen, že jediné skutečné je bohatství, vzdělanec si totéž myslí o svém bádání, svých knihách, svých laboratořích a tak dále. Stejná tendence se projevuje rovněž u méně civilizovaných bytostí, u „primitivů“ a „divochů“, s tím rozdílem, že u nich jsou mýty stále živé, a tím pádem jim brání identifikovat se zcela a neustále s nerealitou. Periodické recitování mýtů boří zdi vybudované z iluzí profánní existence. Mýtus znovu a znovu aktualizuje velký čas, a tím promítá posluchače do nadlidské a nadhistorické roviny, která kromě jiného umožňuje tomuto publiku

přiblížit se k realitě, jíž je nemožné dosáhnout v rovině profánní lidské existence.

INDICKÉ MÝTY O ČASE

Některé indické mýty obzvláště šťastným způsobem ilustrují onu hlavní funkci - „bořit“ individuální a historický čas a aktualizovat Velký mytický čas. Ukažme to na slavném příkladu z *Brahmavai-vartapurány*, který zesnulý Heinrich Zimmer uvedl a okomentoval ve své knize *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*². Tento text má zásluhu na tom, že současně zavedl velký čas jako nástroj poznání, a tudíž i uvolnění z Májiných pout.

Po vítězství nad drakem Vrtrou se Indra rozhodne, že znovu vybuduje a zvelebí sídlo bohů. Višvakarmanovi, božskému řemeslníkovi, se po letech práce podaří vystavět nádherný palác. Ale Indra se nezdá být spokojen: chce stavbu ještě zvětšit, udělat ji ještě majestátnější, aby jí ve světě nebylo rovno. Višvakarman je tímto úsilím vyčerpan a stěžuje si Brahmovi, Bohu stvořiteli. Ten mu přislíbí pomoc a přimluví se u Višnu, Nejvyšší bytosti, jehož je i Brahma jen pouhým nástrojem. Višnu se ujme toho, že Indru vrátí do reality. Jednoho dne Indra přijme ve svém paláci návštěvu, otrhaného chlapce. To sám Višnu vzal na sebe toto vzezření, aby pokořil Krále bohů. Aniž mu v nejmenším odhalil svou totožnost, nazývá ho „svým dítětem“ a začíná mu vyprávět o nespočetných Indrech, kteří až dosud zabydleli nespočetná univerza. „Život a kralování jednoho z Indrů,“ říká mu, „trvalo 71 eonů (cyklus *mahájuga*, který čítá 12 000 božských let, tedy 4 320 000 roků); jeden Brahmův den a jedna Brahmova noc se rovnají 28 existencím Indry. Ale Brahmova

² Viz Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (edited by Joseph Campbell, New York, 1946, The Bollingen Series, VI), s. 3 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

existence, měřená stejnými Brahmovými dny a nocemi, trvá jen 108 let. Následuje jeden Brahma za druhým; jeden uléhá, druhý vstává. Nelze je spočítat. Počet těchto Brahmů je nekonečný - o Indrech ani nemluvě...!

Avšak kdo odhadne počet univerz, když každé má svého Brahma a svého Indru? Za tou nejvzdálenější vizí, za veškerým představitelným prostorem se univerza nekonečně rodí i zanikají. Tato univerza plují jako lehké koráby nad čistými a bezednými vodami, které tvoří Višnuovo tělo. Z každého póru tohoto těla na okamžik vzejde univerzum a vybuchne. Budete tak domýšlivý, že byste je počítal? Myslíte si, že můžete vypočíst bohy ze všech těchto univerz - univerz současných i univerz minulých...?“

Během této chlapcovy promluvy se ve velkém palácovém sále objevil zástup mravenců. Mravenčí masa, seřazená do průvodu o šířce dvou metrů, pochodovala po podlaze. Chlapec si jich všimne, zastaví se, pak se ho zmocní údiv a náhle se dá do smíchu. „Proč se směješ?“ ptá se Indra. „Viděl jsem, ó Indro, mravence, jak defilují v dlouhém průvodu. Každý byl kdysi Indrou. Každý, stejně jako vy, se kdysi dostal až na pozici Krále bohů. Ale nyní, po mnoha převtěleních, se každý z nich stal mravencem. Tato armáda mravenců je armádou bývalých Indrů...“

Po tomto odhalení pochopil Indra marnost své pýchy a svých ambicí. Přivolal úžasného stavitele Višvakarmana, královsky se mu odměnil a navždy se vzdal zvětšení božského paláce.

Účel tohoto mýtu je průhledný. Závratná evokace nesčetných univerz, která se vynořují z Višnuova těla a zase v něm mizí, sama o sobě stačí k Indrovi probuzení: tedy k tomu, aby ho přinutila překročit omezený a přísně podmíněný horizont „postavení“ Krále bohů. Lákalo by nás dokonce dodat - jeho „historické situace“, neboť Indra se v určitém historickém okamžiku, v jisté etapě grandiózního kosmického dramatu, stává Velkým válečným vůdcem. Indra

naslouchá ze samotných Višnuových úst *skutečné historii* - skutečné historii o stvoření a zničení světů, vedle níž se jeho vlastní historie, jeho nesčetná hrdinská dobrodružství vrcholící vítězstvím nad Vrtrou, zdají být v podstatě „falešnými historkami“, tedy událostmi bez transcendentního významu. *Skutečná historie* mu odhaluje Velký čas, mytický čas, který je skutečným zdrojem veškerého bytí a veškerých kosmických událostí. Právě tím, že může překročit svůj historicky podmíněný „stav“ a podaří se mu roztrhnout iluzorní závoj vytvořený profánním časem, tedy jeho vlastní „historii“, je Indra vyléčen ze své pýchy a své nevědomosti; v křesťanském vyjadřování je „spasen“. A tato vykupitelská funkce mýtu je platná nejen pro Indru, ale i pro každou lidskou bytost, která naslouchá jeho dobrodružství. Transcendovat profánní čas, znovu nalézt mytický Velký čas, se rovná odhalení nejzazší reality. Reality přísně metafyzické, k níž se nelze přiblížit jinak než prostřednictvím mýtů a symbolů.

Tento mýtus má pokračování, k němuž se dostaneme. V tuto chvíli jen upřesněme, že pojetí cyklického a nekonečného času, které tak uchvacujícím způsobem představuje Višnu, je panindickou koncepcí kosmických cyklů. Víru v periodické tvoření a zánik univerza nalezneme už v *Atharvavédu* (X, 8, 39-40). Náleží ostatně k *Weltanschauung* všech archaických společností.

UČENÍ „JUG“

Indie zatím vypracovala učení o kosmických cyklech, když rozšířila do ještě strašlivějších rozměrů počet periodických stvoření a zániků univerz. Měrnou jednotkou nejmenšího cyklu je *juga*, „věk“. *Juze* předchází a také po ní následuje „úsvit“ a „soumrak“, které spojují „věky“ mezi sebou. Kompletní cyklus neboli *mahájuga* se skládá ze čtyř „věků“ nestejného trvání, kdy nejdelší se objevuje na počátku cyklu a nejkratší v jeho závěru. Názvy těchto *jug* jsou

OBRAZY A SYMBOLY

převzaty z označení „vrhů“ při hře v kostky. *Krtajuga* (od slovesa *kr*, „udělat, završit“) znamená „dovršený věk“, neboli při hře v kostky vítězný hod, ten, který vychází z kostky se čtyřmi body. V indické tradici totiž číslo čtyři symbolizuje totalitu, úplnost a dokonalost. *Krtajuga* je dokonalý věk; proto je také nazýván *satjajuga*, tedy „skutečný věk“, ten pravý, autentický, dokonalý. Z každého pohledu je to zlatý věk, požehnaná doba, kdy vládla spravedlnost, štěstí, hojnost. Během *krtajugy*, morálního řádu univerza, je *dharma* respektována ve své integritě. A co víc, je respektována spontánně, bez nátlaku, všemi bytostmi, neboť během *krtajugy* se *dharma* svým způsobem ztotožňuje s lidskou existencí. Dokonalý člověk z *krtajugy* ztělesňuje kosmickou normu a následkem toho mravní zákon. Jeho existence je příkladná, archetypální. V jiných, neindických, tradicích se tento zlatý věk rovná době prvotního ráje.

Následující věk, *trétajuga*, „triáda“, označovaná podle kostky s třemi body, již označuje regresi. Lidé už následují jen tři čtvrtiny *dharmy*. Výsadou lidí jsou nyní práce, utrpení a smrt.

Úkol již není spontánní, ale musí se mu učit. Způsoby vlastní všem čtyřem kastám se začínají měnit k horšímu. S *dváparajugou* („věkem“ charakterizovaným dvojkou) na zemi přežívá jen polovina *dharmy*. Nectnosti a neštěstí se navyšují, lidský život upadá i co do délky. V *kalijuze*, „zlém věku“, zbývá už jen čtvrtina *dharmy*. Termín *kali* znamená kostku označenou jediným bodem, v důsledku tedy ztracený hod (ostatně personifikovaný jedním zlým duchem); *kali* znamená také „hádku, rozepří“ a v obecném smyslu i tu nejhorší ze skupiny bytostí nebo objektů. Člověk a společnost dosahují v *kalijuze* nejzazšího bodu své dezintegrace.

Podle *Višņupurány* (IV, 24) se syndrom *kalijugy* přisuzuje tomu, že během této epochy se vlastnictví stává zdrojem ctností, vášeň a smilstvo jedinými pouty mezi manželi, faleš a lži jedinou podmínkou úspěchu v životě, sexualita jediným prostředkem rozkoše a povrchní,

toliko obřadnické, náboženství je směřováno se spiritualitou. Samozřejmě už několik tisíciletí žijeme v *kalijuze*.

Číslice 4, 3, 2 a 1 označují současně ubývajícím trvání každé *jugy* a postupné zmenšování *dharmy*, která v ní přechází, již ostatně odpovídá i zkracování délky lidského života, doprovázené, jak jsme si ukázali, prudkým uvolněním mravů a neustálým úpadkem inteligence. Některé indické školy, jako Pañčaratra, ostatně spojují teorii cyklů s učením o „sklonku poznání“ (*džňána bramša*).

Můžeme spočítat nejrůznější formy trvání vztažené ke každé z těchto čtyř *jug*: vše záleží na hodnotě, kterou přikládáme rokům, tedy jestli máme co do činění s lidskými roky nebo s roky „božskými“, z nichž každý čítá 360 let. Uvedme alespoň několik příkladů. Podle některých pramenů (*Manu*, I, 69 a násl.; *Mahábhárata*, III, 12.826) trvá *krtajuga* 4 000 let, k tomu 400 let „úsvitu“ a stejně tolik „soutmaku“; následují *trétajuga* s 3 000 lety, *dvápara* s 2 000 lety a *kalijuga* s 1 000 lety (počítatelně plus odpovídající „úsvity“ a „soutmaky“). Kompletní cyklus, *mahájuga*, má tudíž 12 000 let. Přechod z jedné *jugy* do druhé probíhá během „soutmaku“, který označuje *decrecendo* i uvnitř každé *jugy*, a každý z nich končí úsekem temnoty. Jak se blížíme ke konci cyklu, tedy ke čtvrté a poslední *juge*, „temnoty“ se zhušťují. Poslední *juga*, ta, v níž se nyní nacházíme, je považována za „věk temnot“ *par excellence*, neboť pomocí slovní hříčky jsme ji provázali s bohyní Kálí, tedy s „tou temnou“. Kálí je jedním z četných jmen Velké bohyně, Šakti, manželky boha Šivy. Jméno Velké bohyně se rychle přiblížilo sanskrtskému termínu *kála*, „čas“: Kálí by byla nejen „Tou temnou“, ale rovněž personifikací času³. Ať už je tato etymologie jakákoli, sblížení mezi *kála*, „čas“, bohyní Kálí a *kalijugou* je potvrzeno v rovině struktury: čas je „temný“, protože je iracionální, tvrdý,

³ Srov. J. Przyluski, From the Great Goddess to Kâla (*Indian Historical Quarterly*, 1938, s. 267 a násl.).

OBRAZY A SYMBOLY

nelítostný, a Kálí, jako všechny ostatní Velké bohyně, je paní času, osudů, které utváří a završuje.

Kompletní cyklus, *mahájuga*, končí jakýmsi „rozpuštěním“, *pralajou*, které se na konci tisícího cyklu odehrává radikálnějším způsobem (*mahápralaja*, „velké rozpuštění“). Pozdější úvaha rozšířila a donekonečna reprodukovala prvotní rytmus „stvoření - zničení - stvoření“ tím, že promítla měrnou jednotku, *jugu*, do stále rozlehlejších cyklů. Těch 12 000 let *mahájogy* je považováno za „božské roky“, přičemž každý z nich trvá 360 let, což dává celkem 4 320 000 let na jediný kosmický cyklus. Tisíc podobných *mahájug* tvoří *kalpu* („formu“); 14 *kalp* dělá *manvantáru*. (Je tak nazývána, protože se má za to, že každá *manvantára* je řízena Manuem, mytickým Bohem-předchůdcem.) *Kalpa* se rovná jednomu dni Brahmova života; další *kalpa* jedné noci. Sto těchto Brahmových „let“, tedy 311 000 miliard lidských let, tvoří život boha. Ale ani tato úctyhodná doba Brahmova života nedokáže vyčerpat čas, protože bohové nejsou věční a kosmická stvoření a zániky se opakují *ad infinitum*.

Z této záplavy čísel je vhodné zapamatovat si cyklický charakter kosmického času. Vlastně jsme svědky nekonečného opakování téhož jevu (stvoření - zničení - nové stvoření) tušeného v každé *juze* („úsvit“ a „soulmrak“), ale zcela realizované až v *mahájuze*. Brahmův život tak obsahuje 2 560 000 těchto *mahájug*, každá z nich opakuje tytéž etapy (*krta*, *tretá*, *dvápara*, *kalí*) a končí *pralajou*, *ragnarökem* („definitivním“ zničením ve smyslu totálního rozpuštění Kosmického vejce, které se koná na konci každé *kalpy* při *mahápralaje*. Doplňme, že *mahápralaja* v sobě zahrnuje regresi veškerých „forem“ a veškerých způsobů existence v původní nerozlišené *prákrti*. V mytické rovině nepřetrvává nic mimo Prvotní oceán, na jehož hladině spí Velký bůh, Višnu).

Kromě metafyzického znehodnocení *lidského života jakožto historie?*⁴ - který už jen vzhledem k prostému faktu svého trvání vyvolává *erozi všech forem*, když vyčerpává jejich ontologickou substanci - a navíc k mýtu o *dokonalosti začátků*, což je univerzální tradice, kterou zde rovněž nalézáme (mýtus o ráji, který je postupně ztrácen jen proto, že se *realizuje*, že *nabývá formu* a že *trvá*), to, co v těchto orgiích číslic zasluhuje upoutat naši pozornost, je *věčné opakování* základního rytmu kosmu, tedy jeho periodické ničení a opětovné stvoření. Z tohoto cyklu bez počátku a konce, který je kosmickým projevem *májá*, se může člověk vymanit jen nějakým aktem duchovní svobody (neboť všechna indická soteriologická řešení se redukuji na předchozí kosmickou iluzi a duchovní svobodu).

Dvě velké heterodoxie, buddhismus a džinismus, akceptují ve svých hrubých obrysech stejnou panindickou doktrínu cyklického času a srovnávají ho s kolem o dvanácti paprscích (tento obraz je užíván již ve védských textech; srov. *Atharvavéd*, X, 8,4, *Rgvéd*, I, 164, 115 atd.). Buddhismus přejímá za měrnou jednotku kosmických cyklů *kalpu* (v páli *kappa*), rozdělenou na variabilní počet toho, co texty nazývají „nepočitatelné“ (*asamkhjéja*; v páli *asankhéjja*). Zdroje v páli hovoří většinou o čtyřech *asankhéjjách* a o sto tisících *kappách* (srov. například *Džálaka*, I, s. 2). V mahájánické literatuře se počet „nepočitatelného“ různí mezi 3, 7 a 33, a je vztažen k Bódhisattvově kariéře v různých kosmech. Postupný úpadek člověka je zaznamenán v buddhistické tradici prostřednictvím neustálého zkracování doby lidského života. Tak podle *Díghanikáje*, II, 2 až 7, v epoše prvního Buddhy, Vipassiho, který se objevil před 91 *kappami*, trval lidský život 80 000 let; v epoše druhého Buddhy,

⁴ O tomto všem viz *Le Mythe de l'Éternel Retour*, s. 170 a násl. a na různých místech.

OBRAZY A SYMBOLY

Sikhiho (před 31 *kappami*) 70 000 let a tak dále. Sedmý Buddha, Gautama, se objevil, když lidský život nepřesahuje 100 let, tedy je zredukován ke své nejzazší hranici. (Stejný motiv nalezneme v íránských apokalypsách.) Přesto pro buddhismus, stejně jako pro úplně celé indické myšlení, je čas neomezený; a Bóddhisattva se bude převtělovat, aby oznámil dobrou zprávu o spáse všem bytostem, *in aeternum*. Jediná možnost, jak vystoupit z času, prolomit železné obruče existencí, je zrušení lidského postavení a dosažení nirvány. Ostatně všechno to „nepočitatelné“ a všechny nesčetné eony mají rovněž soteriologickou funkci: prosté pozorování jejich panoramatu člověka zastrašuje a nutí ho „uvědomit si“, že musí miliardkrát znovu začít tutéž pomíjivou existenci a vydržet táž nekonečná utrpení, přičemž výsledkem je posílení vůle uniknout, jinými slovy postrčení ho k tomu, aby definitivně překonal svůj stav „existujícího“.

KOSMICKÝ ČAS A HISTORIE

Zastavme se na okamžik právě v tomto bodě: vize nekonečného času, nekonečící cyklus stvoření a ničení univerz, v poslední instanci mýtus o věčném návratu, oceňovaný jako „nástroj poznání“ a prostředek osvobození. V perspektivě Velkého času je každá existence nejistá, prchavá, iluzorní. Budeme-li na ně nahlížet v rovině hlavních kosmických rytmů, tedy v rovině *mahájagy*, *kalpy* a *manvantdry*, pak se nejen lidská existence a samotná historie (se všemi svými nesčetnými říšemi, dynastiemi, revolucemi a kontrarevolucemi) jeví jako pomíjivá, jaksi nereálná, ale i samotné univerzum je zbaveno reality, neboť, jak jsme viděli, univerza se stále rodí z nepočitatelných pórů Višnuova těla a mizí stejně rychle, jako když na vodní hladině praskne vzduchová bublina. Existence v čase je z ontologického hlediska neexistencí, nerealitou. Právě v tomto duchu musíme rozumět tvrzení indického idealismu a v první řadě védántě, že svět je iluzorní, že v něm chybí realita - nedostává se mu reality, protože jeho doba je omezená, protože v perspektivě

věčného návratu je jakousi „ne-dobou“. Tento stůl je nereálný, ale nikoli proto, že by neexistoval ve vlastním slova smyslu, že by byl jen přeludem našich smyslů; protože on není iluzí a přesně v tomto okamžiku existuje - avšak tento stůl je iluzorní, protože nebude existovat za tisíc nebo sto tisíc let. Historický svět, společnosti a civilizace strastiplně budované úsilím tisíců generací, to vše je iluzorní, protože v rovině kosmických rytmů trvá historický svět v rozměrech okamžiku. Védantin, buddhista, jogín, *sádhu* atd. vyvozují logické závěry z lekce o nekonečném času a věčném návratu, a tím odmítají svět a hledají absolutní realitu; neboť jedině vědomí absolutna jim pomáhá vymanit se z iluze, roztrhnout Májinu roušku

Avšak odmítání světa není jediným důsledkem, který mají Indové právo vyvozovat z objevu nekonečného cyklického času. Jak dnes začínáme lépe chápat, Indie neznala pouze negaci a totální odmítnutí světa. Vycházíme-li stále z dogmatu o základní nerealitě kosmu, vypracovala indická spirituálnost rovněž směr, který nutně nevede k askezi a k opuštění světa. Je to například směr, který hlásá Kršna v *Bhagavadgítě*⁵: *phalatršnavairágja*, tedy „odmítání plodu svých skutků“, zřeknutí se profitu, jež můžeme získat ze svých činů, ale nikoli činu samotného. Je to směr, který osvětluje pokračování mýtu o Višnuovi a Indrovi, jejichž dobrodružství jsme vyprávěli výše.

Indra, zahanbený Višnuovým odhalením, se vlastně vzdává svého poslání boha válečníka a stahuje se do hor, aby se tam oddal té nejkrutější askezi. Jinými slovy se chystá vyvodit z objevu nereálnosti a marnosti světa závěr, který se mu zdá jediný logický. Nachází se ve stejné situaci jako princ Siddhártha ihned poté, co opustil svůj palác a svou nevěstu v Kapilavastě a vydal se na cestu svých strastiplných odumírání. Ale můžeme si klást otázku, zda Král

⁵ Srov. např. *Bhagavadgíta*, IV, 20; viz naši knihu *Techniques du Yoga* (Paris, Gallimard, 1948), s. 141 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

bohů, manžel, měl právo vyvodit podobné závěry z odhalení metafyzického řádu, zda jeho odmítání a jeho askeze neohrožily rovnováhu světa. Vždyť o něco později jeho žena, královna Sačí, v zarmoucení nad tím, že byla opuštěna, prosí o pomoc jejich kněze - rádce, Brhaspatiho. Brhaspati ji bere za ruku, jde k Indrovi a dlouze k němu promlouvá nejen o ctnostech života v rozjímání, ale také o významu aktivního života, života, který dochází své plnosti zde, v tomto světě. Indra tímto způsobem přichází k druhému zjevení: chápe, že každý musí sledovat svůj vlastní směr a uskutečňovat své poslání, tedy splnit do konce svůj úkol. Ale protože jeho posláním a úkolem bylo zůstat stále Indrou, vrací se ke své identitě a pokračuje ve svých hrdinských dobrodružstvích, bez pýchy a ješitnosti, neboť pochopil marnost všech „postavení“, byť by šlo o Krále bohů...

Toto pokračování mýtu znovu nastoluje rovnováhu: není vždy důležité odmítat své historické postavení a marně se snažit sloučit s univerzální bytostí, nýbrž stále v duchu uchovávat perspektivy velkého času a přitom pokračovat v plnění svého úkolu v historickém čase. Přesně to je lekce, kterou dal v *Bhagavadgítě* Kršna Ardžunovi. V Indii, stejně jako skoro v celém archaickém světě, umožňuje tento průchod k velkému času, dosažený periodickým vyprávěním mýtů, neurčité prodloužení jistého *řádu*, současně metafyzického, etického i sociálního, řádu, který v žádném případě nevede ke zbožnění historie, neboť perspektiva mytického času činí jakýkoli zlomek historického času iluzorním.

Jak jsme právě viděli, mýtus o cyklickém a nekonečném čase roztrhal iluze spředené nevýznamnými rytmy času, neboli časem historickým, a ukazuje nám jednak vratkost, a tedy i ontologickou nereálnost univerza a cestu našeho vysvobození. Vlastně se můžeme vysvobodit z Májíných pout buď cestou rozjímání, tím, že odmítneme svět a budeme praktikovat askezi a související mystické techniky - anebo aktivní cestou, tím, že zůstaneme dále na světě, ale nebudeme se již těšit z „plodů svých činů“ (*phalatršnavairágjá*). V

jednom i druhém případě je důležité nevěřit *výhradně* v realitu forem, které se rodí a rozvíjejí v čase - nikdy se nesmí ztrácet ze zřetele, že podobné formy jsou „pravdivé“ jen v jejich vlastní rovině odkazů, ale že z ontologického hlediska jsou zbaveny podstaty. Jak už jsme řekli výše, Čas se může stát nástrojem vědomí v tom smyslu, že nám stačí promítnout nějakou věc či bytost do roviny kosmického času, abychom si okamžitě uvědomili jeho nereálnost. Gnozeologická a soteriologická funkce takové změny perspektivy, kterou získáme otevřeností k hlavním rytům času, je obdivuhodně dobře osvětlena některými mýty s rysy Višnuovy Máji.

Zde je jeden z těchto mýtů v moderní a populární variantě, jak jej vypráví Šrí Rámakřišna⁶. Jeden slavný asketa jménem Nárada získal svou nevyčíslitelnou askézí Višnuovu přízeň. Bůh se mu zjevil a slíbil, že mu splní jakékoli přání. „Ukaž mi magickou moc své *májá*,“ požádal ho Nárada. Višnu souhlasí a vyzve ho, aby ho následoval. Za nějaký čas se ocitají na pusté cestě zalité sluncem, a protože mají žízeň, Višnu ho poprosí, aby zašel ještě o několik set metrů dál, kde vidí malou vesnici, a přinesl mu vody. Nárada spěchá a klepe na dveře prvního domu, na který narazí. Otevírá mu velmi krásná dívka. Asketa na ni dlouze hledí a zapomíná, proč přišel. Vchází do domu a rodiče dívky ho vítají s úctou, jaká náleží svatému. Čas ubíhá. Nárada se nakonec s dívkou ožení a pozná radosti manželství i drsný venkovský život. Uplyne dvanáct let. Nárada má nyní tři děti a po smrti svého tchána se stává majitelem hospodářství. Ale v průběhu dvanáctého roku je oblast zaplavena přívalovými dešti. A jedné noci se utopí stáda a dům se zhroutí. Nárada jednou rukou uchopí ženu, na druhé nese své dvě děti, třetí

⁶ *The Sayings of Sri Ramakrishna* (vyd. Madras, 1938), Book IV, chapter 22. Viz další verzi tohoto mýtu podle *Matsjapurány*, převyprávěnou H. Zimmerem, *Myths and Symbols*, s. 27 a násl.

dítě má na ramenou a těžce se prodírá přes vody. Ale náklad je příliš těžký. Uklouzne a maličké dítě spadne do vody. Nárada pouští zbylé dvě děti a pokouší se ho najít, ale je už příliš pozdě: proud ho odnesl do dále. Zatímco hledal děťátko, vody pohltily zbylé dvě děti a za chvíli i jeho ženu. Nárada sám upadne a v bezvědomí je proudem nesen jako kus dřeva. Když se probudí, vyvržen na kámen, vzpomene si na své neštěstí a začne vzlykat. Ale náhle slyší povědomý hlas: „Mé dítě! Kde je ta voda, kterou mi měl přinést? Čekám na tě už aspoň půl hodiny!“ Nárada otočí hlavu a dívá se. Místo proudu, který vše zničil, vidí pusté pole, zářící ve slunci. „Teď už rozumíš tajemství mé *májá*?“ zeptá se ho bůh.

Nárada zjevně nemůže tvrdit, že všemu porozuměl, ale dozvěděl se zásadní věc: nyní ví, že Višnuova kosmická Májá se projevuje prostřednictvím času.

„TEROR ČASU“

Mýtus o cyklickém čase, tedy o kosmických cyklech, které se donekonečna opakují, není jen inovací indického uvažování. Jak jsme ukázali jinde⁷, tradiční společnosti - jejichž představy času jsou tak těžko uchopitelné právě proto, že jsou vyjádřeny symboly a rituály, jejichž hluboký smysl pro nás občas zůstane nedosažitelný - tedy tradiční společnosti si představují časovou existenci člověka nejen jako opakování jistých archetypů a příkladných gest *ad infinitum*, ale také jako *věčný nový začátek*. Symbolicky a rituálně je vlastně svět periodicky znovu tvořen. Nejméně jednou za rok opakujeme kosmogonii - a kosmogonický mýtus slouží rovněž jako vzor pro velké množství aktivit, například pro svatbu či uzdravení.

⁷ *Le Mythe de l'Éternel Retour*, na různých místech

Jaký je smysl všech těch mýtů a všech těch obřadů? To, že se svět rodí, rozpadá, zaniká a znovu rodí ve velmi překotném rytmu. Chaos a kosmogonický akt, který ukončuje chaos novým stvořením, jsou periodicky reaktualizovány. Rok - nebo to, co pod tímto termínem chápeme - se rovná stvoření, trvání a zničení světa, kosmu. Je velmi pravděpodobné, že toto pojetí periodického stvoření a zániku světa, i kdyby bylo posíleno periodickým představením smrti a vzkříšení vegetace, přesto není výplodem zemědělských společností. Vyskytuje se v mýtech předzemědělských a velmi pravděpodobně je koncepcí s lunární strukturou. Měsíc vlastně nejcitlivěji měří periodičnost, a právě výrazy vztahující se k Měsíci posloužily jako první prostředky měření času. Lunární rytmy označují vždy „stvoření“ (novoluní) následované růstem (úplněk), úbytkem a „smrtí“ (tři bezměsíčné noci). S velkou pravděpodobností právě obraz tohoto věčného rození a smrti měsíce pomohl krystalizovat tušení prvních lidí o periodičnosti života a smrti a následně dal vzniknout mýtu o periodickém stvoření a zániku světa. Na lunární strukturu a původ ukazují nejstarší mýty o potopě. Po každé potopě stojí mytický předek u zrodu nového lidstva. Avšak častěji se stává, že onen mytický předek na sebe bere podobu lunárního zvířete. (V etnologii tímto názvem označujeme ta zvířata, v jejichž životě je patrné nějaké střídání a v prvé řadě periodická objevování a mizení.)

Pro „primitiva“ je tím pádem čas cyklický, svět je periodicky tvořen a ničen a lunární symbolika „rození - smrti - rození“ se projevuje v mnohých mýtech a rituálech. Právě na základě takového nezapomenutelného dědictví bylo vypracováno panindické učení týkající se světových věků a kosmických cyklů. Je jasné, že archetypální obraz věčného lunárního zrození, smrti a vzkříšení byl v indickém myšlení značně pozměněn. Pokud jde o astronomický aspekt *jagy*, je pravděpodobné, že byl ovlivněn kosmologickým a astronomickým uvažováním Babylóňanů. Ale těmito případnými historickými vlivy Mezopotámie na Indii se zde nebudeme zdržovat. Pro nás je důležité osvětlit následující fakt: totiž že tím, jak stále

OBRAZY A SYMBOLY

odvážněji rostla doba a počet kosmických cyklů, měl Ind na zřeteli soteriologický účel. Byl zděšen nekonečným počtem zrození a znovuzrození univerz, který doprovázel stejně povážlivý počet zrození a znovuzrození lidských, řízených zákony *karmy*, takže byl i svým způsobem *nucen* hledat z toho kosmického kola a nekonečných převtělení nějaké východisko. Mystická učení a techniky, které provázejí osvobození člověka od bolesti a od pekelného cyklu „život - smrt - znovuzrození“, si přisvojují mytické obrazy kosmických cyklů, rozšiřují je a užívají pro své proselytické účely. Věčný návrat se pro Indy postvédské epochy, tedy pro Indy, kteří objevili „utrpení existence“, rovná nekonečnému cyklu převtělování řízeného *karmou*. Tento iluzorní a pomíjivý svět, svět *sansáry*, svět bolesti a nevědomosti, je svět, který se odvíjí ve znamení času. Vysvobození z tohoto světa a dosažení spásy se rovná vysvobození z kosmického času.

INDICKÁ SYMBOLIKA ZRUŠENÍ ČASU

V sanskrtu je termín *kála* užíván jak ve smyslu časových period, nekonečných trvání, tak ve smyslu určitého momentu, stejně jako v indoevropských jazycích (např.: „What *time is now?*“). V nejstarších textech je podtrhován časový charakter všech univerz a veškerých možných existencí: „Čas zasel vše, co bylo a co bude.“ (*Atharvavéd*, XIX, 54, 3). V upanišadách je Bráhman, Univerzální duch, Absolutní bytost pojímán zároveň tak, jako by přesahoval čas, i jako zdroj a základ všeho, co se projevuje v čase: „Pán všeho toho, co bylo a co bude, je zároveň dneškem i zítřkem.“ (*Kenaup*. IV, 13). A Krišna, který se Ardžunovi zjevuje jako kosmický Bůh, prohlašuje: Jsem čas, který pokračuje, a tím ničí svět.“ (*Bhagavadgíta*, XI, 32).

Jak je známo, upanišady rozlišují dva aspekty Bráhmana, Univerzální bytosti: „tělesný a bez těla, smrtelný a nesmrtelný, stálý (*sthita*) a pohyblivý atd.“ (*Brhadáranjakópanišad*, II, 3, 1). Tím jsme

právě řekli, že jak univerzum ve své projevené i neprojevené stránce, tak i duch ve svých modalitách podmíněného a nepodmíněného spočívají v Jediném, v Bráhmanovi, který v sobě kumuluje všechny polaroty a všechny protiklady. Takže když *Maitrjupanišad* (VII, 11, 8) vysvětluje tuto bipolár-nost Univerzální bytosti v rovině času, rozlišuje Bráhmanovy „dvě formy“ (*dvé rupé*), tedy aspekty „dvou přirozeností“ [*dvaitibhdva*] jedné a téže esence [*lad ekam*], jako „čas a bezčasí“ (*kálaš-cákalaš-ca*). Jinými slovy čas, stejně jako věčnost jsou dvěma stránkami stejného principu: v Bráhmanovi se ve shodě setkávají *nunc fluens* a *nunc stans*. *Maitrjupanišad* pokračuje: „Slunci předchází bezčasí (*akála*) a nerozdělené (*akala*); ale se Sluncem začíná čas, který má části (*sakala*) a jeho formou je rok...“

Výraz „Slunci předchází“ může být chápán jak v rovině kosmologické, jako by odkazoval na dobu, která předcházela stvoření - neboť v intervalech mezi *mahájugou* nebo *kalpou*, během velkých kosmických nocí, už doba neexistovala - ale aplikuje se zejména v rovině metafyzické a soteriologické, takže označuje paradoxní situaci toho, kdo dosáhl osvícení, z něhož se stal *džívanmukta*, „zaživa vysvobozený“, a tím dokonce překoná čas v tom smyslu, že už se nepodílí na trvání. *Čhán-dógjópanišad* (III, 11) tvrdí, že pro mudrce, pro osvíceného, zůstává Slunce nehybné. „Ale poté, co se zvedne k zenitu, [Slunce] už nevyjde ani nezapadne. Bude samo stát ve středu (*ékala éva madhjhé sthálá*). Odtud tento verš: „Nikdy tam [tedy v nadsmyslovém *bráhmanově* světě] nezapadlo, nikdy nevyšlo... Nevychází ani nezapadá; jednou provždy (*sakrt*) je na nebi pro toho, která zná *bráhmanovo* učení.“

Samozřejmě se zde jedná o smyslový obraz transcendentna: v zenitu, tedy na vrcholu své nebeské klenby, ve „středu světa“, tam, kde je možné prolomení úrovní a propojení mezi třemi kosmickými zónami, zůstává Slunce (= čas) nehybné pro „toho, který ví“; *nunc fluens* se paradoxně přeměňuje v *nunc stans*. Osvícení, pochopení, realizuje zázrak vystoupení z času. Paradoxní okamžik osvícení je v

OBRAZY A SYMBOLY

textech véd a upanišad přirovnáván k záblesku (*Kenaup.*, IV, 4,4). „Pravda v záblesku“ (*Kausitakjóp.*, IV, 2; víme, že se stejným obrazem, duchovním zábleskem-osvícením se setkáváme v řecké metafyzice a křesťanské mystice).

Zastavme se na okamžik u tohoto mytického obrazu - zenitu, který je současně vrcholkem světa i „středem“ par excellence, nepatrným bodem, jenž prochází kosmickou osou (*axis mundi*). V předchozí kapitole jsme ukázali důležitost této symboliky pro archaické myšlení⁸. „Střed“ představuje ideální bod, tím, že náleží ne k profánnímu, geometrickému prostoru, ale k prostoru posvátnému, v němž se může uskutečnit spojení s nebem nebo peklem; jinými slovy je „střed“ paradoxní místo zlomu úrovní, bod, kde může být transcendován svět. Ale už jen tím, že transcendujeme univerzum, stvořený svět, překonáváme čas, trvání a dobíráme se stáze, věčné bezčasé přítomnosti.

Vzájemnost aktu překonání prostoru a aktu překonání časového toku je velmi dobře ilustrována mýtem, který souvisí s Buddhovým zrozením. *Madždžbima-Nikája* (III, s. 123) vypráví, že „hned jak se narodil, položil Bóddhisattva chodidla na zem a obrácen k severu učinil sedm dlouhých kroků, skryt pod bílým slunečníkem. Pozoruje všechny kraje kolem a praví svým býčím hlasem: Já jsem nejvznešenější na světě, já jsem nejlepší na světě, já jsem nejstarší na světě, toto je mé poslední narození; napříště už pro mě nová existence nebude.“ Tento mytický rys Buddhova zrození je v mnoha variantách přejímán v pozdějších spisech Nikáji-Agamy, Vinaye a v Buddhových životopisech⁹.

⁸ Srov. výše str. 40 a násl.

⁹ V dlouhé poznámce ke svému překladu Nágárdžunovy *Mahápradžňáparamitaśāstra* Etienne Lamotte shromáždil a uspořádal

Těch *sapta padáni*, sedm kroků, které přivedou Buddhu na vrchol světa, dokonce bylo zobrazeno v buddhistickém umění a ikonografii. Symbolika „sedmi kroků“ je poměrně průhledná ¹⁰. Výraz „jsem nejvznešenější na světě“ (*aggó'ham asmi lókassá*) znamená Buddhovu *prostorovou transcendenci*. Dosáhl vlastně „vrcholu světa“ (*Jókkaggé*), když prošel sedmi kosmickými patry, čemuž odpovídá, jak víme, sedm planetárních nebes. Ale tímž faktem transcenduje rovněž čas, neboť v indické kosmologii je vrchol bodem, odkud začalo stvoření, a tím pádem je rovněž „nejstarším“ místem. A proto Buddha volá: Já jsem nejstarší na světě“ (*džetthó'ham asmi lókassa*). Protože tím, že dosáhl kosmického vrcholu, *stává se Buddha současníkem řádu světa*. Magickým způsobem zrušil čas a stvoření a nachází se v časovém úseku, který předchází kosmogonii. Nezvratnost kosmického času, strašlivý zákon pro všechny, kdo žijí v iluzi, už pro Buddhu neplatí. Pro něj je čas zvratitelný a může být dokonce poznán - vždyť Buddha nezná jen minulost, ale i budoucnost. Musíme zde zdůraznit, že Buddha získá nejen schopnost zrušit čas, ale může jím i zpětně procházet (*patiloman*, skr., *pratiloman* „proti srsti“), a to bude platit i pro buddhistické mnichy a jogíny, kteří dříve, než dosáhnou Nirvány nebo *samádhi*, přistupují k „návratu zpět“, jenž jim umožní poznat předchozí existence.

„ROZBITÉ VEJCE“

Vedle tohoto obrazu transcendence prostoru a času pomocí průchodu sedmi kosmickými úrovněmi, který vrhá Buddhu do

nejvýznamnější texty: srov. *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna*, sv. I (Louvain, 1944), s. 6 a násl.

¹⁰ Srov. Mircea Eliade, *Les Sept Pas du Bouddha (Pro Regno pro Sanctuario, Hommage Van der Leeuw, Nijkerk, 1950, s. 169-175)*.

OBRAZY A SYMBOLY

„středu“ světa a vše najednou mu umožňuje znovu se vrátit k atemporálnímu okamžiku, jenž předchází stvoření světa, existuje jiný obraz, který šťastným způsobem sjednocuje symboliku prostoru se symbolikou času. Paul Mus ve svém pozoruhodném pojednání upřel pozornost k tomuto textu *Suttavibhanga*¹¹: „Slepice snesla vejce, řekl Buddha, osm nebo deset nebo dvanáct a sedla si na ně a udržovala je v teple a pěkně je vyseděla; a když pak jedno z kuřat, to první, špičkou pařátu a zobáčkem rozbije skořápku a šťastně se dostává z vejce, jak nazveme toto kuře, nejstarší, nebo nejmladší?

Nazveme ho nejstarším, ctihodný Gotamo, neboť je mezi nimi nejvyššího věku. - Stejně tak, ó bráhmane, mezi bytostmi, které žijí v nevědomosti a jsou jakoby zavřené a uvězněné ve vejci, jsem já rozbil skořápku nevědomosti a jako jediný na světě jsem dosáhl blažené, univerzální hodnosti Buddhy. Tudiž jsem, ó bráhmane, nejstarší, nejvznešenější z bytostí.“

Jak říká Paul Mus, jde o „kýčovitý obrázek šalivé prostoty. Abychom ho lépe pochopili, je třeba si vzpomenout, že bráhmanská iniciace je považována za druhé narození. Nejběžnější jméno zasvěcenců zní *dvidža*- „dvakrát narozený, *twice-born*“. Takže když se ptáci, hadi atd. zrodili z vejce, získali toto označení také. Snesení vejce bylo přirovnáno k „prvnímu zrození“, tedy k přirozenému narození člověka. Vylíhnutí odpovídalo nadpřirozenému zrození prostřednictvím iniciace. Ostatně bráhmanské předpisy nezapomínají na stanovení zásady, že zasvěcenec stojí společensky nejvýše, je starší než nezasvěcenec, bez ohledu na jejich fyzické věkové či rodinné vazby.“ (Mus, *cit. dílo*, s. 13-14).

¹¹ *Suttavibhanga, Párájika*, I, I, 4; srov. H. Oldenberg, *Le Bouddha* (do fr. přel. A. Foucher), s. 364—365; Paul Mus, *La Notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique* (úryvek v *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, 1938 až 1939, Melun, 1939), s. 13.

A dále: Jak bychom mohli popsat, byť metaforicky, nadpřirozené zrození Buddhovo, rovnající se rozbití vejce, v němž je potenciálně uzavřen Prvorozený (*džjéšhta*) univerza, aniž by posluchačům přišlo přirozeně na mysl kosmické vejce z bráhmanských tradic, odkud za úsvitu času vystoupil První bůh stvoření, nazývaný různě - Zlaté embryo (Hiranjagarbha), Otec nebo Pán stvořitelů (Pradžapati), Agni (Bůh ohně a Rituální oheň) nebo *bráhman* (zbožštělý obětní princip, „modlitba“, text hymnů atd.)?“ (Mus, s. 14). Vždyť víme, že „kosmické vejce je zásadně ztotožňováno s rokem, symbolickým výrazem kosmického času: *samsára*, jiný obraz cyklického trvání, omezený na své příčiny, tedy přesně odpovídá mytickému vejci“ (*tamtéž*, s. 14, pozn.1).

Takže čin transcendování času je ztvárněn pomocí symboliky současně kosmologické i prostorové. Rozbít obal vejce se rovná Buddhově parabole s rozbitím *samsáry*, kola existence, tedy *transcendenci stejně- tak kosmického prostoru jako cyklického času*. V tom případě také Buddha používá obrazy analogické s těmi, na něž jsme si zvykli ve védách a upanišádách. Nehybné slunce v zenitu v *Čhándogjopanišadě* je prostorovým symbolem, který vyjadřuje paradoxní akt úniku z kosmu stejně silně, jak to vyjadřuje buddhistický obraz rozbitého vejce. Ještě budeme mít příležitost setkat se s podobnými archetypálními obrazy užívanými pro vyjádření transcendence, když si představíme některé stránky jogínsko-tantrických praktik.

FILOZOFIE ČASU V BUDDHISMU

Symbolika sedmi Buddhových kroků a kosmického vejce implikuje *reverzibilitu času*, a my se budeme muset k tomuto paradoxnímu procesu vrátit. Ale nejprve je třeba, abychom si představili hlavní linie filozofie času, jak ji vypracoval buddhismus, a zejména

buddhismus mahájánový¹². Pro buddhisty je i čas tvořen nepřetržitým tokem (*samtána*), a kvůli samotnému faktu plynulosti času je veškerá „forma“, která se projevuje v čase, nejen pomíjivá, ale navíc ontologicky nereálná. Filozofové Mahájány hojně okomentovali to, co bychom mohli nazvat chvilkovostí času, tedy plynulost, a tím i neskutečnost přítomného okamžiku, který se průběžně mění v minulost, v nebytí. „Pro buddhistického filozofa,“ píše Ščerbackij, „existence a neexistence nejsou různé projevy jedné věci, ale *věc* sama o sobě.“ Jak říká Šantaraksita, „přirozenost všeho existujícího je jeho vlastní chvilkovost (tvořená velkým počtem) stáží a destrukcí“ (*Tattva-sangraha*, s. 137; Ščerbackij, *Buddhist Logic*, I, s. 94 a násl.). Destrukce, na niž Šantaraksita naráží, není destrukcí empirickou (například váza, která se rozbije, když spadne na zem), ale vnitřní a nepřetržité nicotnění všeho existujícího, co je zapojeno do času. Z tohoto důvodu Vasubandhu píše: „Protože znicotnění je okamžité a nepřerušitelné, neexistuje (skutečný) pohyb¹³.“ Pohyb, a v důsledku toho i čas v sobě samém, trvání, je pragmatický postulát, stejně jako je pro buddhistu pragmatickým postulátem individuální ego; ale jako pojem neodpovídá pohyb nějaké vnější realitě, protože je „něčím“, co jsme stvořili sami.

¹² Základní principy nalezneme ve dvou svazcích T. Ščerbackého, *Buddhist Logic* (Leningrad, 1930-1932, „Bibliotheca Buddhica“) a v bohatém pojednání Luise de la Vallée-Poussina, *Documents d'Abhidharma: la Controverse du Temps (Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles, 1937, s. 1-158). Viz také S. Schayer, *Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy* (Krakow, 1938) a Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona, 1947), s. 30 a násl.

¹³ *Abhidharmakośa*. IV, 1, cituje Coomaraswamy, *cit. dílo*, s. 58. Viz komentovaný překlad Louise de la Vallée-Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 5. sv. (Paris, 1923-1931)

Plynulost a chvilkovost vnímatelného světa, jeho nepřetržitě nicotnění je mahájánovým vzorcem par excellence pro vyjádření nereálnosti pozemského světa. Občas byl z mahájánového pojetí času vyvozen závěr, že pro filozofy Velkého hybatele je pohyb přetržitý, že „pohyb je tvořen sérií nehybností“ (Ščerbackij). Ale jak plným právem podotýká Coomaraswamy (*cit. dílo, s. 60*), jedna linie není tvořena nekonečnou sérií bodů, ale jeví se jako kontinuum. Říká to i sám Vasubandhu: „Rozmach okamžiků je nepřetržitý.“ (*nirantara-kšana-utpadda*.) Termín *samtána*, který Ščerbackij překládá jako „sérii“, znamená z etymologického pohledu „kontinuum“.

To vše není nic nového. Logikové a metafyzikové Velkého hybatele neudělali nic jiného, než že posunuli panindické přímé poznání ontologické nereálnosti všeho, co existuje v čase, k jeho nejzazším hranicím. Plynulost skrývá nereálnost. Samotná naděje a samotná cesta ke spáse je Buddha, který odhalil Dharmu (absolutní realitu) a ukázal cestu k Nirváně. Buddhovy rozmluvy se neúnavně vracejí k ústřednímu tématu jeho poselství: vše, co je podmíněné, je nereálné; ale nikdy neopomíná dodat: „nejsem to já“ (*na mé só attá*). Neboť on, Buddha, je totožný s Dhammou, a tím pádem je „prostý, nesložený“ (*asamkhatá*) a „atemporální, bezčasý“ (*akáliko*, jak říká *Anguttara Nikája*), IV, 359-406). Častokrát Buddha připomíná, že „transcenduje do eonů“ (*kappálitó... ripumattó*), že „není mužem eonů“ (*akkapijó*), tedy že skutečně není zapojen do cyklických toků času, že překonal kosmický čas¹⁴. „Pro něj,“ říká *Samjutta Nikája* (I, 141) „neexistuje ani minulost ani budoucnost.“ (*na lassa paccha na purattham atthi*.) Pro Buddhu se všechny časy stávají přítomností (*VisuddhiMagga*, 411); to znamená, že zrušil nezvratnost času.

¹⁴ *Sutta Nipáta*, 373, 860 atd., a další texty sebrané v: Coomaraswamy, *cit. dílo*, s. 40 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

Totální přítomnost, věčná přítomnost mystiků je stáze, ne-trvání. Převvedeno do prostorové symboliky je ne-trvání věčná přítomnost *nehybností*. A pro určení nepodmíněného stavu Buddha či vysvobozeného přece buddhismus - ostatně stejně jako jóga - používá výrazy, které odkazují k nehybnosti, ke stázi. „Ten, jehož mysl je stálá“ (*thita-čitto*; *Dígha Nikája*, II, 157), „ten, jehož duch je stálý“ (*thiṭṭattá*; *tamtéž*, I, 57 atd.), „stálý, nehybný“ atd. Nezapomínejme, že první a nejjednodušší definice jógy je ta, kterou předkládá sám Pataňdžali na počátku svých *Jógasúter* (1,2): *jógaḥ cittavrttiniródhah*, tedy „jóga je potlačení stavů vědomí“. Ale potlačení je až konečným cílem. Jogín začíná „zastavením“, „znehybněním“ stavů svého vědomí, svých psychomentálních toků. (Nejužívanějším významem *niródhah* je ostatně význam „omezení, obstrukce“, tedy skutečnost uvěznění, uzavření atd.). Vraťme se k důsledkům, které může mít toto „zastavení“, tato „nehybnost“ stavů vědomí na časovou zkušenost jogínů.

Ten, „jehož mysl je stálá“, a pro nějž už čas neplyne, žije v jakési věčné přítomnosti, v *nunc stans*. Chvilka, současný okamžik, *nunc*, se v sanskrtu řekne *kšana* a v pálijštině *khana* ¹⁵. A právě pomocí *kšana*, „okamžiku“, se měří čas. Ale tento termín má rovněž význam „příhodný okamžik, *opportunity* a u Buddha můžeme vystoupit z času právě prostřednictvím podobného „příhodného okamžiku“. Buddha vlastně radí „neztrácet okamžik“, neboť „naříkat budou ti, kteří okamžik ztratí“. Blahopřeje mnichům, „kteří se chopili svého okamžiku“ (*khanó vó patiladdhó*), a lituje ty, „kteří tento okamžik zmeškali“ (*khanátitá*; *Samjuta Nikája*, IV, 126). Což znamená, že po dlouhé cestě kosmickým časem, v průběhu četných existencí je

¹⁵ Viz Louis de la Vallée-Poussin, Notes sur le „moment“ ou ksana des bouddhistes (*Rocznik Orieintalistyczny*, vol. VIII, 1931, s. 1-13); Coomaraswamy, *cit. dílo*, s. 56 a násl.

osvícení okamžité (*éka-kšana*). „Okamžité osvícení“ (*éka-kšanábhisam-bódhi*), jak ho nazývají mahájánisté, znamená, že pochopení reality se uskutečňuje *náhle*, jako *záblesk*. Přesně tato slovní zobrazení, založená na symbolice blesku, jsme potkali v textech upanišad. Jakýkoli okamžik, jakákoli *kšana* se může stát „příznivým okamžikem“, paradoxním okamžikem, který zastaví trvání a uvrhne buddhistického mnicha do *nunc stans*, do věčné přítomnosti. Tato věčná přítomnost už není součástí času, trvání; je kvalitativně odlišná od naší světské „přítomnosti“, té nejisté přítomnosti, která se náhle vynoří mezi dvěma nejsoucný – minulostí a budoucností - a jež se zastaví s naší smrtí. „Příhodný okamžik“ osvícení se dá srovnat se zábleskem, který oznamuje zjevení, nebo s mystickou extází a paradoxně pokračuje mimo čas.

OBRAZY A PARADOXY

Dodejme, že všechny tyto obrazy, jejichž prostřednictvím se snažíme vyjádřit paradoxní akt „vystoupení z času“, mají význam rovněž k vyjádření *přechodu z nevědomosti k osvícení* (nebo, jinými slovy, od „smrti“ k „životu“, od podmíněného k nepodmíněnému apod.). *Grosso modo* je můžeme utřídit do tří skupin: 1. obrazy, které označují zrušení času, a tím i osvícení, prostřednictvím *prolomení úrovně* („rozbité vejce“, blesk, sedm Buddhových kroků atd.); 2. obrazy, které vyjadřují *nepochopitelnou situaci* (nehybnost Slunce v zenitu, stabilitu toku stavů vědomí, naprosté zastavení dýchání v jogínské praxi atd.), a konečně 3. rozporný obraz „příhodného okamžiku“, časového zlomku přeměněného v „okamžik osvícení“. Poslední dvě třídy obrazů rovněž označují zlom úrovně, neboť osvětlují paradoxní přechod z „normálního stavu“ do světské roviny (dráha slunce, tok vědomí atd.) do stavu „paradoxního“ (nehybnost slunce atd.) nebo implikují transsubstancializaci, která probíhá uvnitř samotného časového okamžiku. (Řekněme, že přechodu od světského trvání do času posvátného, jež uvedl v pohyb nějaký rituál, se

OBRAZY A SYMBOLY

rovněž dosáhne prostřednictvím „prolomení úrovní“ -liturgický čas není pokračováním světského trvání, k němuž se váže, ale paradoxně navazuje na čas posledního dokončeného rituálu. Srov. naše *Traité d'Histoire des Religions*, s. 332 a násl.)

Struktura těchto obrazů nás jistě nepřekvapí. Veškerá symbolika transcendence je paradoxní a ve světské rovině ji nelze pochopit. Nejužívanějším symbolem pro vyjádření prolomení úrovní a proniknutí do „zásvětí“, do nadsmyslového světa (ať už je to svět mrtvých či bohů), je „obtížný přechod“, vyhrocené nebezpečí. Je svízelné projít se po protáhlém ostří břitvy, říkají básníci, když chtějí vyjádřit obtížnost cesty (která vede k nejvyššímu poznání)“, tvrdí *Kathópanišad* (III, 14). Vzpomeňme si na text Evangelia: „Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá“ (Matouš, VII, 14). „Těsná brána“, ostří břitvy, nebezpečné stísněné místo nicméně bohatství této symboliky nevyčerpávají. Zjevně bezvýchodnou situaci nám ukazují i další obrazy. Hrdina iniciačního příběhu musí projít „tam, kde se setkává den a noc“, nebo nalézt v hradbách bránu, která není vidět, nebo vstoupit na nebe průchodem, jenž se pootevře jen na okamžik, projít mezi dvěma koly ve věčném pohybu, mezi dvěma skálami, které se každým okamžikem spojí, či skrze čelisti nějaké obludy atd.¹⁶. Všechny tyto mytické obrazy vyjadřují *nezbytnost transcendovat protiklady, zrušit polaritu, která charakterizuje lidské postavení, a vyústit do konečné reality*. Jak říká A. Coomaraswamy, „ten, kdo se chce přenést z tohoto světa do

¹⁶ K těmto motivům viz A. B. Cook, *Zens*, III, 2 (Cambridge, 1940), Appendix P: „Floating Islands“ (s. 975-1016); Ananda Coomaraswamy, *Symplegades (Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton*, New York, 1947, s. 463 až 488); Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de Vextase* (Paris, 1951), s. 119 a násl. a na různých místech.

jiného anebo se z něj vrátit, to musí provést v bezrozměrném a mimočasovém intervalu, který odděluje podobné, ale protikladné, síly, přes něž se nedá dostat jinak než okamžitě“ (*Symplegades*, s. 486).

Vlastně pokud se v indickém myšlení definuje lidské postavení prostřednictvím existence protikladů, pak osvobození (tedy zrušení lidského postavení) se rovná nepodmíněnému stavu, který překračuje protiklady, nebo, což vyjde nastejno, stavu, v němž se protiklady shodují. Vzpomeneme si, že *Maitrjupanišad*, když odkazuje na zjevné i ne zcela zjevné aspekty bytí, rozlišuje „dvě formy“ Bráhmana jako „čas a bezčasí“. Pro mudrce hraje Bráhman roli příkladného vzoru: osvobození je jakousi „imitací Bráhmana“. Čili pro „toho, jenž ví“, ztrácí „čas“ a „bezčasí“ své napětí protikladů a jednoho od druhého již nelze odlišit. Pro dokreslení této paradoxní situace, k níž dojdeme zrušením „protikladných párů“, používá indické myšlení, jakož i veškeré archaické myšlení, obrazy, jejichž vlastní struktura obsahuje rozpor (obrazy typu „nalézt bránu v hradbách, kde není žádná vidět“).

Shoda opaků je ještě lépe osvětlena obrazem „chvíle“ (*kšand*), která se přemění v „příhodný okamžik“. Zjevně *nic neodlišuje jakýkoli zlomek světského času od nepomíjivého okamžiku, k němuž dojdeme osvícením*. Abychom lépe pochopili strukturu a funkci podobného obrazu, je třeba si vybavit dialektiku posvátna: jakýkoli předmět se stává paradoxně hierofanií, úložištěm posvátna, a přitom i nadále zůstává součástí svého okolního kosmického prostředí (*posvátný kámen není o nic méně obyčejným kamenem* atd.¹⁷). Z tohoto pohledu vyjadřuje obraz „příhodného okamžiku“ paradox

¹⁷ O dialektice posvátna viz naši práci *Traité d'Histoire des Religions*, s. 15 a násl.

souladu protikladů s ještě daleko větší silou, než to dokáží obrazy rozporných situací (typu nehybnosti Slunce atd.).

TECHNIKY „VYSTOUPENÍ Z ČASU“

Okamžitého osvícení, paradoxního skoku z času, je dosaženo na základě dlouhé disciplíny, která zahrnuje jak filozofii, tak mystickou techniku. Připomeňme si několik technik, jejichž cílem je zastavení toku času. Nejznámější, a také skutečně panindická, je *pranájáma*, rytmizované dýchání. Na začátek jednu poznámku, která nám připadá důležitá: ačkoli konečným cílem praktikování jógy je překonání lidského postavení, začíná tak, že totéž lidské postavení obnovuje a zlepšuje tím, že mu dodává šíři a vznešenost, jež se zdají být pro laiky nedosažitelné. Nemyslíme přímo hathajógu, jejímž výslovným cílem je dojít k absolutnímu ovládnutí lidského těla i psychiky. Ale všechny formy jógy zahrnují předpoklad transformace světského člověka - slabého, rozptýleného, otroka svého těla a neschopného opravdového mentálního úsilí - na člověka blahoslaveného, s vynikajícím fyzickým zdravím, absolutního pána svého těla a svého psychomentálního života, schopného soustředit se, uvědomujícího si sebe sama. A právě takového dokonalého člověka se nakonec jóga snaží překonat; to už není světský člověk, člověk každodenní.

V kosmologických pojmech (a chceme-li proniknout do indického myšlení, musíme tento klíč používat stále) *se jóga snaží transcendovat kosmickou podmínku jako takovou právě na základě dokonalého kosmu* - nikoli na základě chaosu. Vždyť psychické ustrojení a psychický život světského člověka se chaosu silně podobají. Praktikování jógy začíná organizací tohoto chaosu, jeho - použijme to slovo - kosmizací. *Pranájáma*, rytmizované dýchání,

postupně jogína transformuje v kosmos¹⁸: dýchání již není arytmičné, mysl rozptýlená, oběh psychomentálních sil již není anarchický. Takže když jogín takto pracuje na svém dýchání, pracuje přímo na prožívaném čase. A neexistuje jediný adept jógy, který by během těchto dýchacích cvičení nezakusil zcela odlišnou kvalitu času. Tuto zkušenost prožívání času během *pránájámy* se lidé - vcelku marně - pokoušeli popsat, srovnávali ji s blaženým časem poslechu dobré hudby, k milostnému vytržení, k pokoji a naplnění modlitby. Jisté je to, že když jogín postupně zpomaluje rytmus dýchání, stále více prodlužuje výdechy a nádechy a nechává uplynout co nejdelší možný interval mezi oběma momenty dýchání - pak prožívá jiný čas, než je náš čas¹⁹.

¹⁸ Srov. naši práci *Cosmical homology and Yoga (Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta, 1937), s. 188-203*). O *pránájámě* viz *Techniques du Yoga*, s. 75 a násl.

¹⁹ Dokonce je možné, že rytmizované dýchání má významný vliv na jogínovu fyziologii. Nejsem vůbec povolán v této oblasti, ale v Říšikeši a jinde v Himálaji jsem byl překvapen obdivuhodnou fyzickou kondicí jogínů, přestože sotva jedli. Jeden z mých sousedů v Říšikeši byl *naga*, nahý asketa, který trávil téměř celou noc provozováním *pránájámy* a jenž nejedl nikdy nic jiného než hrstku rýže. Měl tělo dokonalého atleta: nebyla na něm znát jediná známka podvýživy nebo únavy. Říkal jsem si, jak to dělá, že nikdy nemá hlad. „Žiju jen ve dne,“ odpověděl tni. „V noci omezují své dýchání na desetinu.“ Nejsem si zcela jist, že jsem pochopil, co chtěl říct, ale snad to znamenalo jednoduše to, že doba života se měří na počet nádechů a výdechů, a tím pádem že když v noci omezí tento počet na desetinu normálního počtu, tak odžije za 10 hodin našeho času jenom desetinu, tedy jednu hodinu. Přepočítáno na „dechohodiny“ má pro něj solární 24hodinový den jen 12-13 dechohodin, tudíž jeho tělo se opotřebovává a stárne pomaleji než naše těla: takže *tu hrstku rýže jedl ne jednou za 24 hodin, ale jednou za 12 něho 13 hodin*. Je to jen hypotéza, a ani na ní netrvám. Ale pokud vím, udivující *mládí* jogínů ještě nebylo uspokojivě vysvětleno.

OBRAZY A SYMBOLY

Na praktikování *pránájámy* se nám zdají významné dva body: 1. jogín začíná „kosmizováním“ svého těla a svého psycho-mentálního života; 2. prostřednictvím *pránájámy* se jogínovi daří podle libosti proniknout do různých rytmů prožívaného času. Pataňdžali svým přestručným způsobem doporučuje „kontrolu okamžiků a jejich spojitosti“ (*Jógasútra*, 3, 52). Pokud jde o tuto „kontrolu“ času, více detailů přinášejí pozdější jogínsko-tantrická pojednání. Například *Kálačakratantra* zachází dost daleko: vytváří spojení nádechu a výdechu s dnem a nocí, poté se čtrnácti dny, měsíci, roky, až postupně dochází k největším kosmickým cyklům²⁰.

Takže jogín svým vlastním rytmem dýchání opakuje a svým způsobem znovu prožívá Velký kosmický čas, periodická stvoření a ničení univerz. Tato cvičení mají dvojí účel: na jedné straně je jogín přiveden k tomu, aby ztotožnil vlastní momenty dýchání s rytmy Velkého kosmického času, a tím si uvědomuje relativitu času a koneckonců i jeho neskutečnost. Ale na druhé straně docílí zvrátitelnosti časového toku (*sára*), v tom smyslu, že se vrací zpět, znovu prožívá své předchozí existence a „spaluje“, jak se vyjadřují texty, následky svých předchozích činů, ruší tyto činy, aby unikl jejich karmickým následkům.

V tomto cvičení *pránájámy* vytušíme vůli znovuprožívat rytmy Velkého kosmického času: svým způsobem je to stejná zkušenost jako zkušenost Náradova, o němž byla řeč výše, zkušenost tentokrát uskutečněná dobrovolně a vědomě. O tom, že to je pravda, nalezneme důkaz v asimilaci dvou „mystických žil“, *idy* a *pingaly*, s

²⁰ Kálacakra Tantra, cituje Mario E. Carelli v předmluvě k vydání *Sekoddesatikâ*, s. 16 a násl.; viz *Sekoddesatikâ of Nadapâda* (Nâropâ), being a commentary of the *Sekoddesa* Section of the *Kálacakra Tantra* (Gaekwad Oriental Series, vol. XC, Baroda, 1941).

Měsícem a se Sluncem²¹. Víme, že v mystické fyziologii jógy jsou *ida* a *pingala* dva kanály, jimiž obíhá psychovitální energie uvnitř lidského těla. Připodobení těchto dvou mystických žil ke Slunci a k Měsíci dovršuje operaci, již jsme nazvali jogínovou „kosmizací“. Jeho mystické tělo se stává mikrokosmem. Jeho nádech odpovídá dráze Slunce, tedy dni; jeho výdech Měsíci, tedy noci. Jogínův dechový rytmus tak vede k dokonalé integraci s rytmem Velkého kosmického času.

Ale tato integrace do Velkého kosmického času neruší čas jako takový; změnily se pouze rytmy: jogín žije Kosmický čas, nicméně i nadále žije v čase. Ovšem jeho konečným cílem je vystoupit z času. A to vlastně nastává, když se jogínovi podaří sjednotit oba proudy psychomentální energie, které obíhají *idou* a *pingalou*. Pomocí postupu, který je příliš obtížné vysvětlit několika slovy, zastavuje jogín dýchání, sjednotí oba proudy, soustředí je a přinutí obíhat třetí „žilou“, *susumnou*, žilou, která se nachází ve „středu“. Neboť, jak říká *Hathajóga-pradípiká* (IV, 16-17), „*Susumna* požívá čas“. Toto paradoxní sjednocení dvou mystických žil *idy- pingaly*, dvou pólových proudů, se rovná sjednocení Slunce a Měsíce, tady zrušení kosmu, reintegraci protikladů, což znovu vede k tvrzení, že jogín transcenduje stvořené univerzum a současně i čas, který ho řídí. Připomeňme si mytický obraz vejce, jehož skořápku rozbil Buddha. Totéž se stává jogínovi, který „koncentruje“ své dýchání v *susumně*: rozbíjí kůru svého mikrokosmu, překonává podmíněný svět, který existuje v čase. Značný počet jogínských a tantrických textů naráží na tento nepodmíněný a bezčasový stav, kdy „neexistuje den ani

²¹ Viz texty, které sebral P. C. Bagchi, *Some technical terms of the Tantras* (*The Calcutta Oriental Journal*, I, 2, novembre 1934, s. 75-88), zejména s. 82 a násl., a Shashibhusan Dasgupta, *Obscure religious cults* (Calcutta, 1946), s. 274 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

noc“, kdy „už není nemoc ani stáří“, což jsou naivní a jen přibližné obraty pro vyjádření „vystoupení z času“. Transcendovat „den a noc“ znamená *transcendovat protiklady*, je to pojem v časové rovině odpovídající průchodu „těsnou branou“ v rovině prostorové. Tato jogínsko-tantrická zkušenost připravuje a urychluje *samddhi*, stav, který obvykle překládáme jako „extázi“, ale jež raději vyjádříme jako enstázi. Jogín se nakonec stává *džívanmuktou*, „osvobozeným zaživa“. Nemůžeme si představit jeho existenci, protože je paradoxní. Máme-li tomu věřit, *džívanmukta* nežije v čase, v našem čase - ale ve věčné přítomnosti, v *nunc stans*, což je výraz, kterým Boëthius definoval věčnost.

Avšak jogínsko-tantrický postup, o němž jsme se právě zmínili, nevyčerpává indickou techniku „vystoupení z času“. Z určitého hlediska bychom mohli dokonce říct, že osvobození z otroctví času sleduje jóga jako taková. Každé koncentrační nebo meditační jogínské cvičení „izoluje“ praktikujícího člověka, vytahuje ho z toku psychomentálního života a v důsledku toho snižuje tlak času. Je v tom ještě více: „destrukce podvědomí“, „spalování“ *vásaná*, o něž jogín usiluje. Víme o velkém významu, jež jóga přikládá subliminálnímu životu, který označujeme termínem *vásaná*. „*Vásany* mají svůj původ v paměti,“ píše Vjása (komentář k *Jógasútře*, IV, 9), ale nejde pouze o individuální paměť, pod níž se v hindštině rozumí jak vzpomínka na aktuální existenci, tak na karmické zbytky nesčetných předchozích existencí. *Vásany* navíc představují celou kolektivní paměť, která se předává prostřednictvím jazyka a tradic - svým způsobem je to kolektivní nevědomí profesora Junga.

Když se jogín snaží změnit podvědomí a nakonec ho „vyčistit“, „spálit“ a „zničit“²², snaží se *osvobodit od paměti*, tedy *zrušit dílo*

²² Podobná domněnka se velmi pravděpodobně bude v očích západních psychologů jevit jako zbytečná, ne-li nebezpečná. I když víme, že do této debaty nemáme z žádného titulu vstupovat, chtěli bychom připomenout na jedné straně

času. Není to ostatně jen specialita indických technik. Víme, že i mystik velikosti mistra Eckharta neustále opakuje, že „neexistuje větší překážka ve spojení s Bohem než čas“, že čas brání člověku poznat Boha atd. A k této věci nebude nezajímavé připomenout, že archaické společnosti pravidelně „ničily“ svět, aby ho mohly „znovu vytvořit“ a poté žít v „novém“ univerzu, bez „hříchu“, tedy bez „historie“, bez *paměti*. Velké množství periodických rituálů rovněž sleduje kolektivní „očištění od hříchů“ (veřejné zpovědi, obětní beránek apod.) a v posledku *zrušení minulosti*. Zdá se nám, že to vše dokazuje, že neexistuje žádné přerušení kontinuity mezi člověkem archaických společností a mystikem patřícím k velkým historickým náboženstvím: jeden jako druhý bojují stejnou silou, i když různými prostředky proti *paměti* a času.

Ale toto metafyzické znehodnocení času a tento boj proti „paměti“ přesto nevyčerpávají postoj indické spirituality vůči času a historii. Vzpomeňme si na lekci z mýtů o Indrovi a Náradovi: Májá se projevuje prostřednictvím času, ale samotná Májá je jen tvořivou silou a zejména silou kosmogonickou Absolutní bytosti (= Šiva, Višnu), a že tudíž *Velká kosmická iluze je hierofanií*. Tato pravda, odhalená v mýtech celou sérií obrazů a „příběhů“, je systematictěji vyložena v upanišadách²³ i pozdějšími filozofy - totiž že konečná příčina věcí, *Grund*, je tvořena *současně Májou i Absolutním duchem*, iluzí i realitou, časem i věčností. Někteří mahájánoví filozofové (například Nágardžuna) a zejména různé tantrické školy,

mimořádnou psychologickou dovednost jogínů a hinduistických duchovních, a na druhé straně neznalost západních vědců, pokud jde o psychologickou realnost jogínských zkušeností.

²³ Srov. výše, s. 75 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

stejně jako buddhisté (Vadžrajána) či hinduisté, kteří identifikují všechny „protiklady“ v jednom a též vesmírném prázdnu (*šunjá*), dospěli k podobným závěrům. Nic z toho nás nepřekvapí, když známe lačnost indické spirituality po překonání rozporů a pólových napětí, po sjednocení reálna, po reintegraci původní Jedné bytosti. Jestliže i čas, stejně jako Májá, je projevem božství, pak žít v čase není samo o sobě „špatný čin“: „špatným činem“ je věřit, že *neexistuje nic mimo čas*. Jsme pohlcováni časem nikoli proto, že žijeme v čase, ale proto, že věříme ve *skutečnost* času, a kvůli tomu zapomínáme na věčnost nebo jí opovrhujeme.

Tento závěr má svůj význam; příliš tíhneme k redukci indické spirituality na její polohy extrémní, silně „specializované“, a proto přístupné toliko mudrcům a mystikům, a zapomínáme na polohy panindické, ilustrované zejména mýty. „Vystoupení z času“, jehož dosahuje *džívanmukta*, je vlastně rovno extázi či entázi, která je pro většinu lidí nedosažitelná. Ale jestliže „vystoupení z času“ zůstává královskou cestou osvobození (vybavme si symboly okamžitého osvícení atd.), neznamená to, že všichni ti, kteří ho nedosáhli, zůstávají bez milosti odsouzeni k nevědomosti a otroctví. Jak ukazují mýty o Indrovi a Náradovi, stačí si uvědomit ontologickou neskutečnost času a „pochopit“ rytmy Velkého kosmického času, abychom se zbavili iluze. Shrňme si tedy předchozí úvahy: Indie nezná vzhledem k času pouze dva možné postoje - postoj nevědomce, který žije výlučně v trvání a iluzi, a postoj Mudrce nebo jogína, jenž se snaží „vystoupit z času“ - ale také třetí, prostřední, postoj, postoj toho, kdo žije dál ve svém vlastním čase (v čase historickém), a zároveň si nechává otevřenou cestu k velkému času, přičemž nikdy neztrácí vědomí nereálnosti historického času. Tato situace, popisovaná Indrou po jeho druhém zjevení, je více než dostatečně vysvětlena v *Bhagavadgítě*. Je vyložena zejména v indické duchovní literatuře určené laikům a učitelům moderní Indie. Jistě je zajímavé podotknout, že tato poslední indická poloha svým

způsobem navazuje na chování „primitivního člověka“ vzhledem k času.

TŘETÍ KAPITOLA

„BŮH SVAZOVÁČ“ A SYMBOLIKA UZLŮ

HRŮZOVLÁDCE

Je nám známa role, jakou Georges Dumézil přisuzuje Hrůzovládci v indoevropských mytologiích: jednak, dokonce uvnitř samotné funkce svrchovanosti, stojí proti Vládci zákonodárci (Varuna se staví proti Mitrovi, Jupiter proti Fidovi); jednak, ve srovnání s bohy válečníky, kteří bojují vždy vojenskými prostředky, má Hrůzovládce svým způsobem monopol na jinou zbraň, na magii. „Kolem Varuny tedy neexistuje válečnický mýtus, přestože je nejneporazitelnějším z bohů. Jeho velkou zbraní je jeho „*Asurova májá*“, jeho vládcovská magie, stvořitelka forem a přeludů, která mu rovněž umožňuje řídit, vyvažovat svět. Tato armáda se ostatně nejčastěji ukazuje v podobě lana, uzlu, pout (*pášáh*), ať už zhmotněných či obrazných. Naopak bůh válečník, to je Indra, bůh bojovník, bůh ovládající hrom, hrdina nesčetných soubojů a dosažených vítězství, čelící riziku.“ Stejnou opozici můžeme vysledovat v Řecku: zatímco Zeus bojuje a podporuje obtížné války, Uranos nebojuje, v jeho legendě není ani zmínka o boji, ačkoli je i nejstrašnějším a nejméně snadno sesaditelným z bohů - neomylně se zmocňuje a znehybňuje, velmi přesně řečeno svazuje, spoutává do okovů své případné protivníky, byť jsou nejzdatnější ze všech. V severských mytologiích „je velitelem, vůdcem válečníků na tomto i onom světě bezpochyby Ódin. Ale ani v prozaické *Eddě* ani v eddických básních sám

nebojuje... Má celou řadu magických darů, dar všudypřítomnosti, či alespoň okamžitého přesunu, umění přestrojování a dar neomezené metamorfózy a konečně, a hlavně, dar oslepotat, ohlušovat, ochromovat své protivníky a odebírat jakoukoli účinnost jejich zbraním ¹...“ Konečně v římské tradici se proti magickým postupům Jova, který vstupuje do bitvy jako všemocný kouzelník, staví Martovy normální, čistě vojenské prostředky ². Což je opozice, která se v Indii občas projevuje ještě názorněji - Indra kupříkladu zachraňuje oběti „spoutané“ Varunou tak, že je „rozváže“ ³.

Pan Dumézil podle očekávání navazuje na ověřování této polarity „svazovač“ - „rozvazovač“ v konkrétnější oblasti rituálů a zvyků. Romulus, „strašlivý a stejně tak oslnivý tyran, všemocný svazovač, vychovatel divokých Luperků a zběsilých Celerů“ (*Horace et les Curiaces*, 1942, s. 68), je v rovině „historičnosti“ římské mytologie ekvivalentem Varunovým, Uranovým či Jovovým. Všechna jeho „historie“ a socionáboženská ustanovení, jichž je údajným původcem, se vysvětlují na základě archetypu, který svým způsobem ztělesňuje - indoevropský magický vládce, pán „pout“. Pan Dumézil připomíná Plútarchův text (*Romulus*, 26), kde se říká, že před Romulem kráčeli vždy „mužové ozbrojení holemi, kterými

¹ Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains* (Paris, 1939), s. 21 a násl.; *Jupiter, Mars, Quirinus*, (Paris, 1941), s. 79 a násl.; srov. *Ouranós-Varuna* (Paris, 1934), na různých místech.

² Dumézil, *Mitra-Vanina* (Paris, 1940), s. 33; *Jupiter, Mars, Quirinus*, s. 81 a násl.

³ Dumézil, *Flamen-Brahman*, (Paris, 1935), s. 34 a násl.; *Mitra-Varuna*, s. 79 a násl.

rozhrhovali dav, a opásaní řemeny, aby okamžitě svázali ty, jež by jim přikázal spoutat⁴ „.

Luperkové, magicko-náboženské bratrstvo ustavené Romulem, patřili k řádu *equites* a stejně jako *equites* nosili na prstu prsten (*Mitra-Varuna*, s. 16). Naopak flamen dialis, představitel vážného, právního, statického náboženství, nemůže ani jezdit na koni (*equo dialem flaminem vehi religio est*, Aulus Gellus, X, 15), ani „nosit prsten, alespoň pokud není s otvory nebo dutý“ (*item annulo uli, nisipervio cassoque, fas non est*). „Vstoupí-li spoutaný muž [k flamen dialis], je třeba ho osvobodit, nechť jsou jeho pouta vytažena na střechu impluviem a odtud shozena na ulici. On (flamin) nenosí uzal ani na čapce ani opasku ani jinde (*nodum in apice neque in cinelu neque in alia parte ullum habet*). Když přivedou muže, který má být zbičován, a když se tento muž prosebně vrhne k nohám flamina, je svatokrádeží zbít ho tentýž den“ (Aulus-Gellus, *Noctes Atticae*, X, 15, do fr. přel. M. Mignon)⁵.

Není myslitelné, že bychom znovu probírali celý soubor vytvořený a obdivuhodně analyzovaný panem Dumézilem. Náš plán je zcela odlišný: chceme v ještě širší komparativní rovině sledovat motivy „boha svazovače“ a kouzlo „spoutání“, přičemž se pokusíme

⁴ *Mitra-Varuna*, s. 72; srov. poznámky Jeana Bayeta v *Rev. Hist. des Religions*, CXXV, 1941, s. 194 a násl. Stále podle Plútarcha, *Římské otázky* 67, samotný název *lictors* je odvozen od *ligare*, a pan Dumézil nevidí důvod, proč „odmítat vztah, který lidé ve starověku pociťovali mezi *lictora* a *ligare*: *lictor* může být vytvořen z nedoloženého kmenového slovesa *•ligere*, jež by se k *ligare* pojilo tak jako *dicere* k *dicare* (tamtéž, s. 72).

⁵ Srov. Servius, in *Aen.*, III, 607; J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis* (R. V. V., IX., 3, Giessen, 1911), s. 69 a násl.; Dumézil, *Flamen-Brahman* s. 66 a násl.

vyzdvihnout významy a rovněž přesně určit funkce v jiných náboženských celcích, než je soubor indoevropské magické nejvyšší moci. Nemíníme tuto obrovskou oblast, která už dala vzniknout mnoha monografiím, zcela vyčerpát ⁶. Náš úmysl je spíše rázu metodologického: na jedné straně využíváme bohatého repertoáru faktů, které shromáždili etnografové a religionisté, a na druhé straně výsledků bádání, která prováděl pan Dumézil ve zvláštní oblasti indoevropské magické nejvyšší moci; a tak se tedy ptáme: 1. V jakém smyslu je pojem „vládce svazovač“ specifický, charakteristický pro indoevropské náboženské systémy? 2. Jaký je magicko-náboženský obsah všech těch mýtů, rituálů a pověr soustředěných kolem motivu „svazování“? Jsme si vědomi, že existuje jisté nebezpečí, které tento program přináší, v prvé řadě „zmatečnost“, brilantně odhalená panem Dumézilem (*Naissance de Rome*, 1944, s. 12 a násl.). Ale nejde zde ani tak o to, abychom vysvětlili indoevropská fakta hetero-klitickými paralelami, jako spíše sestavili souhrnný seznam magicko-náboženských „komplexů“ stejného typu a v mezích možností přesně stanovovali vztahy indoevropské symboliky „svazování“ se sousedními morfologickými systémy. Budeme tak schopni poměřit, jestli podobná konfrontace může být zajímavá pro obecné dějiny náboženství a zvláště pro dějiny náboženství indoevropských.

⁶ Po spíše neuspokojivé knize Heckenbachově, upozorníme na: Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, s. 296 a násl. (francouzský překlad Henri Peyre, *Tabou et les périls de l'âme*, Paris, 1927, s. 245 a násl.); I. Scheftelowitz, *Das Schlingen- und Nezmotiv im Glauben und Brauch de Völker* (R. V. V., XII, 2, Giessen, 1912); *id.*, *Die altpersische Religion und das Judentum* (Giessen, 1920) s. 92 a násl., a na etnografické a folkloristické studie zaznamenané Dumézilem, *Ouranos-Vanina*, s. 52, No 1. Sur le *nexum* romain, les noeuds magiques et le droit pénal, srov. Henri Decugis, *Les Etapes du droit* (2. vydání, Paris, 1946), sv. I, s. 157-178.

SYMBOLIKA VARUNY

Po Bergaignovi a Güntertovi připomněl Varunovu magickou moc i Georges Dumézil. Ten bůh je skutečným „mistrem pout“ a jediným tématem četných hymnů a obřadů je pak ochrana nebo osvobození lidí z „Varunových provazů“ (např. *Rgvéd*, I, 24, 15; VI, 74, 4; VII, 65, 3; X, 85, 24 atd.). Když Sájana komentuje verš *RV*, I, 89, 3, vysvětluje Varunovo jméno faktem, že „ovínuje, tedy uvěznuje zlé ve svých provazech“ (*vrnóti, pápakrtah svakliaih pdšair ávrnóti*). „Kéž osvobodíš z pout ty, kteří jsou spoutáni!“ (*banhán munčdsi baddhakam, Atharvavéd*, VI, 121, 4). Varunovy provazy jsou rovněž přisuzovány společně Mitrovi a Varunovi a jsou tak i posuzovány (*RV*, VII, 65, 3: „mají mnoho provazů...“ atd.), a dokonce celé skupině Aditjů (např. *RV*, II, 27, 16: „vaše provazy otevřené pro zrádce, pro podvodníka...“). Ale magickou moc spoutat na dálku lidi a zase je rozpoutat má zejména Varuna⁷; je to natolik pravdivé, že se touto schopností svazovat dokonce i vysvětluje jeho jméno; neboť když ustoupíme z tradiční etymologie (*varvrhnóti*, „zakrýt“, „uzavřít“), která ozřejmuje jeho uranskou povahu, pak se dnes držíme spíše interpretace, již navrhl Güntert (*cit. dílo*, s. 144) a Dumézil (*Ouranós-Varuna*, s. 49), a uchylujeme se k jinému indoevropskému kořeni, *uer, „vázat“ (skr. *varatrá*, „řemen, provaz“, lotyš. *wéru*, *wert*, „navléknout, vyšívát“, rusky *vereni-ca*,

⁷ A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les Hymnes du Rig-Veda*, III (Paris, 1883), s. 114, 157 a násl.; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), s. 120 a násl.; Dumézil, *Ouranós-Varuna*, s. 50. Stejný atribut u bráhmaňach viz Silvain Lévi, *La Doctrine du Sacrifice dans les Bráhmaňas* (Paris, 1898), s. 153 a násl.

„nepřetržitá řada“) ⁸. Varuna je představován s provazem v ruce ⁹ a při obřadech je vše, co sváže, počínaje uzly, označováno jako varenské ¹⁰. Pan Dumézil odůvodňuje tento magický věhlas mistra svazovače Varunovou svrchovanou mocí. „Varunova pouta jsou stejně tak magická, jako je magická samotná svrchovaná moc; jsou symbolem mystických sil, které vůdce ovládá a jež se nazývají spravedlnost, správa, královská a veřejná bezpečnost, všechno moci. Žezlo a pouta, *danda* a *pášáh* se v Indii i jinde dělí o privilegium představovat tohle všechno“ (*Ouranós-Varuna*, s. 53).

To je bezpochyby správné. Ale „vládcovská“ a dokonce „vládcovsko-magická“ stránka zcela nevyčerpává složitý charakter, který Varuna projevuje od nejstarších védských textů. I když ho nemůžeme zařadit výlučně mezi „nebeské bohy“, není o nic méně pravda, že vykazuje rysy vlastní uranským božstvům. Je *višva-daršata*, „všude viditelný“ (*RV*, VIII, 41, 3), „oddělil oba světy“ (VIII, 86, 1), „vítr je jeho dechem“ (VII, 87, 2). Mitra i on jsou uctíváni jako „dva mocní a vznešení pánové nebes“, kteří „se s různě zbarvenými mraky objevují při prvním úderu hromu a božským zázrakem spouštějí z nebe déšť“ (V, 63, 2-5) atd. Tato kosmická struktura mu velmi brzo umožnila získat povahu lunární ¹¹ a dešťovou do té míry, že se časem stal božstvím oceánu ¹². Táž kosmicko-uranská struktura vysvětluje ostatní Varunovy funkce a

⁸ Srov. Walde-Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I (1930), s. 263.)

⁹ Bergaigne, *cit. dílo*, III, s. 114; S. Lévi, *cit. dílo*, s. 153; E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasbourg, 1920), s. 116 a násl.

¹⁰ S. Lévi, s. 153; Dumézil, *Ouranós-Varunal*, s. 51, č. 1.

¹¹ Hillebrand, *Vedische Mythologie* (Breslau, 1902), III, s. 1 a násl.

¹² S. Lévi, *cit. dílo* 158 a násl.; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), III, s. 206 a násl., 269 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

magické čáry, například jeho všudypřítomnost (*ÍAV*, IV, 16, 2-7 atd.) a jeho neomylnost (*RV*, I, 35, 7 a násl.). Je *sahasrákša*, „tisícioký“ (*RV*, VII, 34, 10), což je mytická formule, která odkazuje ke hvězdám a jež nemohla, alespoň zpočátku, označovat nic jiného než uranské božstvo¹³. Kouzla svrchované moci se rozmnožila a znásobila kouzla nebeská: Varuna *vidí* a *ví* všechno, protože ze svého hvězdného příbytku vládne vesmíru, a současně *může* všechno, protože je kosmokrat a trestá „spoutáním“ (tedy nemocí, nemohoucností) ty, kteří přestupují zákon, neboť on je strážcem vesmírného řádu. Existuje tu tedy pozoruhodná symetrie mezi tím, co bychom mohli nazvat Varunovou „nebeskou vrstvou“ a „královskou vrstvou“, což jsou vrstvy, které si odpovídají a jedna druhou doplňují: nebe je transcendentní a jedinečné, přesně jako vesmírný vládce; sklon k pasivitě, jenž se projevuje u všech nejvyšších nebeských bohů¹⁴, odpovídá rovněž „magickým“ kouzlům bohů-vládců, kteří „jednají, aniž jednají“, již operují přímo skrze „moc ducha“.

Varunova struktura je složitá, ale stále je to struktura, tedy existuje vnitřní souvislost mezi jeho různými modalitami. Ať je kosmokratická, nebo uranská, on vždy je vševidoucí, všemocný a v případě potřeby je „svazovačem“ díky své „duchovní síle“, díky magii. Ale jeho kosmická stránka je ještě bohatší. Není pouze, jak jsme již měli možnost vidět, bohem nebeským, ale také bohem lunárním či akvatickým. Ve Varunovi byla, a snad již velmi časně, jistá „noční“ dominanta, kterou neopomněl vyzdvihnout Bergaigne a

¹³ Raffaele Petazzoní, *Le Corps parsemé d'yeux* (v *Zalmoxis*, 1, 1938, s. 1 a násl.)

¹⁴ Viz naše *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, Payot, 1949). s. 47 a násl.

nově i Ananda Coomaraswamy¹⁵. Bergaigne upozornil (*cit. dílo*, III, s. 213) na komentátora *Taittirījasaṁhitā*, I, 8, 16, 1, podle nějž Varuna označuje „toho, který zahaluje jako temnota“. Tato „noční“ Varunova stránka se nedá interpretovat výlučně v uranském smyslu jako „noční nebe“, ale také v širším smyslu, skutečně kosmologickém, ba dokonce metafyzickém. Noc sama je také virtualitou, zárodkem, neprojevením¹⁶, a právě tato „noční“ Varunova modalita mu umožnila stát se bohem vodstva (opět Bergaigne, III, s. 128) a otevřela mu cestu k jeho asimilaci s „démonem“ Vrtrou. Nemáme zde prostor načínat otázku „Vrtra-Varuna“ a omezíme se jen na poznámku, že mezi oběma entitami existuje nejeden společný rys. A i když si nebudeme všimát pravděpodobné etymologické podobnosti obou jmen (Bergaigne, III, s. 115 atd.; Coomaraswamy, s. 29 a násl.), je důležité zdůraznit, že u obou nalezneme spojení s vodami, v první řadě s „vodami zadrženými“ („velký Varuna skryl moře...“, *RV*, IX, 73, 3), a že Vrtra, stejně jako Varuna, je občas označován jako *májin*, „kouzelník“ (např. II, 11, 10)¹⁷. Z jisté perspektivy si tato různá spodobování Vrtry a Varuny, ostatně stejně jako všech ostatních Varunových modalit a funkcí, odpovídají a jedno druhé potvrzuje. Noc (to neprojevené), vodstva (to virtuální, zárodky),

¹⁵ Zejména v *The darker side of the Dawn* (*Smithsonian Miscellaneous Collections*, sv. 94, č. 1, Washington, 1935) a *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (*American Oriental Society*, New Haven, 1942).

¹⁶ Srov. Coomaraswamy, *Spiritual Authority*, zvláště s. 29 a násl.

¹⁷ Srov. [E. Benveniste-] L. Renou, *Vrtra et Vrthragha* (Paris, 1934), s. 140-141, který nemá pravdu, když tvrdí, že ve většině pasáží „Vrtrova magie odpovídá magii Indrově a je od ní odvozena“. *A priori* je magie spíše atributem ofidických, hadích bytostí - a Vrtra je jednou z nich par excellence - než atributem bohů-hrdinů. Později se k Indrově magii vrátíme.

„transcendence“ a „nejednání“ (vlastnosti nebeských a vládcovských božstev) ukazují vzájemnost zároveň mytickou i metafyzickou, na jedné straně s všemožnými „pouty“, na druhé straně s Vrtrou, který „zadržel“, „zastavil“ či „spoutal“ vodstva¹⁸. V kosmické rovině je „svazovačem“ i sám Vrtra. Jako všechny velké mýty má i mýtus o Vrtrovi několikerou platnost, a jediný význam interpretaci nevyčerpá. Můžeme dokonce říct, že jednou ze základních funkcí mýtu je sjednocovat úrovně reálna, které se jak pro bezprostřední poznání, tak pro uvažování jeví jako mnohočetné a heterogenní. Tak v mýtu o Vrtrovi, vedle dalších valencí, zaznamenáváme tu o návratu k neprojevenému, o „zastavení“, o „svázání“, které brání vyčerpání „forem“, tedy o kosmickém životě. Nemáme zjevně právo zacházet ve sbližování mezi Vrtrou a Varunou příliš daleko. Ale nepopíratelná je strukturální přízněnost mezi „nočním“, „nejednajícím“, „kouzelníkem“ Varunou, který na dálku spoutává viníky¹⁹, a Vrtrou, jenž „spoutává“ vodstva. Výsledkem činnosti jednoho i druhého je „zastavení“ života, přivození smrti - v jednom případě v individuální rovině, v druhém případě v rovině kosmické.

„BOHOVÉ SVAZOVAČI“ VE STARÉ INDII

Ve védské Indii není Varuna jediný bůh „svazovač“. Mezi těmi, kteří tuto magickou zbraň používají, zaznamenáme Indru, Jamu, Nirrti. Například o Indrovi se říká, že přinesl pouto (*sina*) pro Vrtru (*RV*, II, 30, 2) a že ho spoutal, aniž použil provazy (II, 13, 9). Ale

¹⁸ Srov. analýzu motivů vod v Renouovi, *cit. dílo*, s. 141 a násl.

¹⁹ Dokonce bychom byli v pokušení vidět v tomto způsobu ztrestání rozšíření, prohloubení samotného Varunova typu, v tom smyslu, že viníka přinutí k „regresi do virtuálna, do nehybnosti“, což je stav, který svým způsobem sám reprezentuje.

Bergaigne, který tyto texty podtrhuje, (*cit. dílo*, III, str. 115, č. 1) si všímá, že „v tom je zjevně jen druhotné rozvíjení mýtu, jehož smyslem je, že Indra obrací proti démonovi jeho vlastní lsti“. Neboť svou *máju* mají nejen Varuna a Vrtra, ale také další božské bytosti: například Marutové (*RV*, V, 53, 6), Tvaštar (*X*, 53, 9), Agni (*I*, 144, 1 atd.), Sóma (*IX*, 73, 5 atd.) a dokonce Ašvinové (*V*, 78, 6 atd., srov. Bergaigne, III, s. 80 a násl.). Ale na druhé straně jsme zde měli často co do činění s ambivalentními náboženskými bytostmi, v tom smyslu, že v nich démonický prvek koexistuje s prvky božskými (Tvaštar, Marutové); na druhé straně není atribut „kouzelníka“ specifický a je božským postavám přisuzován jen jako čestný přídavek: *májin* má takovou prestiž, že cítíme potřebu udělovat ho každému božstvu, které chceme poctit. Jde o jev v dějinách náboženství důvěrně známý, a zejména v náboženstvích indických, totiž že „imperialistická“ tendence vede vítěznou náboženskou formu k tomu, že si přizpůsobí všechny typy dalších božských atributů a rozšíří svou dominanci na různé zóny posvátna. V případě, kterým se zabýváme, je tato tendence zabírat výsady a síly, jež jsou samotné sféře bohů cizí, o to zajímavější, že jde o archaickou náboženskou strukturu, totiž o prestiž „kouzelníka“. A ten, kdo z ní vytěžil nejvíce, je Indra. „Zvítězil nad *májinem* pomocí *májá*“ - to je leitmotiv mnoha textů (Bergaigne, III, s. 82). Mezi Indrova „kouzla“ se řadí v první řadě jeho moc proměňovat se²⁰; ale bude asi namístě rozlišit mezi mnoha různými a homologovanými epifaniemi (býk atd.) a neurčitou kouzelnou mocí, která jakékoli bytosti (božské, démonické, lidské) umožňuje vzít na sebe libovolnou zvířecí podobu. Samozřejmě mezi sférou myticko-náboženské epifanie a sférou

²⁰ Viz Jarl Charpentier, *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie* (Uppsala, 1911), s. 34 a násl.; *id.*, *Brabman* (Uppsala, 1932), s. 49, č. 1; L. Renou, *cit. dílo*, s. 141.

OBRAZY A SYMBOLY

metamorfózy existují přechody, výpůjčky, záměny, a v tak nestabilní oblasti, jakou je védská mytologie, není vždy snadné rozlišit, co patří k jedné a co k druhé sféře. Ale právě tato nepřesnost a nestabilita jsou z fenomenologického hlediska poučné, neboť účinně odhalují sklon náboženských „forem“ vzájemně se interpretovat a pohlcovat, a tato dialektická perspektiva může jen pomoci pochopit archaické náboženské fenomény.

Vraťme se k Indrovi. V některých případech není jen „kouzelníkem“, i on sám „svazuje“, stejně jako Varuna a jako Vrtra. Jeho lanem je ovzduší a právě tímto lanem obklíčí protivníky (*AV*, VIII, 8, 5-8 atd.). Jeho íránský protějšek, Verethragna, protivníkovi svazuje ruce (*Jašt*, 14, 63). Ale to jsou jen sekundární rysy a dají se snad vysvětlit autentickým prehistorickým používáním lana jako zbraně ²¹. Je pravda, že z pohledu archaického myšlení je zbraň vždy *magickým prostředkem*; ale to nebrání tomu, aby ryze válečnický bůh jako Indra používal tento magický prostředek v opravdových bojích, zatímco Varuna používá svá „pouta“ bez boje, bez činu, magickým způsobem ²².

Názornější je příklad jiných dvou bohů svazovačů, Nirrti a Jamy; oba jsou božstvy smrti. Jamova pouta (*jamásja padbīša*, *AV*, VI, 96, 2; VIII, 7, 28) jsou obecně nazývána „pouta smrti“ (*mrtjupāśāh*, *AV*, VIII, 112, 2; VIII. 2, 2 atd.; srov. Scheftelowitz, s. 6). Nirrti sama spoutává ty, které chce zatratit (*AV*, VI, 63, 1-2; *Taittirījaśan*, V, 2, 4, 3; *Śatapathabrāhmaṇa*, VII, 2, 1, 15), a lidé prosí bohy, aby

²¹ Viz Kurt Lindner, *La Chasse préhistorique* (fr. překlad, Paris, 1940), s. 53 a na různých místech

²² O *rádžanjovi* spoutaném bohy již v břiše jeho matky („*rádžanja* se narodil svázaný“, *Taittirījaśanhitā*, II, 4, 13, 1), srov. Dumézil, *Flamen-Brahman*, s. 27 a násl.

oddálili „Nirrtina pouta“ (*AV*, I, 31, 2), stejně jako člověk prosí Varunu, aby ho zachránil ze svých „pout“. Stejně jako jsou v některých případech vzývání Agni, Sóma nebo Rudra (Güntert, s. 122), aby lidi zbavili „Varunových pout“, je i Indra nadán údajnou mocí zbavit nejen „Varunových pout“, ale také „spoutání“ od démonů smrti (např. *AV*, IX, 3, 3-2, kdy jde o přerážnutí pout démonky Višvaváry s Indrovou pomocí atd.). Nemoci jsou „lana“ a smrt je jen nejvyšším „poutem“. Což vysvětluje, že u Jamy a Nirrti jsou tyto atributy nejen důležité, ale skutečně konstitutivní.

Nemoc a smrt, tyto dva prvky magicko-náboženského komplexu „svazování“, se těšily velké popularitě téměř po celém světě a bylo by načasе prozkoumat, jestli jejich rozšíření není vhodným prostředkem k osvětlení některých aspektů problému, jímž se zabýváme. Avšak než opustíme indickou oblast, zkusme schematicky uspořádat nejdůležitější celky, jež jsme tu zkoumali: 1. Varuna, Velký Asura, magicky svazuje viníky a mříí k němu modlitby, aby buď nesvazoval, nebo aby rozvázal; 2. Vrtra spoutává vodstva a některé aspekty jeho mýtu odpovídají Varunově noční, lunární, akvatické stránce v té míře, že tyto modalities Velkého boha vyjadřují „neprojevené“ a „zablokované“; 3. Indra, jako Agni a Sóma, osvobozuje lidi z Varunových pout a z řetězů pohřebních božstev: „přeřezává“ či „láme“ tato „pouta“, přesně jako v mýtu rozřezává na kousky Vrtrovo tělo; vedle válečných prostředků, které jsou mu bližší, dokonce výsadní, tedy používá pro vítězství nad kouzelníkem Vrtrou také „magických prostředků“; „pouta“ rozhodně nejsou jeho základním rysem, i když u něj lano musí být posuzováno jako jedna z jeho zbraní; 4. naopak, lana, provazy, uzly charakterizují božstva smrti (Jama Nirrti) a demony různých nemocí; 5. konečně v „lidových“ částech védských knih nejsou čáry mířené proti poutům těchto démonů o nic méně četné než „svazovací“ kouzla obrácená proti lidským nepřítelům.

Vidíme, že i když si věci takto shrneme, nejsou vůbec jednoduché. Nicméně se rýsují některé výrazné linie: v mytické rovině božích hrdinských činů vidíme na jedné straně magické nejednání Varunovo a Vrtrovo, na druhé straně Indrovo aktivitu; v lidské rovině nemocí a smrti význam lan a uzlů u pohřebních božstev či démonů a magické používání „svazování“ jak v lidové medicíně, tak v kouzelnictví. Takže třebaže komplex „svazování“ už od védských dob zůstává charakteristický, podstatný pro zónu magické svrchované moci, přesto ji přesahuje shora (kosmologická úroveň, Vrtra) i zdola (pohřební rovina, Jáma, Nirrti; úroveň „kouzelnictví“). Pokusme se podívat, jaké nové črty může do tohoto přehledu vnést srovnání s jinými indoevropskými oblastmi.

THRÁKOVÉ, GERMÁNI, KAVKAZANÉ

Je pravděpodobné, jak ukázal Güntert (*cit. dílo*, s. 154), že jméno thráckého boha jménem Darzales, doložené v nápisech, se vysvětluje pomocí kořene, který obsahuje představu „svazování“ (av. *dareza-jēiti*, „vázat“, *dareza*, „provaz, lano“), ale o tomto bohovi nevíme téměř nic²³. Stejná etymologie určitě platí i v případě jména géto-thráckého boha Derzala, dobře známého v Odessu²⁴, kde se slavila *darzaleia* na podporu sklizní²⁵ a doloženého rovněž v Tomis

²³ Darzales byl v pontském náboženství (Sinope), v Sarapisu; srov. O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* (Tübingen, 1919), s. 7, s přihlédnutím k výzkumům Rostovtzeffovým. Srov. Stig Wikander, *Vayu*, I (Ludn-Leipzig, 1941), s. 43 a násl.

²⁴ Mince a nápisy objevené Vasilem Pârvanem, *Gerusia (Mémoires de l'Académie Roumaine, Section littéraire, 1919-1920, Bucuresti, 1924)*, s. 9, 23 atd.

²⁵ Materiály v revue *Istros* (vydáno ve francouzštině v Bukurešti), I, 1934, s. 118 a násl.

na prstenech, které nesly nápis *Derzo* ²⁶, a dále pro jména thrácko-fryžské bohyně Bendis ²⁷, litevské Bentis ²⁸ a ilyrské Bindus ²⁹. Bohužel o dvou posledních toho víme velmi málo; byly lidské oběti, praktikované u Ilyrů, nabízeny právě Bindus?

Více odhalují některé rituály, které se nám uchovaly jak v germánské oblasti, tak v thrácko-fryžských a kavkazských krajích. Když Tacitus hovoří o velkém výročním náboženském svátku Semnonů (*Germania*, 39), dodává, že diváci se mohli účastnit přímo až poté, co se svázali (*nemo nisi vinculo ligatus ingreditur*). Closs (s. 564 a násl., 609 a násl., 643, 668), který tento rituál široce okomentoval a cituje četné paralely, ho považuje za důkaz o podřízenosti národnímu božstvu (s. 566), zatímco Pettazzoni ³⁰ ho řadí spíše mezi boží soudy. Ať je to cokoli, opíráme se o jeho srovnání s mithraistickými iniciačními obřady, kdy má zasvěcovaný ruce spoutané provazem za zády ³¹. Vzpomeneme si také na

²⁶ R. Vulpe, *Histoire ancienne de Dobroudja* (v kolektivním svazku *La Dobroudja*, vydaném Rumunskou akademií v Bukurešti, 1938, s. 35-454), s. 233, 237. Srov. rovněž Kazarow, v Pauly-Wissowa, XV, s. 227 a násl.

²⁷ Přípodobněná Artemidě (Hérodotos, IV, 33), Kybelé a v orfických hymnech Persefoně; srov. Güntert, s. 115. č. 1; Strabonem (X, s. 470) považována za orgiastickou.

²⁸ H. Usener, *Götternamen* (přetisk, Bonn, 1929), S. 80.

²⁹ A. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes* (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, s. 549-673), s. 619.

³⁰ R. Pettazzoni, „Regnator omnium deus“ (v *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XIX-SS, 1943-1946, s. 142-156), s. 155.

³¹ F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (4. vydání, Paris 1929), ilustrace XIII; šňůra, která je vyrobena z *intestinis pullinis* podle Pseudoaugustina, *Quaest.*, V (Cumont, *Textes et Monuments relatifs aux mystères de Mithra* [Bruxelles, 1891-1900], II, s. 7-8).

železnou obruč, kterou nosí Sattiové „jako řetěz“, dokud nezabijí prvního protivníka (*Germania*, 31), na rituální spoutávání u Albánců (Strabon, XI, 503), stejně jako na řetězy, jež nosí Gruzínci poddaní Jiřímu Bílému“³², na rituály „svazování“ arménských králů (Tacitus, *Annales*, XII, 45; Closs, s. 619) a na některé současné albánské kroje³³. Ze všech těchto rituálů vyplývá ponížené chování, kdy se věřící představuje jako otrok nebo zajatec před svým pánem. „Svazování“ se tím konkretizuje jako určitá známka vazalství³⁴. Closs (s. 620) má

³² Closs, s. 566, *tamtéž* s. 643, cituje O. G. Wesendonka, Ueber georgisches Hedentum (v *Caucasica*, fasc. I, Leipzig, 1924), s. 54 a násl., 99, 101. G. Dumézil, Tuuóc; (v *Rev. Hist. Relig.*, sv. CXI, 1935, s. 66-89), s. 69 a násl., studuje podle gruzínských zdrojů „otroky Jiřího Bílého“: „kdo chce velebit nebo usmířit si Jiřího Bílého tím, že se stane jeho otrokem, vezme jeden z těchto řetězů, obtočí si ho kolem krku a takto obejde, po nohou či po kolenou, kostel“. Srov. také Sergi Makalathia, Einige Ethnographisch-archäologische Parallelen aus Georgien (v *Mitteilungen Anthropolog. Gesellschaft Wien*, 60, 1930, s. 361-365).

³³ Během soudu vendetty musí stát obviněný před „tribunálem“ se spoutanými rukama (Closs, *cit. dílo*, s. 600).

³⁴ Stačí s tímto germánsko-ilyrsko-kavkazským souborem porovnat obřady „svazování krví“ (*blood-brotherhood*) praktikované téměř v celé Evropě, a uvědomíme si vzdálenost, která dělí spojení „pán-otrok“ od spojení mezi „křížovým bratrstvem“ (rumunský výraz, *fratia de cruce*); k bratření krví srov. A. Dieterich, *Mutter Erde* (3- vydání, Leipzig-Berlin, 1925), s. 130 a násl.; klasická kniha H. C. Trumbulla, *The Blood Covenant* (London, 1887) a Stith Thompson, *The Motif-Index of Folk-Literature*, II, Helsinki, 1935), s. 125. Jsme téměř v pokušení přirovnat tyto formy bratrství k náboženským vazbám, které existují mezi lidmi a Mithrou - vzhledem k velmi drsným vazbám mezi Varunou a jeho poddanými. Což v žádném případě neznamená - právě naopak - že by Varunova náboženská hodnota byla „chudá“!

snad pravdu, když rituál Semnonů přisuzuje ilyrskému vlivu a považuje ho za vlastnictví náležející ke kulturní úrovni lunárně-chtonické neboť má svůj střed v jižních krajích ³⁵. Ale mimo tento rituál nalezneme u Germánů další prvky, které se dále integrují do stejného komplexu „svazování“: například rituální smrt oběšením vysvětluje *Ódinův* přídomek „bůh provazu“ (*Haptagud*, Closs, s. 609); rovněž germánské pohřební bohyně táhnou mrtvé na laně ³⁶ a válečné bohyně (staroskandinávská *Disir*, starohornoněmecká *Idisi*) svazují provazem ty, které chtějí srazit ³⁷. Tyto rysy si musíme zapamatovat: připomínají Jamovu a Nirrtinu techniku; ostatně fakta, která vzápětí ocitujeme, je dále osvětlí.

ÍRÁN

iránské údaje jsou dvojího typu: 1. několik narážek na boha Astóvídótuše, který rovněž svazuje provázkem člověka odsouzeného zemřít ³⁸; 2. činy válečných bohů a iránských hrdinů: například

³⁵ A. Closs, *cit. dílo*, s. 643, 668. Podle téhož autora (s. 567) má být spoutání rituální oběti komplexem megalitických jihovýchodoasijských kultur.

³⁶ J. Grimm, *Deutsche Mythologie* II, 705, IV, 254; Scheftelowitz, *cit. dílo*, s. 7.

³⁷ R. H. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte* (1910), s. 158, 160. Ale osobnost těchto bohů je složitější; srov. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, (Berlin, 1937), s. 375 a násl.

³⁸ Umírající svazuje svými „pouty smrti“ (*darezá meraithjaoš*, *Yasna* 53, 8; Scheftelowitz, *Die altpersische Religion*, s. 92). „Astóvídótuš ho svazuje, Váju spoutaného odnáší“, *Vendidad*, 5, 8; H. S. Nyberg, *Question de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, II (v *Journal Asia-tique*, říjen-prosinec 1931, s. 193-244), s. 205; G. Dumézil, *Tarpeia* (Paris, 1947), s. 73- Srov. *Ménokê Khrat* 2. 115; G. Widengren, *Hochgottglaube in Allen Iran* (Uppsala, 1938), s. 196.

OBRAZY A SYMBOLY

Frédún omotá provazem démona Azdaháka a připoutá ho k hoře Dimávand (*Dénkart*; IX, 21, 103), bůh Tištrja spoutá čarodějky Pairika dvěma nebo třemi provazy (*Jašt*, 8, 55); Verethragna, jak víme, protivníkovi spoutá ruce (*Jašt*, 14, 63); v některých epizodách *Šahnáme*, jak zaznamenal Scheftelowitz³⁹, Ahriman drží lano, a také jde o pouta boha osudu. Nepřítomnost Vládce svazovače, íránské repliky Varuny, má své vysvětlení: ať Varunovo místo obsadil, jak se má obecně za to, jen nejvyšší bůh Ahura Mazda, či ať ho zabírá, jak naznačuje pan Dumézil (*Naissance d'Archanges*, 1945, s. 82 a násl., 100 a násl.), i *Ameša Spentové a Aša*, máme v obou případech co do činění s entitami očištěnými, umravněnými zoroastriánskou reformou, a je nepředstavitelné, že bychom v jejich povaze našli Varunovu „magii“. „Vládcovské“ prvky, které v Ahurovi Mazdovi přežívají (Widengren, *cit. dílo*, s. 259 a násl.), ani v nejmenším nedávají tušit „strašlivé vládnutí“, a je-li občas bohem osudu (*Jasna*, 1,1; překl. pahlaví, Widengren, s. 253), jde zde o příliš obecný rys nejvyšších a uranských bohů, než abychom z toho mohli cokoli vyvozovat. Ale protože nevíme téměř nic o tom, kdo byl íránským ekvivalentem védského Varuny před zoroastriánskou reformou, bylo by neopatrné a jistě nesprávné usuzovat, že Varunova „svazovačská“ povaha je v Indii vyvolána nějakým neárijským vlivem. Vždyť i řecký Uranos *svazuje* své rivaly, a jak dokázal pan Dumézil (*Ouranós-Varuna*, na různých místech), máme mnoho důvodů hledat v mýtu o Uranovi a Urani-dech stopy již indoevropského schématu. Ať je to jakkoli, prokázaná íránská fakta pokrývají jen dva z motivů, které jsme odhalili v indické množině: 1. bůh nebo hrdina svazovač démonů; 2. pohřební démon, který omotává člověka, než ho odnese k hoře Cinvat. Snad následkem zoroastriánské reformy se zbývající

³⁹ *Das Schlingen- und Netzmotiv*, s. 9; *Die altpersische Religion*, s. 92.

dva motivy z indického souboru - Varunova „magie“ a kosmologické „spoutání“ - už neobjevují.

ETNOGRAFICKÉ PARALELY

Bylo by marné formulovat nějaký všeobecný závěr o indoevropských faktech, dříve než rozšíříme, jak už jsme ohlásili, svou historickou a kulturní perspektivu a integrujeme soubor „svazování“ do rozsáhlejší skupiny analogické či identické symboliky. Ale již teď můžeme označit několik etnografických paralel v indoevropské skupině pohřebních bohů a démonů, kteří „svazují“ mrtvé. Postava, která je iránskému páru Váju-Astóvidótuš nejbližší, není nikdo jiný než čínský bůh větru a síti Pauhi, který je úzce spojen s bohyní-hadem Nakurou, což dokazuje, že patří k chthonicko-lunární kulturní vrstvě ⁴⁰. Pokud jde o provazy Jamy, Nirrti a Astóvidótuše a germánských bohyní, jejich nejpřesnější repliky se setkávají v Pacifiku. U australských Arandů omotávají v noci démoni *tjimbarkna* lidské duše a zabíjejí je tak, že silně utáhnou provaz ⁴¹. Na Ostrovech nebezpečí bůh smrti Vaerua spoutává zesnulé provazy a přetahuje je do země mrtvých ⁴². Na Harveyho ostrovech slézá duše zesnulého do pekla po zázračném stromě a spatří síť boha Akáanga,

⁴⁰ Inone, cit. Clossem, s. 643, č. 44. Srov. legendu o obou duších, Šen-tchu a Yü-lej, kteří svazují duše zesnulých v hloubi jeskyně; G. Heinze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen* (Antwerpen, 1941), s. 23.

⁴¹ Carl Strehlow, *Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I (Frankfurt a. M., 1907), s. 11.

⁴² W. Wyatt Gill, *Life in the Southern Isles* (London, 1876), s. 181 a násl.

který na ni čeká a jemuž nemůže uniknout ⁴³. V San Cristobalu sedí na skále „Fisher of Soul“ a loví duše ⁴⁴. Na Šalamounových ostrovech příbuzní loví duši zesnulého a ukládají ji do bedničky s tělesnou relikvií (lebka, čelist, zub atd.) ⁴⁵. Kouzelníci na Harveyho ostrovech mají kouzelné pasti, do kterých lapají duše těch, jež chtějí zahubit ⁴⁶. Se stejným zvykem se setkáváme i v dalších kulturních zónách ⁴⁷, ale je důležité uvést, nakolik v Melanésii způsob, jakým bůh smrti „loví“ a „omotává“ duše, odpovídá smrtící technice kouzelníků. Tento vzájemný vztah mezi oběma magiemi přispívá k osvětlení problému „svazování“.

U Indoevropanů jsme viděli, že motivy lan, uzlů a provazů jsou rozloženy do několika různých souborů: mezi jisté bohy, hrdiny nebo démony, jisté rituály, jisté zvyklosti. Zcela odlišný je aspekt, který představuje problém v semitském světě: tam jsou magická pouta všech druhů téměř univerzálním božským (a démonickým) kouzlem. Jsou tam bohové vládci, jako Enlil a jeho žena Ninchursag (= Ninlil),

⁴³ W. Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pacific* (London, 1876), s. 161 a násl.; srov. též E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), s. 73- Viz M. Walleser, *Religiöse Anschauungen u. Gebräuche der Bewohner von Jap* (*Anthropos*, VIII, 1913, s. 607-629, s. 612-613).

⁴⁴ Dr. C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific* (London, 1924), s. 234 a násl.

⁴⁵ W. G. Ivens, *The Melanesians of the S. E. Solomon Islands* (London, 1927), s. 178; stejný zvyk na Havaji, srov. E. S. Craighill Handy, *cit. dílo*, s. 92.

⁴⁶ W. Wyatt Gill, *Life...*, s. 180 a násl.; *Mythes...*, s. 171.

⁴⁷ Tunguzský šaman používá laso, aby znovu chytil přechájecí duši nemocného; S. Shirokogorow, *The psychomental complex of the Tungus* (Shanghai-London, 1935), s. 290. Šaman ostatně napodobuje techniku duchů; *tamtéž*, s. 178. Stejný kulturní komplex u Čukčů. K tomuto problému viz naši knihu *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951).

nebo pak lunární bohové jako En-zu (= Sin), kteří berou do svých osidel ty, kdož se proviní křivou přísahou ⁴⁸. Ale Šamaš, sluneční bůh, je ozbrojen lany a provazy a lidé i jeho prosí, aby osvobodil spoutané; bohyně Nisaba omotává demony nemocí; a démoni zase mají lana, zvláště démoni chorob (démon moru je vzýván těmito slovy: „osídli, spoutej a zahub Babylónské!“ ⁴⁹). Bélovi (= Enlilovi) říkají: „Otče Bele, ty vrháš sítě, a každá síť je sítí nepřátelskou ⁵⁰.“ Tammuz je nazýván „Pánem osidel“ ⁵¹, ale v mýtu je on sám „svázán“ a prosí, aby byl vysvobozen z provazů ⁵². Lidé prosí Marduka, aby je osvobodil z řetězů a provazů, neboť i on je pánem svazovačem. Jako Indra používá lano a provazy jakožto bůh obhájce, na „hrdinský“ způsob. V básni o Stvoření *Enúma eliš*se rozlišují dva druhy „svazování“, které připomínají védský diptych Varuna-Indra. Ea, bůh vod a moudrosti, nebojuje s hlavními netvory Apsů a Mummu „po hrdinsku“, ale „svazuje“ je pomocí magických zaříkadel a potom je zabije (*Enúma eliš*, I, 60-74). Marduk, poté, co mu byly shromážděním bohů uděleny výsady absolutní svrchované vlády (která do té doby náležela nebeskému bohu Anu, IV. 4 a 7), a poté, co od nich získal žezlo, trůn a meč (pallus) (IV, 29), pouští se

⁴⁸ L. W. King, *History of Sumer and Akkad* (London, 1910), s. 128 a násl.; G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, I (Bologna, 1928), s. 159; E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (Collection „Mana“, II, Paris, 1945), s. 28, 49; E. Douglas Van Buren, *Symbols of the Gods in mesopotamian* ⁴Art (Róma, 1945, *Analecta Orientalia*, 23), s. 11-12.

⁴⁹ Scheftelowitz, *Das Schlingen- und Netzmotiv*, s. 4 a násl.

⁵⁰ M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, vol. II (Giessen, 1912), s. 15.

⁵¹ Scheftelowitz, *cit. dílo*, s. 4

⁵² M. Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes* (Roma, 1937, *Analecta Orientalia*, 10), s. 140; Geo Widengren, *Mesopotamian elements in Manichaeism* (Uppsala, 1946), s. 80.

do boje s mořskou obludou Tiámat a tentokrát jsme svědky skutečné „hrdinské“ bitvy; ale hlavní Mardukovou zbraní zůstávají „osidla“, dar jeho otce Anua⁵³ „Marduk „svazuje“ Tiámat (IV, 95), „spoutává ji řetězy“ a vyrve jí život (IV, 104). Poté spoutá řetězy všechny bohy a démony, kteří Tiámat pomáhali a pak, jak praví báseň, „byli vrženi do osidel, zůstali v sítích, byli hozeni do slují“ (IV, 111-114, 117, 120). Marduk získává díky svému hrdinskému boji svrchovanou moc, ale uchovává si i výsady magické svrchované moci. Uvědomíme-li si také magickou hodnotu provazů, uzlů a lan v kouzelnictví a lidové medicíně (viz dále), obecný dojem, který z tohoto rychlého průzkumu v mezopotámské oblasti vzniká, je téměř naprosto zmatený; „Svazování“ jako by bylo magicko-náboženskou výsadou, kterou si osvojují i všechny „náboženské“ formy. Bylo by přínosné, kdyby se nějaký odborník na mezopotámská náboženství začal znovu věnovat tomuto problému, abychom mohli za tímto zmatkem rekonstituovat nějaký „příběh“.

MAGIE UZLŮ

Nyní se pojďme celkově zamyslet nad morfologií pout a uzlů v praktické magii. Nejdůležitější fakta bychom mohli roztřídit do dvou velkých položek: 1. magická „pouta“ používaná proti lidskému protivníkovi (ve válce, v čarodějnictví), s opačnou operací „rozetnutí pout“; 2. blahodárné uzly a pouta, prostředky ochrany proti divokým zvířatům, proti nemocem a kouzlům, proti démonům a smrti. Uvedme zde alespoň několik příkladů. V první kategorii můžeme zmínit kouzelná lana obtočená kolem protivníka (*Atbarvavéd*, II, 12,

⁵³ *Tamtéž*, IV, 49. Na ilustraci I, 83, je Marduk synem Ea, ale ať už je smysl tohoto přibuzenství jakýkoli, jeho podstatou je kouzelná svrchovaná moc. Držíme se francouzského překladu R. Labata, *Le Poème babylonien de la Création* (Paris, 1935).

2; VI, 104; VIII, 8, 6), provazy vrhané knížetem do cesty nepřátelských armád (*Kaušita-kisanhitá*, XVI, 6), provaz zahrabaný u nepřítelova domu nebo ukrytý v jeho lodi, aby se převrhla ⁵⁴, konečně uzly, které přinášejí všemožná zla v antické magii ⁵⁵ stejně jako v moderních pověrách ⁵⁶. Pokud jde o „rozetnutí pout“, je používáno již v *Atharvavédu* (např. VI, 14, 2 a násl.) a v téže souvislosti jako preventivní prostředek; v etnografické literatuře se často můžeme dočíst, že lidé v určitých kritických obdobích (porod, svatba, smrt) nesmějí na sobě mít žádný uzel ⁵⁷.

⁵⁴ *Kaušitakisanhitá*, XLVIII, 4-5: Caland, *Altindische Zauberritual* (Amsterdam, 1900), s. 167; V. Henry, *La Magie dans l'Inde antique* (Paris, 1903), s. 229; Scheftelowitz, s. 12.

⁵⁵ Ezéchiél, 13, 18-21; C. Fossey, *La Magie assyrienne*, (Paris, 1902), s. 83; M. Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898), s. 280 a násl. atd.

⁵⁶ W. Crooke, *The popular religion and folklore of Northern India* (Westminster, 1896), II, s. 46 a násl.; S. Seligmann, *Der bosc Blick* (Berlin, 1910), I, 262, 328 a násl.; Scheftelowitz, s. 14; Frazer, *Taboo*, s. 301 a násl. (fr. překl., s. 251 a násl.); G. L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), s. 201 a násl.; srov. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, *Schlinge*, *Netz* atd.; ve folklóru Stith Thompson, *Motif Index*, sv. II, s. 313.

⁵⁷ Vše musí být volné a rozvázané, aby se usnadnil porod; Frazer, *cit. dílo*, s. 296 a násl. (fr. překl., s. 247 a násl.); ale srov. síť jako ochranu proti démonům během porodu u Kalmyků, Frazer, *Folklore in the Old Testament*, III (London, 1919), s. 473- Dovršení manželství může být zabráněno kouzlem s provazy a uzly, Frazer, *Taboo*, s. 299. a násl. (fr. překl., s. 249). Neumírá se, dokud jsou v domě zamknuté zámky a zastrčené závory (*tamtéž*, s. 309; fr. překlad s. 257), a na některých místech lidé rozvazují tkaničky rubáše, aby zajistili klid duše (*tamtéž*, s. 310; fr. překlad s. 258). A naopak vdovy na Nové Guinei nosí, jako ochranu proti duším zesnulých, na znamení smutky síť. (Frazer, *The Belief in Immortality*, I, (London, 1913), s. 241, 249, 260, 274, 293). Stále jako ochrana proti duchům

OBRAZY A SYMBOLY

Do druhé kategorie můžeme setřídít všechny zvyky, které udělují uzlům a všemožným poutům funkci uzdravení, ochrany proti démonům, uchování magicko-vitální síly. Již ve starověku⁵⁸ se kvůli uzdravení obvazovala nemocná část těla a stejná technika je zhusta používána i v současné lidové medicíně⁵⁹. Ještě rozšířenější je zvyk chránit se proti nemocem a démonům pomocí uzlů, lan a provazů⁶⁰, zejména během porodu⁶¹. Skoro v celém světě se nosí uzly jako amulety⁶². Je příznačné, že lidé používají uzly a šňůrky při svatebních rituálech, na ochranu novomanželů⁶³, zatímco, jak víme, tytéž uzly mohou potenciálně zabránit dovršení manželství. *Avšak tato ambivalence je z těch, které vysledujeme ve všech magicko-náboženských využitích uzlů a pout.* Uzly vyvolávají nemoci a také je zahánějí či uzdravují nemocného; sítě a uzly očarovávají i chrání proti očarování; brání porodu a usnadňují ho; ochraňují novorozence a působí mu choroby, přinášejí smrt a oddalují ji. Sečteno a podtrženo, to podstatné ve všech těchto magických a magicko-náboženských rituálech je orientace, kterou vkládáme do síly, jež

zemřelých se mrtvoly omotávají provazem (Frazer, *La Crainte des morts*, fr. překl., 2. série, Paris, 1935, s. 53 a násl.), ačkoli význam tohoto zvyku je složitější.

⁵⁸ Kaušítakisam. XXXII, 3, Caland, *Altindische Zanberritual*, s. 104; R. C. Thompson, *Semitic magie, its origins and development* (London, 1908), s. 165 a násl.

⁵⁹ Scheftelowitz, s. 29, č. 1, 3; Frazer, *Taboo*, s. 301 a násl. (fr. překl., s. 252 a násl.).

⁶⁰ Asýrie: Thompson, *cit. dílo*, s. 171; Furlani, *La Religione babilonese-assira*, II (Bologna, 1929), s. 166; Čína, Indie: Scheftelowitz, s. 38.

⁶¹ Indie: W. Crooke, *cit. dílo*, II, s. 36; Todas atd.: Scheftelowitz, s. 39; Afrika: *tamtéž*, s. 41.

⁶² Frazer, *Taboo*, s. 308 a násl. (fr. překlad, s. 255 a násl.); Scheftelowitz, s. 41.

⁶³ Scheftelowitz, s. 52 a násl.

spočívá v jakémkoli „spoutání“, v každém aktu „svazování“. Nu, a tato *orientace* může být *pozitivní* i *negativní*, ať už bereme tuto opozici ve smyslu „blahodárném“ či „zhoubném“, nebo ve smyslu „obraný“ či „útoků“.

MAGIE A NÁBOŽENSTVÍ

Všechny tyto víry a všechny tyto rituály nás zajisté vedou do oblasti *magické* mentality. Ale máme právo - na základě faktu, že tyto lidové praktiky spadají do magie - považovat obecnou symboliku „svazování“ za výlučný výtvar magického způsobu myšlení? Neřekli bychom. I když rituály a symboly „svazování“ u Indoevropanů obsahují chthonicko-lunární prvky, a tím pádem prozrazují silné magické vlivy - což není jisté - zbývá vysvětlit další materiály, které vyjadřují nejen autentickou náboženskou zkušenost, ale rovněž všeobecné pojetí člověka a světa, které je skutečně *náboženské*, a nikoli magické. Mezopotámské údaje, které jsme prozkoumali, se například nedají zcela omezit na magickou interpretaci. U Hebrejců jsou věci jasnější: je pravda, že Bible mluví o „lěčkách smrti“ (např.: „provazy podsvětí se kolem mne stáhly, dostihly mne léčky smrti“, *II Samuel*, 22,6; srov. *Žalm* 18,6; „Ovinuly mě provazy smrti, přepadly mě úzkosti podsvětí; nacházím jen soužení a strasti. Vyzývám však Hospodinovo jméno: Hospodine, prosím, zachraň mi život!“ *Žalm*, 116,3-4). Ale strašlivý pán těchto pout je samotný Jahve a proroci ho popisují s osidly v ruce, aby potrestal viníky: „rozestřu na ně svou síť, schytám je jako nebeské ptactvo“ (*Ozeáš*, 7,12); „rozprostřu na něj svou síť a bude polapen do mé lovecké sítě. Zavedu ho do Babylóna“ (*Ezechiel*, 12,13; srov. 17,20); „rozprostřu na něj svou síť“ (*tamtéž*, 32,3). A náboženská zkušenost Jobova, tak hluboká a tak autentická, nachází pro vyjádření Boží všemoci tentýž výraz: „Uznejte přece, že mi Bůh křivdí, zatahl kolem mne loveckou síť.“ (*Jób*, 19,6). Židokřesťané, kteří také věděli, že nemocné „spoutává“ satan (např. *Lukáš*, 13,16), hovořili zatím i o Nejvyšším Bohu jako

OBRAZY A SYMBOLY

„pánovi pout“. U stejného národa se setkáme s magicko-náboženskou mnoho-významovostí „pout“: pouta smrti, nemoci a kouzel - a rovněž Boží pouta ⁶⁴. „Síť je rozprostřena nad všemi živými bytostmi“, píše Rabi Akiba (*Pirkej Abot*, 3,20; Scheftelowitz, s. 11). Je to šťastná formulace, neboť nevyjadřuje výhradně „magickou“ nebo „náboženskou“ vizi života, ale v celé složitosti i samotné postavení člověka ve světě; abychom použili módní terminologii, vyjadřuje podmínky samotného jsoucna.

„Nit života“ vlastně v mnoha zemích symbolizuje lidský úděl. „Nit jejich života (doslova: provaz jejich stanu) se přetrhla!“ (4,21; srov. 7,6). Achilles, jako všichni smrtelníci, „protrpí, co mu osud upředl ze lnu při jeho zrození, když ho matka povila“ (*Ilias*, 20,128; srov. 24,210). Bohyně osudu spřádají nit lidského života: „Zde ho necháme podstoupit osud, který navinuly na vřeteno smutné Pradleny v hodinu, kdy ho matka přivedla na světlo světa...“ (*Odyssea*, 7,198) ⁶⁵. Ale je v tom ještě více: samotný kosmos je pojímán jako tkanina, jako obrovská „síť“. V indickém myšlení například vzduch (*váju*) „utkal“ vesmír, když jako nití propojil navzájem tento svět s oním světem i všechny bytosti (*Brhadáranjakóp*, III, 7,2), stejně jako dech (*praná*) „utkal“ lidský život. („Co v něm utkal dech?“, *Atharvavéd*, X,2,13). Z toho vyplývá, že tato dosti hutná symbolika vyjadřuje dvě zásadní věci: na jedné straně, že v kosmu stejně jako v lidském životě je vše se vším provázáno neviditelným tkanivem a na druhé

⁶⁴ V důsledku toho máme právo domnívat se, že některé védské narážky na Varunova lana rovněž vyjadřují náboženskou zkušenost srovnatelnou se zkušeností Jobovou.

⁶⁵ Srov. *Vitae fila*, Ovidius, *Héroïdes*, 15,82. Viz kapitulu o lunárních rituálech a mytologiích v našem *Traité d'Histoire des Religions*, s. 142 a násl.

straně, že některá božstva ⁶⁶ jsou pány těchto „nití“, které nakonec tvoří rozsáhlou kosmickou „tkaninu“.

Jen zřídka dodává etymologie rozhodující argument v tak citlivých problémech, jako jsou otázky týkající se „původu“ náboženství a magie; ale často je velmi poučná. Scheftelowitz a Gúntert upozornili, že v mnoha jazykových rodinách slova označující akt „svazování“ slouží rovněž k vyjádření očarování: například v turkotatarštině *bag*, *baj*, *boj* znamená současně „čarodějnictví“ a „pouto, provaz“ ⁶⁷; řecké *χαταδέω* znamená „pevně svázat“ a také „svázat magickým kouzlem a zauzlovat“ (odtud *χατάδεσμος*, „provaz, očarovat“, *Inscr. Graec*, III, 3; Scheftelowitz, s. 17); latinsky *fascinum*, „kouzlo, uhranutí“, je spřízněno *sfascia* (obinadlo, obvazování), s *fascis*, „svazek“; *ligare*, „vázat“, *ligatura*, „akt svazování“ znamenají rovněž „kouzlit“ a „kouzlo“ (srov. Rumunské *legatura*, „akt svazování“ a „očarovat“); sk. *jukti*, původně „zapřáhnout, přivázat“, získává smysl „magických prostředků“ a síly *jógy* jsou často chápány jako očarování „svázáním“ ⁶⁸. Všechny tyto

⁶⁶ Po většinu času - ale ne vždy - lunární božstva, občas chtonicko-lunární.

⁶⁷ H. Vambéry, *Die primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes* (Leipzig, 1879), s. 246. Pojem „odčarovat“ se vyjadřuje v širším smyslu jako „zbavit pout“; u Jorubů slovo *edi*, „svázání“, má rovněž význam „magie“ a slovo Ewů *vósesa*, „amulet“, znamená „rozvázat“ (A. B. Ellis *Yoruba-speaking peoples*, London, 1894, 8. 118).

⁶⁸ Např. *Mahabhárata*, XIII, 41,3 a násl., kde Vipulá „ovládl smysly [Ruciho] pomocí pout Jógy“ (*babandba jógabandháiś ca tasjáh sarvendrijáni sab*; srov. mou kniku *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucarest, 1936, s. 151). Viz také Ananda K. Co-

etymologie potvrzují, že vliv svazování je v zásadě magický. Narážíme zde na extrémní „specializaci“: očarovat, svázat pomocí magie, fascinovat atd. Etymologicky vzato *religio* označuje rovněž jistou formu „připoutání“ k božstvu, ale bylo by neopatrné (jak to udělal Güntert, s. 130) chápat *religio* ve smyslu „kouzlení“. Neboť, jak již jsme řekli, náboženství i magie ve své podstatě obsahují tentýž prvek „svazování“, přestože zjevně s jinou intenzitou a zejména s opačnou orientací.

SYMBOLIKA „MEZNÍCH STAVŮ“

Několik dalších složitých symbolik charakterizuje, téměř stejnými formulacemi, strukturu Kosmu a „postavení“ člověka ve světě. Babylónské slovo *markasu*, „spojení, provaz“, označuje v mytologii „kosmický princip, který sjednocuje všechny věci,“ i „božskou podporu, moc a zákon, jež společně drží vesmír“⁶⁹. Stejně tak

maraswamy, „Spirituál Paternity“ and the „Puppet-Complex“ (v *Psychiatry*, VIII, Č. 3, srpen 1945, s.25-35), zejména str. 29 a násl.

⁶⁹ S. Langdon, *Semitic Mythology* (Boston, 193D, S. 109. Několik babylónských chrámů bylo pojmenováno *markas šame u erseti*, „spojení mezi nebesy a podsvětím“, srov. E. Burrows, Some cosmological patterns in babylonian religion (ve svazku *Labyrinth*, vydal S. H. Hook, London, 1935, s. 45-70), s. 47-48, pozn. 2. Starý sumerský název chrámu je „*dim.gal* kraje“. Burrows (s. 47, pozn. 7) navrhuje překlad „Great binding post“; *dim* = „post“ atd. a také „ropě“; pravděpodobně *dim* = „to bind, thing to bind to, thing to bind with“. Symbolika „svázání“ je zde integrována do rozsáhlejšího souboru, který bychom mohli nazvat „symbolika středu“; srov. výše, s. 40 a násl.

Čuang-c' (kap. VI) mluví o *tao* jako o „řetězu celého stvoření“⁷⁰, což připomíná indickou kosmologickou terminologii. Na druhé straně je labyrint často pojímán jako „uzel“, který musí být „rozvázán“, a tento pojem se řadí do metafyzickorituálního souboru, jenž obsahuje představy obtížnosti, nebezpečí, smrti a iniciace⁷¹. V jiné rovině, v rovině poznání a moudrosti, se setkáváme s podobnými výrazy: mluví se o „osvobození“ z iluzí (které nesou v Indii stejné jméno jako Varunova magie, *mája*); snažíme se „roztrhnout“ závoje nereálná, „rozvázat uzly.“ existence atd. Činí to dojem, že postavení člověka ve světě, ať už je perspektiva, v níž ho sledujeme, jakákoli, se vždy vyjadřuje klíčovými slovy, která obsahují myšlenku „svázání, spoutání, připoutání“ atd. V rovině magické používá člověk uzly-amulety, aby se ochránil před pouty démonů a kouzelníků; v náboženské rovině se cítí „svázán“ Bohem, v jeho „osidlech“; ale i smrt ho „svazuje“, konkrétně (mrtvola je „omotána“) i metaforicky (démoni „svazují“ duši zesnulého). A navíc i samotný život je

⁷⁰ „The ling of all Création, přel. Hughes (v *Everyman's Library*, s. 193). Znak překládaný jako „link“ je *si* (Giles 4062), jehož význam je „dependence, fastening, tie, link, nexus, chain, lineage etc“, srov. A. K. Coomaraswamy, *The iconography of Dúrer's „Knots“ and Leonardo's „concatenation“* (v *The Art Quarterly*, Spring, 1944, s. 109-128), s. 127, pozn. 19.

⁷¹ Srov. labyrinty ve formě uzlů v pohřebních rituálech a vírách na Malekule; A. Bernard Deacon, *Geometrical Drawing from Malekula and other Islands of the New Hebrides* (v *Journal of the Anthropological Institute*, vol. LXVI, 1934, s. 129-175); *id.*, *Malekula. A vanishing people of the New Hebrides* (London, 1934), zejména s. 552 a násl.; John Layard, *Totenfahrt auf Malekula* (v *Eranos-Jahrbuch 1937*, Zürich,- 1938); ss: 242-291 *id.*; *Stone Men of Malekula* (London, 1942), s. 340 a násl., 649 a násl. Komparativní interpretace W. F. Jackson Knight, *Cumaeae Gates* (Oxford, 1936); Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien (Albae Vigilar, XV, Amster-dam-Leipzig, 1941).*

„tkanivo“ (někdy magické tkanivo kosmických proporcí, *májá*) nebo „nit“, na níž drží život každého smrtelníka. Tyto rozličné perspektivy mají několik společných bodů - všude je konečným cílem člověka osvobodit se z „pout“; magické iniciaci v labyrintu, během níž se člověk naučí rozmotat labyrintický uzel, aby se mu totéž podařilo, až se duše setká s uzlem po smrti, odpovídá filozofická, metafyzická iniciace, jejímž záměrem je „roztrhnout“ závoj nevědomosti a osvobodit duši z řetězců existence. Víme, že indické myšlení je ovládáno touto žízni po osvobození a že jeho nejcharakterističtější terminologie se dá redukovat na pólové vzorce jako „spoutaný - osvobozený“, „svázaný - rozvázaný“, „připoutaný - odpoutaný“ atd.⁷² Stejně vzorce jsou rozšířené v řecké filozofii: v Platónově jeskyni jsou lidé drženi v řetězech, které jim brání pohnout se a otáčet hlavou. (*Rep.*, VII, 514 a násl.). Duše „upadnuvši byla chycena, je spoutána v řetězech...; je, jak se říká, v hrobě a v jeskyni, ale když se obrátí k myšlenkám, osvobodí se ze svých pout...“ (Plótinos, *Enneady*, IV, 8,4; srov. IV, 8,1: „Pohyb k duchovnímu nahlížení je pro duši osvobozením z jejích pout.“)

Tato mnohovýznamovost komplexu „svazování“ - které jsme právě zkoumali v rovině kosmické, magické, náboženské, iniciační, metafyzické, soteriologické - je pravděpodobně způsobena faktem, že člověk v tomto komplexu rozeznává jakýsi archetyp svého vlastního postavení ve světě. Tím pomáhá nastolit problém filozofické antropologie, v němž pro čistě filozofické bádání bude velmi přínosné, nezanedbá-li materiály týkající se některých „mezních stavů“ archaického člověka, neboť jestliže si současné

⁷² Viz naši knihu *Techniques du Yoga*, na různých místech. Ve článku *The iconography of Dürer's „Knots“* A. K. Coomaraswamy jsou probírány metafyzické hodnoty uzlů a jejich přetváření v lidovém umění i u některých středověkých a renesančních umělců.

myšlení zakládá na tom, že znovu objevilo konkrétního člověka, stejně tak platí, že jeho analýzy se dotýkají zejména postavení moderního západního člověka a že hřeší i nedostatkem univerzalizmu, jakýmsi lidským „provincialismem“, definitivně monotónním a sterilním.

Komplex „svazování“ na druhé straně formuluje, či spíše vytváří, problém, který v nejvyšší míře zajímá religionistiku, a to nejen svými vztahy mezi magií a náboženstvím, jež odkrývá, ale zejména proto, že nám odhaluje to, co bychom mohli nazvat proliferací magicko-náboženských forem a „fyziologií“ těchto forem - máme dojem, že jsme účastníky jakéhosi archetypálního „svazování“, které se pokouší realizovat jak v rozličných rovinách magicko-náboženského života (kosmologie, mytologie, kouzelnictví atd.), tak v různých úrovních každé z těchto rovin (například velká magie a malá magie; kouzelnictví útočné a kouzelnictví obranné atd.). V jistém smyslu můžeme dokonce říct, že *jestliže historický či historizující hrůzovládce se snaží napodobit svůj božský pravzor, „boha svazovače“, pak i kterýkoli kouzelník napodobuje hrůzovládce a jeho transcendentní vzor. Z morfologického hlediska neexistuje přetržka mezi Vrtrou, který „spoutává řetězy“ vodstva, Varunou, jenž „svazuje“ viníky, démony, kteří chytají mrtvé do svých „sítí“, a kouzelníky, již magicky svazují protivníka nebo rozvazují oběti jiných kouzelníků. Struktura všech těchto operací je táž. Při současném stavu našich vědomostí je obtížné přesně vyjádřit, jestli tato uniformita pochází z nápodoby, z „historických“ výpůjček (v tom smyslu, který historicko-kulturní škola dává tomuto slovu), nebo jestli se vysvětluje faktem, že všechny tyto operace se odvíjejí ze samotného postavení člověka ve světě, tedy jsou variantami stejného archetypu, který se postupně realizuje v četných rovinách a v rozličných kulturních prostorech. Zdá se jisté, že přinejmenším v případech některých komplexů (například komplexu indoevropské magické svrchované vlády) máme co do činění s myticko-rituálními celky, jež spolu historicky souvisejí. Ale historická realita*

indoevropského komplexu „svazování“ nutně neimplikuje, že všechny magicko-náboženské zvyky rozšířené po světě a vztahující se k podobnému komplexu, jsou také „historické“ (tedy že se odvozují z téhož starodávného údaje nebo že vyplývají z přímých nebo nepřímých vlivů, výpůjček atd.). Pro upřesnění naší myšlenky dodejme, že i když zvláštní indoevropský případ nutně nevede k tomuto závěru, ani ho nevylučuje, a tato otázka by raději měla zůstat otevřená.

SYMBOLY A HISTORIE

Avšak pro srovnání bychom mohli citovat jeden analogický případ: komplex rituálního vzestupu a magického letu. Můžeme-li odhalit některé historické vazby (souvislosti, výpůjčky), které obsahují vzestup jako jeden ze zásadních prvků⁷³, morfologie vzestupu a symbolika letu v mnohém tyto historické vztahy přesahuje. I když se nám jednou podaří určit *ten* historický pramen, který je zodpovědný za všechny rituály a sociální symboly vzestupu, i když poté budeme s to upřesnit mechanismus a jednotlivé etapy jejich šíření, ještě zbude vysvětlit symboliku snu o vzestupu, estetická snění a vidiny, jež nejenže jsou soustředěny kolem komplexu vzestupu a letu, ale představují tento komplex již zorganizovaný a naplněný stejnými hodnotami, které jsou skryty v rituálech, mýtech a *filosofúmenecb* vzletu. Cesty takového komparativního studia jsme vytyčili jinde⁷⁴. Nyní nám postačí, že

⁷³ Viz naše kniha *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 137 a násl., 296 a násl., 362 a násl., 426 a násl. a předch.

⁷⁴ Durohâna and the „walking dream“, v *Art and Thought (A Volume in Honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy, London, 1947)*, s. 209-213

máme co dělat s nehistorickými výrazy stejné archetypální symboliky, která se projevuje koherentním a systematickým způsobem jak v rovině „nevědomí“ (sen, halucinace, snění), tak v rovinách „nadvědomí“ a vědomí (estetické vidiny, rituály, mytologie, *filosofúmena*). Přitom zdůrazněme, že projevy nevědomí a podvědomí představují strukturu a hodnoty, které jsou v dokonalém souladu s projevy vědomými; a protože ty jsou „rozumové“ v tom smyslu, že jejich hodnoty se ověřují logicky, mohli bychom hovořit o podvědomé nebo nadvědomé „logice“, která nebude vždy heterogenní od logiky „normální“ (rozumíme tím klasickou logiku nebo logiku zdravého rozumu). Provizorně tedy přijmeme hypotézu, že jistá zóna přinejmenším v podvědomí je ovládána stejnými archetypy, které ovládají a organizují i vědomé a nadvědomé zkušenosti.

Na základě toho budeme mít právo považovat četné varianty symbolického komplexu (v našich příkladech je to komplex „vzestupu“ nebo komplex „svazování“) za nekonečné pokračování „forem“, které se v různých rovinách snění, mýtu, rituálu, teologie, mystiky, metafyziky atd. pokoušejí „realizovat“ archetyp.

Jistě, všechny tyto „formy“ nejsou spontánní, všechny nezávisejí přímo na ideálním archetypu; velký počet z nich je „historický“ v tom smyslu, že jsou výsledkem evoluce nebo imitace již existující formy. Některé varianty čarování „svazováním“ představují dosti zneklidňující opičí ráz; máme dojem, že v omezeném záběru okopírovaly již existující „historické formy“ magické svrchované moci nebo pohřební mytologie. Ale musíme být opatrní, neboť obecně platí, že patologické varianty náboženských komplexů představují rovněž opičí fascies. Jistěji vypadá tendence každé „historické formy“ přiblížit se co nejvíce svému archetypu, dokonce i když byla realizována v druhotné, nevýznamné, rovině: tento fenomén je ověřován v celých náboženských dějinách lidstva. Jakákoli lokální bohyně směřuje k tomu, aby se stala *tou* Velkou

OBRAZY A SYMBOLY

bohyní; jakákoli vesnice *je* Středem světa; jakýkoli kouzelník se považuje, při svém největším rituálu, za vesmírného vládce. Je to totéž směřování k archetypu, k obnovení *dokonalé formy* - kterýkoli rituál, mýtus, božstvo jsou jen jejími, často vybledlými, variantami - které dějiny náboženství činí možnými. Bez něj by magicko-náboženská zkušenost vytvářela kontinuálně ohromující nebo pomíjivé formy bohů, mýtů, dogmat atd. a pozorovatel by se ocital před hemžením stále nových typů, které by nepřipustilo žádné uspořádání. Ale náboženská forma, která byla jednou „realizována“, „historizována“, směřuje k tomu, aby se zbavila svých časových a místních podmínek a stala se univerzální, našla archetyp. Konečně i „imperialismus“ vítězných náboženských forem se vysvětluje touto tendencí, která vede celou hierofanii nebo teofanii k tomu, aby se stala „Vším“, tj. aby *ona sama* vyčerpala projev posvátna, vtělila se do nesmírné morfologie posvátna ⁷⁵.

Ať už je to s těmito všeobecnými pohledy jakkoli, je pravděpodobné, že magicko-náboženský komplex „svazování“ přesně odpovídá nějakému archetypu nebo konstelaci archetypů (několik jsme zaznamenali: tkaní kosmu, nit lidského osudu, labyrint, řetěz existence atd.). Ambivalence a heterogenost motivů „svazování“ a uzlů a také „osvobození se z pout“ potvrzují, nakolik jsou mnohočetné a různé v rovinách, v nichž se tyto archetypy „realizovaly“. To pochopitelně neznamena, že uvnitř této ohromné masy faktů týkajících se uvažovaných magicko-náboženských komplexů nemůžeme rozlišit některé *historicky související* celky a že bychom neměli právo uvažovat, že jeden na druhém závisí, nebo že všechny vyšly z jednoho společného zdroje. Právě to udělali, z rozličných perspektiv, Güntert, Dumézil a A. Closs pro indoevropskou oblast. Zaváháme, zda následovat Clossa, když tento

⁷⁵ Viz *Traité d'Histoire des Religions*, s. 392 a násled.

vědec, věrný principům vídeňské historicko-kulturní školy ⁷⁶, má za to, že vysvětlí třeba americký či melanézký rituál či mýtus jako historicky závislý na zdroji, který zrodil rovněž indoevropské formy. Pravděpodobnější je jeho hypotéza o kavkazském původu (s. 643) komplexu indoevropského rituálního „svazování“: Ugrofinové a Turkotataři ani rituály ani mýty o „svazování“ nemají, což jako by jasně naznačovalo, že původ tohoto komplexu musíme hledat v jižních zemích. Paralely nejbližší gruzínskému mýtu o řetězech Jiřího Bílého“ (viz výše) se nacházejí vlastně v Indii: na jedné straně železný kruh, který čaroděj (Panda) Góndů ⁷⁷ nosí kolem krku po devět dní svátku Kálí-Durga (svátek u Góndů nazývaný *zvárá*, slovo odvozené z hindského *džavará*, „oves“, což prokazuje jeho agrární původ); na druhé straně železné kruhy, jež obtácejí krky ženské modly a „Protošivy“, které byly nalezeny v Mohendžo-daro ⁷⁸. Bylo by pochopitelně neopatrné předpokládat jakoukoli přímou odvozenost současného rituálu Góndů na základě protohistorické

⁷⁶ Historicko-kulturní škola W. Schmidta a W. Kopperse poskytla dějinám náboženství do dnešních dnů významné služby, ale její teze, hnané až do extrému, končí takovou „historizací“ člověka, že zrušily prakticky celou duchovní spontánnost. Máme-li člověka považovat pouze za bytost historickou, pak je stejně tak pravda, že díky vlastní povaze se člověk staví proti historii a snaží se zrušit a znovu nalézt, a to všemi prostředky, věčný „ráj“, kde by jeho postavení bylo spíše než „historickým postavením“ „postavením antropologickým“ (viz naši knihu *Le Mythe de l'Éternel Retour*).

⁷⁷ Srov. W. Koppers, Zentralindische Fruchtbarkeitsriten unci ihre Beziehungen zur Induskultur (v *Geographica Helvetica*, I, 1946, Heft 2, s. 165-177), s. 168 a násl.

⁷⁸ Srov. J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation* (London, 193D, sv. I, ilustrace XII, 8,17.

kultury Indu, ale srovnání těchto faktů, které provedl W. Koppers, nepostrádá jistou zajímavost⁷⁹.

Nicméně ještě zbývá vysvětlit frekvenci motivů „svazování“, „uzlů“ atd. v archaických vrstvách mezopotámských náboženství. Zda je laterální variantou, které se, na rozdíl od toho, co se stalo u Indoevropanů, nezdařilo zorganizovat do teologického a rituálního systému a prosadit se v množině náboženského života, variantou, jež se tedy nekonečně rozmnožila, přeměnila v božskou a stejně tak i démonskou výsadu, která byla zabrána každým božstvem a využita každým kouzelníkem? Jisté je, že jedině u Indoevropanů je tento komplex „svazování“ organicky integrován do samotné struktury boží či lidské hrůzovlády a že pouze u Indoevropanů - jak ukázaly zejména výzkumy pana Dumézila - máme co dělat s *koherentním systémem* a všeobecnou aplikací v rovině rituální, mytologické, náboženské atd. Byť dokonce ani u Indoevropanů nevyčerpal tento *systém*, soustředěný na koncepci hrůzovládce, tvořivou sílu magicko-náboženských forem a symbolů vztahujících se ke „svazování“, předcházející stránky se ho pokusily ukázat a dokonce jsme se pokusili nalézt vysvětlení tohoto faktu v rovině magie, mytologie a samotného náboženství: vděčí za to buď samotnému postavení člověka ve světě (spontánní „původ“), nebo více či méně ponížené nápodobě již existujících forem (historická „geneze“). Ale ať už dáváme přednost tomu či onomu vysvětlení, složitost

⁷⁹ Pokud jde o rituální funkci uzlů v egejských náboženstvích (Arthur Evans, *The palace of Minos*, I, s. 430 a násl.), není ještě vyřešena: popřel ji M. P. Nilsson, který ji zredukoval na pouhou dekorativní hodnotu (*Minoan-Mycenaean Religion*, Lund, 1927, s. 137 a násl., 349 a násl.); tato rituální funkce byla nedávno potvrzena Axelem W. Perssonem, *The Religion of Greece in prehistoric times* (Berkeley a Los Angeles, 1942), s. 38 a s. 68. Srov. také Charles Picard, *Les Religions préhelléniques. Crètes et Mycènes* (Paris, 1948), s. 194-195.

indoevropského pojetí hrůzovládce je nám už jasná. Začínáme tušit prehistorii, jsme připraveni rozlišovat případné výpůjčky z cizích náboženských tradic. Nebylo by asi správné definovat tuto koncepci jako koncepci výlučně magickou, ačkoli její struktura nás často vybízí kvalifikovat ji v tomto duchu: na jedné straně jsme, v samotné Indii, zdůraznili kosmogonické a metafyzické hodnoty Varunova a Vrtrova „svazování“; z druhé strany náboženské zkušenosti Hebrejců, vyvolané stejným komplexem, dokazují, že velmi čistý a velmi hluboký náboženský život může najít své živiny dokonce v „provazech“ Boha se strašlivým vzezřením „svazovače“.

ČTVRTÁ KAPITOLA

POZNÁMKY O SYMBOLICE MUŠLÍ

MĚSÍC A VODY

Ústřice, mořské lastury, hlemýždi, perly jsou pevně spojeny jak s akvatickou kosmologií, tak se sexuální symbolikou. Vše je vlastně součástí posvátných sil koncentrovaných ve vodách, v Měsíci, v ženě; z nejrůznějších důvodů jsou mimo jiné emblémy těchto sil - podoba mezi mořskou lasturou a pohlavními orgány ženy, vztahy propojující ústřice, vody a Měsíc a konečně gynekologická a embryologická symbolika perly tvořené v ústřici. Víra v magické vlastnosti ústřic a mušlí se vyskytuje po celém světě, od prehistorie až po moderní časy¹. Symbolika, která stojí u původu podobných

¹ G. F. Kunz a Charles Hugh Stevenson, *The Book of the Pearl* (London, 1908) shromáždili rozsáhlý dokumentační materiál týkající se šíření perel; J. W. Jackson, *The geographical distribution of the use of Pearls and Pearl-shells* (53 8., Manchester, 1916; pojednání znovu otištěné ve svazku *Shells as Evidence of the migration of Early Culture*, Manchester, 1917) doplňuje Kunzovy a Stevensonovy informace. Základ enormní bibliografie o magické funkci mušlí nalezneme v článku W. L. Hildburgha, *Cowrie-shells as amulets in Europe* (*Folk-Lore*, sv. 53-54, 1942-1943, s. 178-195). Srov. také různé příspěvky k problému publikované v revue *Man*: říjen 1939, č. 165, s. 167 (M. A. Murray, *The meaning of Cowrie-shell*, myslí, že magická hodnota kauri je způsobena díky jeho podobě s přivřeným okem); leden 1940, č. 20 (Murrayová odpovídá Sheppardovi); Č. 61. s. 50-53 (Dr. Kurt Singer, *Cowrie and Baubo in early Japan*, publikuje japonskou neolitickou sošku, která demonstruje podobnost lastury s vulvou); č. 78 (C. K. Meek, *Cowrie in Nigeria*), č. 79 (M. D. W. Jeffreys, *Cowrie shells in British Cameroun*: proti hypotéze si. Murrayové), č. 101 (Balkán), č. 102 (J. H. Huttons; Na-ga Hills), č. 36

konceptí, velmi pravděpodobně patří k hluboké vrstvě „primitivního“ myšlení. Ale doznala „aktualizací“ a rozličných interpretací: na přítomnost ústřic a mušlí narážíme při rituálech zemědělských, svatebních či pohřebních, ve zdobení oděvů nebo v některých dekorativních motivech, i když nejednou se jejich magicko-náboženský význam jakoby zpola vytrácí nebo oslabuje. U některých národů jsou mušle i nadále předlohou dekorativních vzorů, zatímco jejich magická valence je už jen vzpomínkou. Perle, kdysi symbolu plodivé síly či symbolu transcendentální reality, zbyla na Západě už jen hodnota „drahokamu“. Neustálá degradace symboliky se zřetelněji vyjeví v závěru našeho výkladu.

Ikonografický soubor voda-ústřice je hojně doložen v před-kolumbovské Americe. „Tula reliéf“ z Malinche Hill představuje božstvo obklopené vodami, v nichž jsou ponořeny ústřice, spirály, dvojité kružnice². V *Codexu Nuttall* dominuje ikonografický komplex voda-ryba-had-krab-ústřice³. *Codex Dresdensis* zobrazuje vodu jednak vytékající z lastury ústřice, jednak naplňující vázy ve tvaru stočených hadů⁴. Mexický bůh bouře nosil zlatý řetěz, na němž

(C K. Meek; Nigeria); č. 37 (Fidži, Egypt, Saxové); 1942, č. 71 (M. D. W. Jeffreys: Cowry, *Vulva, Eye*).

² Peñafiel, *Monumentos des arte mexicano antiguo*, s. 154, reprodukce Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins* (Cambridge, 1926), il. IV, obr. 8.

³ Wiener, *tamtéž*, il. IV, obr. 13; il. VII, obr. 14, reprodukce *Codexu Nuttall*, s. 16, 36, 43, 49.

⁴ *Codex Dresdensis*, s. 34 atd. reprodukováno Wienerem, obr. 112-116.

OBRAZY A SYMBOLY

byly zavěšeny malé mořské škeble⁵; symbolem boha měsíce byl velký mořský šnek⁶.

Ve staré Číně je symbolika ústřice uchována ještě lépe: mušle jsou tam součástí posvátného kultu Měsíce a zároveň si udržují akvatické síly. V pojednání Lü-š' čchun-čchiou (3. století před Kr.) se můžeme dočíst: „Měsíc je kořenem všeho, co je *jin*; za úplňku jsou ústřice *pang* a *ko* plné a všechny věci *jin* začínají překypovat hojností; když měsíc potemní (poslední noc lunárního cyklu), ústřice jsou prázdné a všechny věci *jin* začínají strádat.⁷ „Mo-c' (5. stol. před Kr.), poznamenává, že perlorodá ústřice *pang* se rodí bez přičinění samce, a pak dodává: „Tudíž jestliže plodem *pang* může být perla, pak je to proto, že v sobě koncentruje veškerou sílu *jin*“⁸. „Měsíc,“ píše Liu Ngan (2. století před Kr.), „je základem *jin*. Proto se mozky ryb zmenšují, když je měsíc prázdný, a proto kuželovité schránky plžů nejsou plné masitých částí, když Měsíc zemře.“ Stejný autor v jiné kapitole dodává: „škeble mlžů, krabi, perly a želvy rostou a zmenšují se s měsícem“⁹.

⁵ B. de Sahagun, *Historía general de las cosas de Nueva España* (Mexico, 1896), sv. I, kap. 5; Wiener, s. 68; srov. obr. 75.

⁶ J. W. Jackson, The Aztec Moon-cult and its relation to the Chank-cult of India (*Manchester Memoirs*, Manchester, 1916; sv. 60, č. 5), s. 2.

⁷ Překlad B. Karlgren, Some fecundity symbols in ancient China (*The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, č. 2, Stockholm, 1930, s. 1-54), s. 36.

⁸ Karlgren, *tamtéž*, Srov. vztahy perly (mušle) - Měsíc u Graneta, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), s. 480, 514 atd.

⁹ J.-J. de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emouï. Étude concernant la religion populaire des Chinois* (Paris, 1886), sv. II, str. 491. Vztah mezi měsícem a vodou, *tamtéž*, s. 488 a násl. Vliv měsíce na perly, s. 490 a násl.

Jin představuje kromě jiného kosmickou ženskou, lunární, „vlhkou“ energii. Takže nadbytek aktivního *jin* v dané oblasti dráždí ženský pohlavní instinkt a způsobuje, že „lascivní ženy kazí muže“ (*I Čchou šu*, kap. 54, citováno Karlgrenem, *cit. dílo*, s. 38). Vlastně existuje mystická souvislost mezi oběma principy *jin* a *jang* a lidskou společností. Královský vůz byl ozdoben nefritem (bohatým na *jang*), vůz královnin pávím peřím a mušlemi, emblémy *jin*. Rytmy kosmického života sledují svůj obvyklý běh, přičemž cirkulace obou opačných a komplementárních principů bez oddechu pokračuje. Sün-c' píše: Je-li v horách nefrit, stromy a hora ponesou ovoce; budou-li hluboké vody vydávat perly, vegetace na břehu nikdy neuschne.“ (Karlgrén, *tamtéž*, str. 40). Později uvidíme stejnou symbolickou polaritu nefrit -perla, jak se znovu objevuje v čínských pohřebních zvycích.

Starověk, který se zabýval vlivem měsíčních fází na ústřice, znal analogické představy. *Luna alit ostrea et implet echinos, muribus fibras et jecur addit*, říká Lucilius: „Měsíc živí ústřice, plní ježovky, dává pevnost a sílu slávkám.“ Plinius (*Hist. Nat.*, II, 41,3), Aulus-Gellus (*Noctes Atticae*, XX, 8) s mnoha dalšími spisovateli měli za to, že zaznamenali podobné fenomény. Tato paravědecká tradice, již jsme zdělili po starobylé symbolice a jejíž funkci již nerozumíme, se měla v Evropě udržet až do 18. století¹⁰.

SYMBOLIKA PLODNOSTI

K takovému rozšíření víry v magické schopnosti ústřic a mořských mušlí velmi pravděpodobně přispěla, ještě více než vodní

¹⁰ P. Saintyves, *L 'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune* (Paris, 1937), s. 231 a násled.

OBRAZY A SYMBOLY

původ a lunární symbolika, jejich podobnost s vulvou ¹¹. Tato analogie je ostatně popsána týmiž termíny, které označují některé mlže; dosvědčuje to starý dánský název pro ústřici, *kudefisk* (*kude* = vulva; srov. Karlgren, s. 34., pozn.). Ztotožnění škeble s ženským pohlavním orgánem je rovněž doloženo v Japonsku ¹². Mořská škeble a ústřice mají svůj podíl na magických

schopnostech dělohy. V ní jsou přítomny a cvičí si tvořivé síly, které vytrysknou, jako z nevysychajícího pramene, z každého emblému ženského principu. Ústřice, mořské škeble a perly, nošené na kůži jako amulet nebo jako ozdoba, také ženu prosycují energií příznivou pro plození a dokonale ji chrání před škodlivými silami a špatným osudem. Ženy Akamba si navlékají opasky zdobené

¹¹ Viz Aigremont, Muschel und Schnecke als Symbol der Vulva einst und jetzt (*Anthropophyteia*, 1909, VI, s. 35-40); J. J. Meyer, *Trilogie agltindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich, 1937), sv. 1, s. 233- Srov. také revue *Man*, 1939-1942.

¹² Srov. Andersson, *Children of the yellow earth. Studies in prehistorical China* (London, 1934), s. 305. Neolitická ženská modla zveřejněná Dr. Kurtem Signerem (*Cowrie and Baubo in early Japan*, s. 51) představuje monstrózní vulvu, která není ničím jiným než obří mušlí zavěšenou na šňůře. Schránky mlžů hrají svou roli v mýtu o znovuzrození O-Kuni-nushi. Podle Kurta Singera by modla mohla představovat Ama-no-Uzume-no-Mikoto, „Strašnou ženu z nebe“, která tančí v šatech zvednutých *usque ad partes privates* (jak to vyjádřil Chamberlain) a jež budí smích, který přinutí bohyni Slunce, Amaterasu, vyjít z jeskyně, kde se ukrývala. Naturalisté 18. století ostatně založili na podobnosti s vulvou svou konchologickou klasifikaci. G. Elliot Smith v *The evolution of the Dragon* (Manchester, 1919) cituje následující řádky Adamsonovy *Histoire naturelle du Sénégal* (18. stol.): „Concha Venerea sic dieta quia partem foeminaem quodam módo repraesentat: externě quidem per labiorum fissuram, interně vero propter cavitatem uterū mentientem.“

lasturami ústřic a odkládají je až po narození prvního dítěte ¹³. Ústřice ostatně představují nejvhodnější svatební dárek. V jižní Indii nosí dívky náhrdelníky z mořských škeblí ¹⁴ a hinduistická moderní terapie používá perlový prášek pro jeho posilující a afrodiziální účinky ¹⁵; další „vědecká“ aplikace v konkrétní, bezprostřední, rovině archaické symboliky, z níž chápeme sotva polovinu.

Kosmologická funkce a magická hodnota perly byly známy už od védských časů. Takto ji opěvuje hymnus *Atharvavéd* (IV, 10): „Zrozena z větru, ze vzduchu, z blesku, ze světla, nechť nás škeble zrozená ze zlata, perla, zvládne ochránit od strachu! Se škeblí zrozenou z oceánu, první ze všech zářivých věcí, zabijeme demony (*rakša*) a zvítězíme nad (démony) požírači. Se škeblí (porazíme) nemoc, chudobu... Škeble je náš univerzální lék; perla nás ochrání od strachu. Zrozena z nebe, zrozena z moře, přinesená Sindhuem, tato škeble, zrozená ze zlata, je pro nás klenotem (*mani*), který prodlužuje život. Klenot zrozený z moře, slunce zrozené z mraku, ta, jež nás chrání na všech stranách před Božími šípy a Asury. Jsi zlatem („perla“ je jedním z názvů pro zlato), zrozena jsi z luny (Sóma), zdobíš vůz, zaskvíš se na toulcích. Prodluž naše životy! Boží kost se stala perlou; nabývá života a hýbe se v lůně moře. Spoutám tě pro život a zdatnost a sílu, spoutám tě pro život, život sta podzimů. Nechť tě perla ochraňuje!“

¹³ Andersson, *Children of the yellow earth*, s. 304. viz také C. K. Meek, *Man*, 1940, č. 78.

¹⁴ Andersson, *tamtéž*, s. 304. Dívky Tiagy nosí lasturu jednoho měkkýše jako symbol panenství; když panenství ztratí, musí se vzdát i nošení lastury.

¹⁵ Kunz a Stevenson, *The Book of the Pearl*, s. 309, cit. Sourindro Mohan Tagore, *Mani-Mâlâ or a treatise on Gems* (Calcutta, 1881).

Čínská medicína zase považuje perlu, pro její vlastnosti plodivé a gynekologické, za vynikající léčivý prostředek ¹⁶. Podle japonské víry pomáhají některé mušle při porodu; odtud jejich název „mušle snadného porodu“ (Andersson, *Children of the yellow earth*, s. 304). V Číně se doporučuje vůbec nepodávat těhotným ženám jistou ústřici, která má schopnost usplšit porod (Karlgrén, s. 36). Ústřice, které obsahují výhradně princip *jin*, přejí porodu a občas ho i urychlují. Podobnost mezi perlou, která je zanořená v ústřici, a plodem ostatně odhalují i čínští autoři. V *Pchej-ja* (11. stol.) se o ústřici *pang říká*, že „těhotná perlou, je jako (žena) nosící v břicho plod, a proto se *pang* nazývá břicho perly“ (Karlgrén, s. 36).

U Řeků byla perla symbolem lásky a manželství ¹⁷. Škeble ostatně byly už od prehelénských dob úzce spojeny s Velkými bohyněmi ¹⁸. Škeble se na Kypru zasvěcovaly Afroditě, kam byla bohyně odvezena po svém zrození z mořské pěny (Plinius, *Hist. Nat.*, IX, 30; XXXII, 5). Mýtus o Afroditě zrozené z mořské lastury byl pravděpodobně rozšířen ve středomořském světě. Plautus - který překládá Diphilův verš - její tradici zná: *Te ex concha natam esse autumnant* ¹⁹. V Sýrii se bohyně jmenovala „Dáma s perlami“; v Antiochii pak Margaritó ²⁰. Komplex Afrodita-škeble je mimo jiné

¹⁶ Srov. J. W. Jackson, Shells as evidence of the migrations of early culture, s. 101; De Groot, The religious system of China, vol. I (Leiden, 1898), s. 217, 277.

¹⁷ Kunz a Stevenson, *cit. dílo*, s. 307 a násl.

¹⁸ Srov. Charles Picard, *Les Religions préhelléniques*, s. 60, 80 atd.

¹⁹ W. Déonna, Aphrodite à la coquille (*Revue Archéologique*, listopad-prosinec 1917, s. 321-416), s. 399.

²⁰ Déonna, s. 400. Hugo Winckler obhajuje babylónský původ řeckého slova *margarites*, které odvodil z *már-gallittu*, transformací *l* na *r* (jako v Diglat-Tigris); srov. Winckler, *Himmels-und Weltenhild der Babylonier*, II. vyd., Leipzig, 1903, s.

potvrzen četnými rytinami na lasturách (Déonna, *cit. dílo*, s. 402). Připodobování mořské škeble k ženskému pohlavnímu orgánu bylo bezpochyby známo i Řekům. Zrození Afrodity v lastuře ilustrovalo tento mystický vztah mezi bohyní a jejím zárodkem. Rituální funkci škeblí inspirovala právě tato symbolika zrození a obnovení²¹. Díky své tvořivé síle - jako emblémy univerzální dělohy - mají škeble své místo v pohřebních rituálech. Podobné symboly obnovení se neruší snadno; škeble, které na mnoha římských pohřebních památkách symbolizují vzkříšení, přecházejí do křesťanského umění (Déonna, s. 408). Ostatně s Venuší je často identifikována smrt: bývá ztvárněna na sarkofágu s nahým poprsím, s holubicí u nohou (*tamtéž*, s. 409); touto identifikací s archetypem života v jeho věčném obnovování si smrt zajišťuje své vzkříšení.

Mořská škeble, perly, hlemýždi všude figurují mezi emblémy lásky a sňatku. Škeblemi je zdobena socha Kámadévy²². V Indii se oznamuje svatební obřad trubením na velkou mořskou mušli²³. Táž

58, č. 1. Viz výklad hypotéz o původu slova *margarites* v *Theologisches Wörterbuch zum, Neuen Testament* (G. Kittel), sv. IV, s. 476.

²¹ Srov. *Dictionnaire des antiquités*, Bucina; Forrer in *Reallexicon*, Muschelschmuck; Pauly-Wissova, *Margaritai*; Déonna, S. 406; G. Bellucci, *Parallèles ethnographiques* (Perugia, 1915), s. 25-27; U. Pestalozza, Sulla rappresentazione di un pithos arcaico-beotico (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, sv. XIV, 1938, s. 12-32), s. 14 a násl.; Hoernes-Menghin, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa* (Wien, 1925), s. 319, obr. 1-4 (figuríny ve tvaru škeblí pocházející z Thrácie).

²² J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte and Feste der Vegetation* (Zürich, 1937), sv. I, s. 29.

²³ J. W. Jackson, *Shell-Trumpets and their distribution in the Old and New World* (*Manchester Memoirs*, 1916, č. 8). s. 7.

mušle (*Turbinella pyrum*) je ostatně jedním z hlavních symbolů Višnuových. Její náboženské hodnoty ilustruje jedna modlitba: „V ústech této mušle je bůh Měsíce, na jejích bocích přebývá Varuna, na jejích zádech Pradžapati, na její špičce Ganga, Sarasvatí a všechny ostatní posvátné řeky tří světů, kde se lidé podle příkazů Vásudevy omývají. V této mušli je hlava bráhman. Uctívejme tedy tuto svatou mušli. Sláva tobě, posvátná mušle, budiž požehnaná všemi bohy, ó ty, zrozená z moře a ty, již drží Višnu v ruce. Uctíváme posvátnou mušli, meditujeme nad ní. Radujme se z toho!“²⁴ „

U Aztéků hlemýžď běžně symbolizoval početí, těhotenství, porod²⁵. Pokud jde o desku XXVI z *Codex Vaticanus*, Kingsborough přepisuje vysvětlení, o něž domorodci obohatili asociace s měkkýši (*sea-snail*): „...tak jak toto mořské zvíře vylézá z ulity, rodí se člověk z břicha matky“²⁶.“ Stejná domorodá interpretace desky XI z *Codex Telleriano-Remensis* (tamtéž, VI, s. 122).

RITUÁLNÍ FUNKCE ŠKEBLÍ

Pomocí téhož symbolu si nyní snadno vysvětlíme výskyt mořské škeble, ústřic a perel v mnoha náboženských rituálech, v zemědělských a iniciačních obřadech. Ústřice a perly, které podporují plodnost a porod, mají rovněž příznivý účinek na úrodu. Síla označovaná symbolem plodnosti se projevuje ve všech kosmických úrovních.

²⁴ Hornell, *The sacred Chank of India* (Madras Fisheries Publications, 1914), citováno Jacksonem, *The Aztec, Moon-Cult*, s. 2-3. Srov. také Arnould Locard, *Les Coquilles sacrées dans les religions indiennes* (*Annales du Musée Gaimet*, sv. VII, s. 292-306).

²⁵ Jackson, *The Aztec Moon-Cult*, na různých místech.

²⁶ Kingsborough, *Antiquities of Mexico* (London, 1831-1848), sv. VI, s. 203.

V Indii během obřadů, které se konají v chrámech, ale také při příležitosti obřadů zemědělských, svatebních nebo pohřebních hrají na lastury (viz četné odkazy shromážděné Jacksonem, *Shell-Trumpets*, s. 3). V Siamu kněží troubí na mušli při zahájení setby (Jackson, *The Aztec Moon-Cult*, s. 3). Na Malabarském pobřeží při příležitosti sběru prvního ovoce vychází kněz z chrámu a před ním jde muž, který troubí na lasturu (*tamtéž*, s. 3). Stejná je rituální funkce škeble u Aztéků: některé rukopisy představují boha květin a potravy neseného v průvodu, před nímž kráčí kněz a troubí na lasturu (*tamtéž*, s. 4).

Viděli jsme, jak precizně mořská mušle a ústřice vyjadřují symboliku zrození a znovuzrození. Iniciační obřady zahrnují symbolickou smrt i vzkříšení; mušle může vyjadřovat akt duchovní obrody (vzkříšení) stejně účinně, jako zajišťuje a usnadňuje zrození tělesné. Odtud pochází rituál, který u některých algonkinských kmenů spočívá v tom, že novověrce během iniciačního obřadu poklepávají mušlí a ukazují mu ji, zatímco mu vyprávějí kosmologické mýty a kmenové tradice²⁷. Škeble ostatně zaujímají důležité místo v náboženském životě a v magických praktikách četných amerických kmenů (srov. Jackson, *Shell-Trumpets*, s. 17 a násl.). V iniciačních obřadech „Společnosti Velké medicíny“ Odžibvejů a „Rituální medicíny“ Winnebagů vystupují škeble jako nezbytný prvek - rituální smrt a vzkříšení kandidáta jsou navozovány pomocí dotyků magických škeblí, uchovávaných ve váčcích z vydři kůže²⁸.

Stejná mystická pouta, která spojují škeble s iniciačními obřady a obecněji i s různými náboženskými rituály, se vyskytují v Indonésii,

²⁷ J. W. Jackson, The Money-Cowry (*Cypraea moneta*, L.) as a sacred object among American Indians {*Manchester Memoirs*, sv. 60, č. 4, 1916), s. 5 a násl.

²⁸ Viz náš *Chamanisme*, s. 286 a násl.

Melanésii, v Oceánii ²⁹. Vstup do vesnic v Togu je zdoben modlami, jejichž oči jsou udělaný z mušlí, a lidé před nimi vrší obětiny z mušlí (Andersson, *Children of the yellow earth*, s. 306). Jinde se obětují škeble řekám, pramenům, stromům (*tamtéž*, 312). Magicko-náboženské vlastnosti rovněž vysvětlují jejich výskyt v soudní správě (*tamtéž* s. 307). Jak v čínské společnosti, tak ve společnostech „primitivních“ emblém, který ztělesňuje jeden z kosmických principů, zajišťuje správnou aplikaci práva: jako symbol kosmického života má mušle právo odhalovat všechna porušení normy, všechny zločiny protivící se rytům a implicitně společenskému řádu.

Kvůli jejich podobnosti s vulvou platí mořská škeble a ostatní druhy mušlí za ochranu proti veškeré magii, *jettatura* nebo *mal'occhio* (prokletí nebo uhranutí). Náhrdelníky z mušlí, náramky, amulety zdobené mořskými škeblami nebo i jejich samotný obraz chrání ženy, děti a dobytek před zlým osudem, před nemocemi, sterilitou atd. ³⁰ Stejná symbolika - asimilace se samotným zdrojem vesmírného života - přizívá pestré účinky škeble, ať už jde o pokračování norem kosmického či společenského života, podporu stavu blahobytu a plodnosti, zajištění snadného porodu nebo duchovní „obrození“ novověrce během iniciačního obřadu.

ROLE MUŠLÍ V POHŘEBNÍCH VÍRÁCH

Sexuální a gynekologická symbolika mořských škeblí a ústřic implikuje, jak si vzpomínáme, duchovní význam: „druhé zrození“ prostřednictvím zasvěcení je umožněno díky téže nevyčerpatelné

²⁹ Jackson, *Shell-Trumpets*, s. 8, 11, 90; W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian Society* (Cambridge, 1914), sv. I, s. 69, 98, 186; sv. II, s. 459, 535.

³⁰ Srov. mnohé příklady v S. Seligmannovi, *Der Böse Blick* (Berlin, 1910), sv. II, s. 126 a násl., 204 a násl.

síle, která podporuje kosmický život. Odtud také pochází poslání škeblí a perel v pohřebních zvycích; zesnulý se neodděluje od kosmické síly, která udržovala a řídila jeho život. Takže v čínských hrobech nalezneme nefrit; nefrit nasáklý *jang* - mužským, slunečním, „suchým“ principem - se svou povahou vzpírá rozkládání. „Pokud ucpeme zlatem a nefritem devět otvorů mrtvoly, bude uchráněna rozkladu,“ píše alchymista Kcho Chung ³¹. A v pojednání *Tchao Chung-Čching* (5. století) nacházíme následující podrobnosti: Jestliže při otevření starého hrobu vypadá mrtvola uvnitř živá, vězte, že uvnitř i vně těla je velké množství zlata a nefritu. Podle pravidel dynastie Chán byla knížata a panstvo pohřbíváni se svými oděvy zdobenými perlami a s nefritovými schránkami, jejichž účelem bylo chránit tělo před rozkladem ³². „Nedávné vykopávky Kcho Chungovo prohlášení o nefritu, který „vyplňuje devět otvorů mrtvoly“, potvrdily; toto prohlášení dosud nejednomu autorovi připadalo podezřelé ³³.

Nefrit a škeble přispívají k přípravě vynikajícího osudu v záhrobí; jestliže nefrit chrání mrtvolu před rozložením, perly a mušle připravují zesnulému nové zrození. Podle *Li-ti* byla rakev zdobena

³¹ B. Laufer, *Jade, a study in Chinese Archaeology and Religion* (Field Museum, Chicago, 1912), s. 299, poznámka.

³² Laufer, *cit. dílo*, s. 299. Srov. také Karlgren, *Some fecundity symbols*, s. 29 a násl.; Giseler, *Les Symboles de jade dans le taoïsme (Revue d'Histoire des Religions*, 1932, sv. 105, s. 158-181)

³³ C. Hentze, *Les Figurines de la céramique funéraire* (Dresden, 1928), p. V. Viz také C. Hentze, *Les Jades archaïques en Chine (Artibus Asiae*, III, 1928-1929, s. 96-110); *id.*, *Les Jades Pi et les symboles solaires (tamtéž*, s. 199-216; sv. IV, s. 35-41).

„pěti řadami vzácných mušlí“ a „nefritovými tabulkami“³⁴. Kromě ústřic *pei* používal čínský pohřební kult ještě největší i nejdrobnější mušle, *sen*. Slávky a schránky mlžů byly položeny na dno hrobu (Karlgrén, *Some fecundity symbols*, s. 41). Čcheng Ťüan tento zvyk komentuje takto: „Dříve než je rakev spuštěna, musíme dno hrobu pokrýt *šen*, abychom zamezili vlhnutí“ (*tamtěž*). Do úst mrtvého se vkládaly perly a obvyklý pohřební rituál pro vládce dynastie Chan stanovuje, že „jejich ústa jsou naplněna rýží, perlami a nefritem, jak velí dlouhodobá tradice zavedená pro tyto obřady“³⁵. Kaurí byly nalezeny i v prehistorických nalezištích v Pchu-Čchao³⁶. Jak uvidíme, symbolikou mušle byla silně ovlivněna také čínská protohistorická keramika.

Škeble hrají neméně důležitou roli i v pohřebních obřadech v Indii. Na mušli se troubí a škeble se sypou na cestu, která vede od domu zemřelého k hřbitovu. V některých provinciích se ústa mrtvého plní perlami (Andersson, s. 299)- Tento zvyk se vyskytuje i na Borneu, kde byl pravděpodobně hinduistický vliv naroubován na domorodý rituál³⁷. V Africe bývá na dno hrobu nasypána vrstva mušlí³⁸. Tento zvyk byl častý u mnoha starých amerických národů (viz níže). Mušle, mořské škeble a další, přírodní či umělé perly ve velkém množství jsme nacházeli nejčastěji v hrobech. V jeskyni Laugérie (údolí řeky Vézere v Dordogne), která spadá do paleolitu,

³⁴ S. Couvreur, *Li Ki*, sv. II (Ho Kien Fou, 2. vydání, 1913), s. 252. Srov. také Couvreur, *Tso tchouan*, překlad, sv. I, s. 259.

³⁵ De Groot, *Religious System of China* (1892), I, s. 277.

³⁶ Andersson, *cit. dílo*, s. 323- Kaurí se nacházejí již v hrobech z konce paleolitu; viz K. Singer, *cit. dílo*, s. 50.

³⁷ Kunz a Stevenson, *The Book of the Pearl*, s. 310.

³⁸ Srov. Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore* (Paris, 1928, s. 10).

odkryly vykopávky mnoho mušlí středomořských druhů, *Cypraea pyrum* a *C. lurida*. Škeble byly na skeletu rozloženy symetricky, v párech: čtyři na čele, po jedné na každé ruce, dvě na každé noze, čtyři u kolen a kotníků. Jeskyně Cavillon obsahovala více než osm tisíc mořských mušlí, většinou obarvených na červeně, přičemž desetina z nich byla provrtána ³⁹. Naproti tomu Cro-Magnon vydal více než tři sta mušlí *Littorina littorea* s otvorem (Déchelette, *cit. dílo*, s. 208). Jinde byla nalezena ženská kostra pokrytá mušlemi vedle kostry muže, který měl na sobě ozdoby a korunu vyrobenou z provrtaných mušlí. Řetězem z provrtaných mušlí byl ozdoben i člověk z Combe-Capelle ⁴⁰, což vede Mainage k položení otázky: „Proč měla na sobě kostra z Laugerie-Basse (Dordogne) náhrdelník tvořený středomořskými mušlemi a kostra z Cro-Magnonu zdobení zhotovené z oceánských škeblí? Proč naleziště v Grimaldi (Azurové pobřeží) vydala škeble naložené na pobřeží Atlantiku? A jak je možné, že v Pont-à-Lesse v Belgii byly nalezeny třetihorní mušle nasbírané v okolí Remeše ⁴¹? Tyto jevy může velmi pravděpodobně vysvětlit jediné čtvrtohorní nomádství; ale spíše je to důkaz většího magicko-náboženského významu mušlí u prehistorických populací.

Mušle byly rovněž nalezeny v hrobech předdynastického Egypta. Mušle z Rudého moře Egyptanům po velmi dlouhou dobu poskytovaly materiál na amulety ⁴². Obdobnou hojnost škeblí a mušlí doložily vykopávky na Krétě. Ve Phaestu byla vedle hliněného zobrazení ženy nalezena neolitická zásoba mušlí *petunculusi*; jejich

³⁹ Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, 2. vydání (Paris, 1924), sv. I, s. 208.

⁴⁰ Srov. Osborn, *Men of the Old Stone age*, s. 304, 305.

⁴¹ Th. Mainage, *Les Religions de la préhistoire*. I. *L'Age paléolitique* (Paris, 1921), s. 96-97.

⁴² Sir E. Wallis Budge, *Amulets and Superstitions* (Oxford, 1930), s. 73.

OBRAZY A SYMBOLY

náboženský význam nenechává žádné pochybnosti ⁴³. Magickou hodnotu a kultovní funkci mušlí umožnily jasněji definovat vykopávky siru Arthura Evanse (srov. *Palace of Minos*, I, s. 517 a násl.). Obrázky s motivy škeblí byly ostatně časté a jejich přetrvávání záleželo více na jejich symbolice než na dekorativní hodnotě vzoru (*tamtéž*, s. 519, zobr. 377, 378). Pumpelly v Anu učinil z tohoto pohledu významný objev, který by podle Anderssonova opodstatněného mínění zajistil přechod mezi kulturním cyklem euroafrickým a východoasijským (Andersson, s. 298). Sám Andersson našel mušle v Jang-čchao Tchun, v Ša Čching (v poušti Čchen Fu), tedy v prehistorických osídleních, kde pohřební urny svědčí o oněch charakteristických účelech, jimž byl dán název „death pattern“ a „cowrie pattern“ a nad jejichž symbolikou smrt/znovuzrození již nevisí ani stín pochybností (Andersson, *tamtéž*, s. 322 a násl.). Podobnou vírou se vysvětluje jeden velmi starý japonský zvyk: když své tělo obalíme v prášku z mušlí, zajistíme si tím znovuzrození (Kurt Singer, *cit. dílo*, s. 51).

Pohřební role perel a mušlí jako by měla u domorodých populací obou Amerik rozhodující význam. Materiály shromážděné Jacksonem jsou z tohoto pohledu dostatečně výmluvné ⁴⁴. Pokud jde o indiány z Floridy, Streeter píše, že „jako v Egyptě za časů Kleopatry, byly i na Floridě hroby králů zdobeny perlami. Vojáci v Soto v jednom z velkých chrámů našli dřevěné rakve, v nichž spočívali nabalzamovaní mrtví; u nich byly malé košíky naplněné perlami. Chrám v Tolomecco byl na perly nejbohatší: vysoké stěny a střecha byly z perleti, na zdech byly zavěšeny náhrdelníky z perel a peří; na rakvích králů byly položeny jejich štíty zdobené perlami a

⁴³ Sir Arthur Evans, *The Palace of Minos*, sv. I (London, 1921), s. 37.

⁴⁴ Jackson, The geographical distribution of the use of Pearls and Pearl-Shell, znovu otištěno v *Shells as evidence of the migrations of early culture*, s. 72 a násl., srov. s. 112 a násl.

uprostřed chrámu stála váza plná vzácných perel ⁴⁵, „Willoughby již ukázal zásadní roli perel v pohřebních obřadech, když popsal okázalost mumifikace indiánských králů ve Virginii ⁴⁶. Zelia Nuttallova objevila na vrcholu jedné mexické pyramidy silnou vrstvu škeblí a v nich hrobky ⁴⁷. A to jsou jen některé příklady, týkající se amerických indiánů ⁴⁸. Výskyt kousků železa ⁴⁹ vedle perel a mušlí v některých oblastech (například na Yucatánu), dokazuje, že lidé přistoupili ke sblížování zesnulého se všemi zdroji magické energie, kterou měli k dispozici, přičemž železo hrálo, jako na Krétě, roli, jež v Číně připadla nefritu a zlatu ⁵⁰.

V jeskyni Mahaxay (Laos) objevila Madeleine Colaniová sekery, křemeny a množství mušlí *Cypraea* ⁵¹ a současně se jí podařilo prokázat pohřební charakter a magickou funkci seker ⁵². Všechny

⁴⁵ Jackson, *Shells*, s. 116-117.

⁴⁶ C. C. Willoughby, *The Virginia Indians in the seventeenth century* (*The American Anthropologist*, sv. IX, č. 1, leden 1907, s. 57-86), s. 61, 62.

⁴⁷ Srov. W. J. Perry, *The Children of the Sun*, s. 66. Indiáni, kteří žijí na březích Kalifornského zálivu a jejichž kultura zůstala mimořádně primitivní, kladou na své mrtvé želví krunýř, *tamtéž*, s. 250. Želva se vlastně svou povahou vodního zvířete úzce váže k vodstvu a Měsíci.

⁴⁸ Srov. Kunz a Stevenson, *The Book of the Pearl*, s. 485 a násl.

⁴⁹ Stephens, *Incidents of travel in Yucatan*, sv. II, s. 344, citováno v Anree, *Die Metalle bei den Naturvölkern* (Leipzig, 1884), s. 136.

⁵⁰ Srov. naši práci *Metallurgy, Magic and Alchemy*, s. 12 (*Zalmoxis*, I, s. 94).

⁵¹ Madeleine Colani, *Haches et bijoux. République d l'Équateur, Insulinde, Eurasie* (*B.E.F.E.O.*, XXXV, 1935, svaz. 2, s. 313-362), s. 347.

⁵² Srov. také Hannah Rydh, *On Symbolisme in mortuary ceramics* (*Bull. of the Museum of Far Eastern Antiquities*, č. 1, Stockholm, 1929, s. 71-121), s. 114 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

tyto objekty byly vloženy do hrobu, aby zesnulému zajistily lepší podmínky v záhrobí.

Významné nálezy ústřičných škeblí a mořských mušlí byly nalezeny v mnohých prehistorických osídleních, která byla od sebe značně vzdálena. Např. *Cypraea moneta* byly objeveny v proslulé nekropoli v Kubáni na severním Kavkaze (14. století před Kr.); další škeble ve skytských hrobech v okolí Kijeva, které patřily k západouralské civilizaci Ananino. Obdobné nálezy byly zjištěny v Bosně, ve Francii, v Anglii, v Německu, zejména na baltském pobřeží, kde hledali jantar již starověcí obyvatelé ⁵³.

Hlavní role perel zpracovaných v různých rituálech smrti se poměřuje rovněž podle výskytu perel umělých. Nieuwenhuis studoval perly - vyrobené z kamene či porcelánu - které často používali obyvatelé Bornea. Původ těch nejstarších zůstává nejasný; ty nejnovější pocházejí ze Singapuru, ale častěji jsou vyrobeny v Evropě, v českém Jablonci, v Birminghamu, v Muranu ⁵⁴. Madeleine Colaniová vysvětluje roli těchto perel při zemědělských slavnostních obřadech, při obětování nebo při pohřebních slavnostech v Laosu takto: „Mrtví jsou zaopatřeni perlami pro nebeský život; vkládají se do přirozených dutin mrtvého. Dnes jsou mrtví pohřbíváni s opasky, s čapkami nebo v oděvech zdobených perlami. Po rozkladu těla se perly odnímají ⁵⁵...“ Stejná autorka objevila u megalitů v Tran Ninh množství drobné skleněné bižuterie, někdy i stovky kusů: „Tyto staré perly se vši pravděpodobností hrály v životě lidu velkých džbánů

⁵³ Andersson, *cit. dílo*, s. 299 a násl.; Jackson, *The geographical distribution, na růz. místech*.

⁵⁴ Nieuwenhuis, Kunstperlen und ihre kulturelle Bedeutung (*Internat. Archiv f. Ethnographie*, Bd. 15, s. 135-153).

⁵⁵ Madelaine Colani, Essai d'ethnographie comparée (*B.E.F.E.O.*, sv. XXXVI, 1936, s. 197 až 280). s. 198 a násl.

významnou roli. Ty, které jsme našli, byly zahrabány do země, aby posloužily zesnulým. Jsou značně jednodušší než ty, které zobrazil Nieuwenhuis. Měly výhradně pohřební pravomoc? To nevíme.“ (*cit. dílo*, s. 199.) Vedle těchto starobylých perel z Horního Laosu byly bronzové rolničky. Spojení kov-perly (mušle atd.) je ostatně velmi časté; dosud se udržuje v některých oblastech Pacifiku. Madeleine Colaniová připomíná, že „na dnešním Borneu nosí dajácké ženy náhrdelníky s mnoha rolničkami“ (*tamtéž*, s. 199, obr. 24).

Případ umělých perel je jistým příkladem degradace metafyzického původu a jeho vystrnadění sekundárním významem, výlučně magickým. Posvátná moc perel vychází z jejich mořského původu a gynekologické symboliky. Je málo pravděpodobné, že by všechny populace, které používaly perly a škeble při svých magických a pohřebních obřadech, měly o této symbolice povědomí; i když budeme předpokládat, že zde existuje vědomost o těchto vztazích, musí se omezit jen na několik členů společenství: toto povědomí se neuchovalo vždy v nedotčené podobě. Buď si lidé magické pojetí perly vypůjčili od populací s vyspělejší kulturou, s nimiž přicházeli do kontaktu, nebo se jejich vlastní pojetí časem, vlivem zásahů cizorodých prvků, oslabilo; je pravda, že některé populace uvedly do svých obřadů umělé předměty, jejichž jediným účelem bylo podobat se „posvátným vzorům“. A nejde o ojedinělý případ. Známe magickou hodnotu *lapis-lazuli* v Mezopotámii. Modř tohoto kamene je stejná modř, jakou má hvězdné nebe, a částečně má i jeho posvátnou sílu⁵⁶. Analogická koncepce se vyskytuje i v předkolumbovské Americe. V některých starých hrobech na jednom ekvádorském ostrově bylo nalezeno osmadvacet kusů *lapis-lazuli* opracovaných do tvaru válce a s velmi krásným leskem. Ale poté

⁵⁶ Ernst Darmstaedter, *Der babylonisch-assyrische Lasurstein* (v *Studien für Geschichte der Chemie, Festgabe Ed. Von Lippmann*, Berlin, 1927, s. 1-8). Srov. naši knihu *Cosmologie si akbimie babiloniana*, s. 51 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

bylo prokázáno, že tyto kusy *lapis-lazuli* nepatřily domorodým obyvatelům ostrova; se vši pravděpodobností zde byly zanechány návštěvníky z kontinentu, kteří přišli na ostrov vykonat nějaké rituály nebo posvátné obřady ⁵⁷.

Je důležité vyzdvihnout, že výjimečnou vlastnost umělým modrým kamenům přisuzovali i v západní Africe. Wiener tam nasbíral velmi bohatý materiál ⁵⁸. Je jisté, že náboženská symbolika a hodnota těchto kamenů mají své vysvětlení v posvátné síle, k níž, podle své nebeské barvy, náleží. Tuto představu často zapomínají či špatně chápou nebo „degradují“ někteří jedinci těchto populací, které si zhusta vypůjčily kultovní předmět či symbol jiné, pokročilejší, kultury, aniž přejaly jejich normální význam, jenž jim nejčastěji zůstává nedostupný. Tak můžeme předpokládat, že slavné barevné umělé pryskyřice, které z Egypta, Mezopotámie a Východořímské říše pronikly až na Dálný východ, měly v jistém daném okamžiku magický význam, odvozený bezpochyby od jejich přírodního vzoru nebo geometrické symboliky, které v nich jsou zahrnuty ⁵⁹.

Posvátný účinek mušlí se přeměňuje na jejich *obraz* stejně jako na dekorativní motivy, jejichž základním prvkem je spirála. V Kansu (období Ma Čchang) byly nalezeny četné pohřební urny zdobené

⁵⁷ George F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-London, 1915), s. 308.

⁵⁸ Leon Wiener, *Africa and the discovery of America* (Philadelphia, 1920-1921), sv. II, S. 237 až 248; srov. naši práci *Cosmologie si alchimie babiloniana*, s. 56 a násl.

⁵⁹ C. G. Seligman and H. C. Beck, Far eastern glass: some western origins (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, č. 10, Stockholm, 1938, s. 1-64).

„cowrie-pattern“⁶⁰. Andersson na druhé straně interpretuje vzor, který na urnách v Pchan Šan převažuje, jako soustavu čtyř velkolepých spirál⁶¹. Stojí za to zdůraznit, že tento motiv je téměř výlučně vyhrazen pohřebním urnám; na keramice pro světské užití se skoro vůbec neobjevuje⁶². Tím je přesně stanovena metafyzická a rituální hodnota „cowrie-pattern“ („death-pattern“). Tento dekorativní motiv, zejména na čínské keramice, hraje aktivní roli v kultu mrtvých. Obraz mušle nebo geometrických prvků odvozených od schematického znázornění mušle uvádí zesnulého do spojení s kosmickými silami, které řídí plodnost, zrození a život. Neboť náboženskou platnost má právě *symbolika* mušle: *obraz sám o sobě* je účinný v kultu mrtvých, ať už je představován mušlí, či ať se jedná prostě o ornamentální vzor spirály nebo „cowrie-pattern“. Což vysvětluje, proč se v čínských prehistorických sídlech nalézaly jak mušle, tak pohřební urny zdobené „cowrie-pattern“⁶³.

Magická funkce tohoto pohřebního dekorativního motivu se dá ostatně ověřit nejen v Číně. Hanna Rydhová poukázala na podobu mezi „death-pattern“ na čínské prehistorické keramice a obrazech vyrytých na urnách patřících ke skandinávské megalitické kultuře⁶⁴. Andersson pak zaznamenává některé analogie mezi urnami z Kansu a malovanou keramikou z jižního Ruska (Tripolje), přičemž tyto

⁶⁰ Andersson, *Children of the yellow earth*, s. 323; On symbolism in the prehistoric painted ceramics of China (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, sv. I, 1929, s. 66 a násl.)

⁶¹ *Children of the yellow earth*, s. 324.

⁶² Andersson, *On symbolism in the prehistoric painted ceramics*, na různých místech; Hanna Rydh, *Symbolisme in mortuary ceramics*, s. 81 a násl. Srov. Carl Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), s. 118 a násl.

⁶³ Andersson, *Children of the yellow earth*, s. 323 a násl.

⁶⁴ *Symbolism in mortuary ceramics*, zejména s. 72. a násl.

analogie studoval rovněž profesor Bogaževskij. Onen motiv spirály se dále objevuje také na mnoha místech v Evropě, Americe, Asii ⁶⁵. Nicméně musíme dodat, že symbolika spirály je dosti složitá a její „původ“ dosud nejistý ⁶⁶. Přinejmenším si můžeme, prozatím, ponechat symbolickou polyvalenci spirály, její úzké vazby k Měsíci, blesku, vodám, plodnosti, zrození, záhrobnímu životu. Vždyť jak si vzpomínáme, mušle se neváže výlučně ke kultu mrtvých. Patří do všech ostatních zásadních aktů života člověka i společenství: zrození, zasvěcení, svatba, smrt, zemědělské obřady, náboženské obřady atd.

PERLA V MAGII A MEDICÍNĚ

Historie perly je dalším svědectvím o fenoménu degradace počátečního metafyzického významu. To, co bylo v jednom okamžiku kosmologickým symbolem, předmětem překypujícím posvátnými blahodárnými silami, stává se časem zdobným prvkem, u nějž jsou ceněny estetické kvality a ekonomická hodnota. Ale od perly - emblému absolutní *reality* k dnešní perle - „cennému předmětu“ - probíhaly změny v několika etapách. Významnou úlohu hrála perla například v medicíně, a to jak východní, tak západní. Takkur detailně rozebírá medicínské vlastnosti perly, která se používá proti krvácení

⁶⁵ Madeleine Colani, *Haches et bijoux*, s. 351 a násl.

⁶⁶ Srov. díla Anderssenova a Hentzeho. Viz také L Siret, *Origine et signification du décor spirale* (XV. Mezinárodní antropologický kongres, Portugalsko 1930, s. 465-482: vysvětlení nacionalistické). O symbolice mořské škeble v teologii a hinduistickém umění, srov. A. Coomaraswamy, *Elements of buddhist Iconography* (Cambridge, 1935), s. 77-78; *A new approach to the Vedas* (London, 1933). s. 91, pozn. 67.

a žloutence, jež léčí posedlé d'áblem a šílené ⁶⁷. Tento indický autor však jen navazuje na dlouhou lékařskou tradici: použití perel doporučují už slavní lékaři jako Čaraka a Sušruta ⁶⁸. Kašmírský lékař Nara-hari (kolem roku 1240) píše ve svém traktátu *Rádžanigantu* (varga XIII), že perla léčí choroby očí, že je účinným protijedem v případě otravy, že léčí souchotě a konečně že zajišťuje sílu a zdraví ⁶⁹, v *Kathásaritságaře* je psáno, že perla - jako alchymistický elixír - „vyhání jed, démony, stáří a nemoc“. *Haršačaríta* připomíná, že perla se rodí ze slz boha Měsíce a její měsíční původ - kdy Měsíc je „zdrojem věčně uzdravující ambrózie - z ní dělá protijed na každou otravu“ ⁷⁰. V Číně používala medicína výhradně neprovrtanou „panenskou perlu“, která byla považována za lék proti všem chorobám očí. Pro stejné vlastnosti uznává perlu arabská medicína ⁷¹.

Od 8. století se léčebné využití perly rozšiřuje také na evropskou medicínu a brzy můžeme konstatovat velkou poptávku po tomto drahokamu (Kunz a Stevenson, *cit. dílo*, s. 18). Její užívání doporučuje Albertus Magnus (*tamtéž*, s. 311). Malachias Geiger se ve své *Margaritologii* (1637) zabývá výhradně lékařským využitím perly a tvrdí, že se k ní úspěšně uchylují při léčbě epilepsie, šílenství

⁶⁷ Kunz a Stevenson, *cit. dílo*, s. 209; Jackson, *Shells as evidence of the migrations of early culture*, s. 92.

⁶⁸ Kunz, *tamtéž*, s. 308.

⁶⁹ R. Garbe, *Die Indische Mineralien* (Leipzig, 1882), s. 74.

⁷⁰ *Haršačaríta*, překl. Cowell a Thomas, s. 251 a násl.

⁷¹ Leclerc, *Traité des simples*, sv. III, s. 248 (Ibn el-Beithar cituje Ibn Massu a Išaka Ibn Amrána, nicméně se omezuje jen na lékařské využití); Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg, 1912), s. 133: v lidových vírách Indie a Arábie: srov. Penzer, *Ocean of Story* (London, 1924 a násl.), sv. I, s. 212, 213 (perlový prášek, lék na choroby očí atd.).

OBRAZY A SYMBOLY

a melancholie (*tamtéž*, s. 312). Jiný autor podtrhuje účinnost perly pro posílení srdce a léčbu melancholie (*tamtéž*, s. 312). Francis Bacon řadí perlu mezi prostředky dlouhověkosti (*tamtéž*, s. 313).

Rozumí se samo sebou, že role perly v lékařství tolika různých civilizací je jen vystřídáním významu, který měla nejprve v náboženství a magii. Tím, že byla perla emblémem akvatické a plodivé síly, stala se v pozdějším období obecným povzbuzujícím prostředkem, afrodiziakem i lékem proti šilenství a melancholii, dvěma chorobám s lunárním vlivem ⁷², a tudíž citlivým na působení jakéhokoli emblému ženy, vody, erotiky. Její funkce při léčbě očních nemocí a jako protijedu je dědictvím mytických vztahů mezi perlou a hady. V mnoha oblastech se věří, že drahokamy popadaly z hadích hlav nebo jsou obsaženy v dračím chřtánu ⁷³. V Číně platí, že v dračí hlavě je vždy perla nebo jiný drahokam ⁷⁴, a nejedno umělecké dílo zobrazuje draka s perlou v tlamě ⁷⁵. Tento ikonografický motiv se odvozuje od velmi staré a poměrně složité symboliky, která by nás odvedla příliš daleko ⁷⁶.

⁷² P. Saintyves, *L' Astrologie populaire*, s. 181 a násl.

⁷³ Srov. naši práci *Trinité d'Histoire des Religions*, s. 377, 389 (bibliografie). To podstatné se nachází ve studii W. R. Hallidaye, *Of snakestones* (opětovně publikována ve *Folklore Studies*, London, 1924, s. 132-155). Viz také M. O. W. Jeffreys, *Snake Stones* (*Journal of the Royal African Society*, LXI, 1942, c. 165).

⁷⁴ Srov. např. De Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui*, sv. II, s. 369, 385 ; Gieseler, *Le Mythe du dragon en Chine* (*Revue Archéologique*, 5. série, sv. VI, 1917, s. 104 až 170), na různých místech.

⁷⁵ Srov. Josef Zykan, *Drache und Perle* (*Artibus Asiae*, VI, 1-2, 1936, s. 5-16), s. 9, obr. 1 atd.

⁷⁶ Srov. Alfred Salmony, *The magie balí and the golden fruit in ancient Chinese art* (*Art and Thought, Hommage à Coomaraswamy*, London, 1947, s. 105-109); viz také naše *Traité d'Histoire des Religions*, s. 250 a násl. studii Marka R. Sautera,

Signifikantní je konečně vlastnost *dlouhověčnosti*, kterou perle přisuzuje Francis Bacon. Právě to je jedna z prvořadých vlastností tohoto drahokamu. Její přítomnost na lidském těle, jako ostatně i přítomnost mušle, ji promítá mezi samotné zdroje univerzální energie, plodnosti a úrodnosti. Když už tento vnitřní obraz neodpovídal novému kosmu objevenému člověkem nebo když vzpomínka na něj z dalších důvodů ochabla, kdysi posvátný předmět si uchoval svou hodnotu, ale sama tato hodnota se definovala na jiné úrovni.

Na pomezí magie a medicíny plní perla mnohoznačnou roli *talismanu*⁷⁷; co kdysi poskytovalo úrodnost a zaručovalo ideální osud *post mortem*, stává se pozvolna stálým zdrojem prosperity⁷⁸. V Indii se toto pojetí uchovalo do poměrně pozdní doby. „Perla se musí nosit stále jako amulet těch, kteří si přejí blahobyť,“ říká Buddhabatta⁷⁹. Důkazem, že perla pronikla do medicíny, když nejprve zastávala svou roli v magii a v eroticko-pohřební symbolice, je to, že v některých oblastech mají mušle medicínální hodnotu. V Číně jsou stejně běžné mezi lékaři, jako jsou vzácné u čarodějů⁸⁰. A podobně je tomu u některých amerických kmenů⁸¹.

Essai sur l'histoire de la perle á l'ailette (*Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, XXXV, Frauenfeld, 1945) jsme neměli k dispozici.

⁷⁷ S. Seligmann, *Der böse Blick*, II, s. 126, 209; *id.*, *Die magische Heil- und Schutzmittel*, s. 199.

⁷⁸ Perla chrání před epidemiemi, tomu, kdo ji nosí, dodává odvahu atd.; srov. M. Gaster, *The hebrew version of the Secretum Secretorum* (opětovně publikováno v *Studies and Texts*, sv. II, London, 1925-1928), s. 812.

⁷⁹ Louis Finot, *Les Lapidaires indiens*, s. 16; Kunz, *cit. dílo*, s. 316.

⁸⁰ Karlgren, *cit. dílo*, s. 36.

⁸¹ Jackson, *The Money Cowry (Cypraea moneta, L.) as a sacred object among American Indians*, s. 3 a násl.

Kromě hodnoty, kterou jim přiznávají magie a medicína, jsou mušle a mořské škeble často využívány jako platidlo. Informace, které nám v tomto smyslu poskytuje Jackson a někteří další autoři, jako důkaz postačí⁸². Karlgren, který prokázal monetární využití škeblí v Číně, věří, že zvyk vkládat minci na čelo je jen reminiscencí na doby, kdy byla mušle ještě běžně nošena jako amulet⁸³.

Symbolická posvátná hodnota mořské škeble a perly se stále více zesvětšovala. Ale toto přesunutí hodnoty v ničem nezasáhlo *vzácnou* povahu předmětu. Stále se v něm koncentruje *moc*, je silou i substancí; konečně zůstává neochvějně spojený s „realitou“, s životem a plodností.

MÝTUS PERLY

Archetypální obrazy uchovávají své metafyzické valence nedotčené, navzdory eventuálním „konkrétním“ valencím: ekonomická hodnota perly nijak neruší její náboženskou symboliku; ta je neustále znovu odkrývána, znovu integrována, obohacována. Jen si připomeňme významnou roli, již perla hraje v íránském myšlení, v křesťanství a v gnózi. Původem východní tradice vysvětluje zrození perly jakožto plodu blesku, který proniká do slávky⁸⁴: perla by tak

⁸² Srov. The Use of Cowry-shells for the purposes of currency, Amulets and Charms (*Mach. Mem.*, 1916, č. 13); *Shells*, s. 123-194; Leo Wiener, *Africa and the discovery of America*, s. 203 a násl.; Helmut Petri, Die Geldformen der Südsee (*Anthropos*, 31, 1936, s. 187 až 212); 509-554), s. 193 a násl., 509 a násl. (kaurí jako platidlo), 208 a násl. (perla jako platidlo). Studie M. J. M. Faddegona, Notice sur les cauris, nemohla být použita (*Tijdschrift van het Kon. Ned. Genootschap voor Munt-en Penningkunde*, 1905; srov. *Isis*, sv. 19, 1933, s. 603).

⁸³ Karlgren, *cit. dílo*, s. 34.

⁸⁴ Srov. Pauly-Wissowa, *Margaritai*, col. 1692.

byla výsledkem spojení mezi ohněm a vodou. Svatý Efraim používá tento starý mýtus pro ilustraci jak neposkvrněného početí, tak duchovního zrození Krista v křtu ohněm ⁸⁵.

Stig Wikander zase ukázal, že perla byla íránským symbolem Spasitele ⁸⁶ par excellence. Identifikace perly se „spaseným Spasitelem“ umožňuje dvojí symboliku: perla mohla představovat stejně dobře Krista jako lidskou duši. Origenes identifikaci Krista s perlou přejímá, následuje ho mnoho dalších autorů (Edsman, *Le baptême de feu*, s. 192 a násl.). V Pseudomakariově textu symbolizuje perla na jedné straně Krista-krále, na druhé straně potomka Krále, křesťana: „Perla, velká, vzácná a královská, patřící do královského diadému, se hodí pouze ke králi. Jedině král může nosit tuto perlu. Nikomu jinému není dovoleno nosit podobnou perlu. Takže člověk, který se nezrodil z královského a božího ducha, jenž se nestal součástí nebeské a královské rasy a který není dítětem Božím - neboť psáno jest: Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi. (Jan, 1,12) - nemůže nosit vzácnou perlu nebeskou, obraz nevýslovného světla, kterým je Pán. Nestal se totiž královským synem. Ti, kteří nosí a vlastní perlu, žijí a vládou s Kristem po celou věčnost“ (*Homilie*, XXIII, 1; text citoval a přeložil Edsman, *cit. dílo*, s. 192-193).

⁸⁵ H. Usener, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes (v *Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker... gewidmet*, Freiburg i. Breisgau, 1892, s. 201-213); Carl-Martin Edsman, *Le Baptême de feu* (Leipzig-Uppsala, 1940), s. 190 a násl.

⁸⁶ Zpráva v Edsmanově knize, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, sv. 17, 1945, s. 228-233; srov. Geo Widengren, *Mesopotamian elements in manicheism* (Uppsala, 1946), s. 119; *id.*, Der iranische Hintergrund der Gnosis (*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, IV, 1952, s. 97-114), s. 113.

OBRAZY A SYMBOLY

V proslulém gnostickém spise *Skutky Tomášovy* hledání perly symbolizuje duchovní drama úpadku člověka a jeho spásy: orientální princ přijíždí do Egypta hledat perlu, již stráží obludní hadi. Aby ji získal, musí princ obstát v několika iniciačních zkouškách, to se mu však podaří jen s pomocí jeho otce, Krále králů, což je gnostický obraz Nebeského otce⁸⁷. Symbolika tohoto textu je dosti složitá - perla představuje jednak lidskou duši upadnuvší do světa temnot, jednak samotného „spaseného Spasitele“. Identifikace člověka s perlou se nalézá v mnoha manichejských a mandejských textech. Živoucí duch „se zmocnil Prvního člověka bez boje jako perla vytažená z moře“ (*Kepalaia*, s. 85, citováno Edsmanem, s. 195). Svatý Efraim srovnává mystérium křtu s perlou, která nikdy nemůže být znovu získána: „také potápěč vyloví z moře perlu. Ponořte se (nechejte se pokřtít), vytáhněte z vody čistotu, která je tam skryta, perlu, z níž vzejde koruna božství“ (citováno Edsmanem, s. 197).

Při jiné příležitosti, když rozpráví o asketech a mniších, srovnává svatý Efraim askezi s „druhým křtem“: tak jako se lovec perel musí nahý ponořit do oceánu a prodírat si cestu mezi mořskými obludami, tak i asketové pronikají nazí mezi „lidi tohoto světa“ (Edsman, s. 198). Kromě symboliky nahoty můžeme v tomto textu dešifrovat narážku na mořské obludy, které číhají na člověka připravujícího se ke křtu během jeho křtícího ponoření (viz následující kapitolu). Gnóze je „skrytá“ a nesnadno dosažitelná; cesta ke spáse je poseta překážkami. Tohle všechno perla symbolizuje, a ještě mnohem více; její zjevení se v tomto jevovém světě je zázračné, její přítomnost mezi padlými bytostmi je paradoxní. Perla značí mystérium

⁸⁷ A. Hilgenfeld, *Der Königssohn und die Perle* (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, sv. 47, 1904, s. 219-249); R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), s. 72 a násl. (hlavní dílo); Edsman, *cit. dílo*, s. 193, pozn. 4; Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, s. 105 a násl.

transcendentna, jež se stalo citlivým, projev Boha v kosmu. Díky gnosticizmu a křesťanské teologii tento starobylý symbol reality a nesmrtelného života získává nové hodnoty: nesmrtelná duše, „spasený Spasitel“, Kristus-král. Podtrhněme ještě jednou *kontinuitu* různých významů perly, od těch nejarchaičtějších a nejzákladnějších až k těm nejsložitějším symbolikám vypracovaným gnostickým a ortodoxním myšlením.

PÁTÁ KAPITOLA

SYMBOLY A HISTORIE

KŘEST, POTOPA A AKVATICKÉ SYMBOLY

Mezi těmi několika skupinami spojených symbolů akvatické symboliky, které jsme si právě představili, je poslední symbol daleko nejširší a nejsložitější. Jeho strukturu jsme se pokusili vyložit v předcházející práci, na niž si dovolíme čtenáře odkázat (srov. *Traité d'Histoire des Religions*); v ní nalezneme zásadní části výkladu o akvatických hierofaniích a současně analýzu symbolů, které je zhodnocují. Zde se omezíme na několik nejvýznamnějších rysů.

Vodstvo symbolizuje univerzální souhrn virtualit; jsou *fons et origo*, zásobárna všech možností existence; *předchází* veškerou formu a *podporují* veškeré stvoření. Příkladný obraz veškerého stvoření je ostrov, který se nenadále „zjeví“ uprostřed vod. Naopak ponoření do vody symbolizuje regresi do preformálního stavu, opětovné začlenění do nerozlišeného světa preexistence. Vynoření opakuje kosmogonické gesto projevu formy; ponoření se rovná rozpuštění forem. Právě proto symbolika vodstva implikuje stejně dobře smrt jako znovuzrození. Kontakt s vodou vždy obsahuje nějaké obrození: na jedné straně proto, že po rozpuštění následuje nějaké „nové zrození“, na druhé straně proto, že ponoření zúrodňuje a zmnožuje životní potenciál. Akvatické kosmogonii odpovídají - v antropologické rovině - hylogenie, víry, podle nichž se lidský druh zrodil ve vodách. Potopě nebo periodickému zaplavování kontinentů (mýty typu „Atlantidy“) odpovídá v lidské rovině „druhá smrt“ duše

(„vlhko“ a *leimon* v pekle atd.) nebo iniciační smrt křtem. Ale jak v rovině kosmologické, tak v rovině antropologické se ponoření do vod rovná nikoli definitivnímu zániku, ale přechodné reintegraci s neurčitým, po níž následuje nové stvoření, nový život nebo nový člověk, podle toho, jestli se jedná o moment kosmický, biologický nebo soteriologický. Z hlediska struktury je „potopa“ srovnatelná s „křtem“ a pohřební úlitba s očistou novorozence nebo s jarními rituálními koupelemi, které přinášejí zdraví a plodnost.

V několika náboženských celcích, jak se s nimi setkáváme, si vody uchovávají svou funkci beze změny - rozkládají, ruší tvary, „omývají hříšníky“, jsou současně očistné i obrazující. Jejich osudem je předcházet Stvoření a pohlcovat je, byť nejsou schopny překonat svůj vlastní stav, tedy projevovat se ve *formách*. Vodstvo nemůže transcendovat podmínku virtuálna, zárodků a latencí. Vše, co je *formou*, se projevuje nad vodami, odděleno od vod. Naopak každá „forma“, jakmile se odpoutá od vod a přestane být virtuální, spadá pod zákon času a života; nabývá omezení, podílí se na univerzálním vývoji, podrobuje se historii, porušuje se a nakonec se zbaví své podstaty, aby se alespoň obnovovala periodickými záplavami vod a opakovala „potopu“ s jejími „kosmogonickými“ důsledky. Účelem rituálního očišťování a omývání vodou je bleskurychlá aktualizace nadčasového okamžiku (*in illo tempore*), kdy proběhlo stvoření; jsou symbolickým opakováním zrození světů nebo „nového člověka“.

Jeden prvek má zásadní platnost: totiž že sakralita vodstva a struktury akvatických kosmologií a apokalyps *by mohla být zcela odkryta jen prostřednictvím akvatické symboliky*, která je jediným „systémem“ schopným integrovat všechna jednotlivá odhalení nesčetných hierofanií (viz naše *Traité*, s. 383). Tento zákon je ostatně zákonem veškeré symboliky: je to symbolický *celek*, který zhodnocuje (a opravuje!) rozličné významy hierofanií. „Vody smrti“ například odhalují svůj hluboký význam jen do té míry, nakolik

OBRAZY A SYMBOLY

známe strukturu akvatických symbolů. Tato zvláštnost symboliky není, pokud jde o „zkušenost“ či „historii“ jakéhokoli symbolu, bez následků.

Když jsme ve stěžejních liniích připomněli akvatickou symboliku, měli jsme na mysli jeden konkrétní bod: totiž nové náboženské hodnocení vod zaváděné křesťanstvím. Církevní otcové neváhali využít některé předkřesťanské a univerzální vlastnosti akvatické symboliky, i když je obohatili o zcela nové významy, přičemž odkazovali na historické drama Kristovo. Jinde jsme si všímali (*Traité*, s. 175) dvou patristických textů, z nichž jeden se vztahoval k soteriologickým vlastnostem vody, druhý ke křticí symbolice smrti-znovuzrození. Pro Tertulliana (*De baptismo*, III-V) byla voda, jako první, „sídlem Ducha božího, který ji měl raději než všechny ostatní živly... Vodě bylo jako první poručeno родit první živá stvoření... Voda jako první rodí to, co má život, aby náš údiv ustal, až jednoho dne zrodí život při křtu. Při utváření samotného člověka použil Bůh vody, aby završil své dílo... Všechna přírodní voda tedy prostřednictvím starých výsad, kterými byla na samém počátku počtena, získá posvěcenou moc ve svátosti, jak je k tomu Bůh vzýván. Jakmile jsou tato slova vyslovena, Duch svatý, jenž sestoupil z nebes, se zastaví nad vodami, které posvětil svou plodností; i takto posvěcené vody jsou pak naplněny posvěcující mocí... Co kdysi léčilo tělo, dnes léčí duši; co přinášelo zdraví, přináší spásu ve věčnosti...”

„Starý člověk“ umírá při ponoření do vody a dává zrod nové, obrozené bytosti. Tento symbol je obdivuhodně vyjádřen Janem Zlatoústým (*Homil. in Joh.*, XXV, 2), který o mnohoznačné symbolice křtu hovořil takto: „Představuje smrt a místo posledního odpočinku, život a vzkříšení... Když ponoříme hlavu do vody jako do hrobu, je starý člověk potopen, zcela pohřben; když znovu vystoupíme z vody, v tu chvíli se objevuje nový člověk.“

Jak vidíme, interpretace podané Tertulliánem a Janem Zlatoústým jsou v dokonalém souladu se strukturou akvatické symboliky. Do tohoto křesťanského hodnocení vod však vstupují některé nové prvky svázané s „historií“, v tomto případě s historií biblickou. Nejnovější práce P. Lundberga, Jeana Daniéloua a Louise Beirnaerta zevrubně ukázaly, do jaké míry je symbolika křtu prosycena biblickými narážkami¹. Především zde jde o hodnocení křtu jako sestupu do hlubin vod a boje s mořskou obludou. Tento sestup má jeden vzor: Kristovo vnoření do Jordánu, což bylo současně vnoření do vod smrti. Cyril Jeruzalémský nám vlastně ukazuje sestup do křtící nádrže jako sestup do vod smrti, které jsou příbytkem mořského draka, na obrazu Krista vstupujícího do Jordánu během svého křtu, aby zlomil moc draka, jenž se tam skrývá: „Drak Béhémot,“ píše Cyril „byl podle Joba ve vodách a pohltil Jordán do své tlamy. A protože bylo třeba roztržít drakovi hlavu, sestoupil Ježíš do vody a spoutal silného, abychom získali schopnost kráčet po škorpiónech a hadech atd.“²² „A Cyril uchazeče o křest dále upozorňuje: „Drak je na kraji cesty a pozoruje ty, kteří jdou kolem, dej si pozor, ať tě nekousne! Jdeš k duchovnímu otci, ale je třeba dostat se přes draka.“ (cit. Beirnaert, s. 272.) Jak brzy uvidíme, tento sestup a tento boj s

¹ P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Uppsala-Leipzig, 1942); Jean Danielou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris, 1950), s. 12-20, 55-85 a předch.; *id. Bible et Liturgie* (Paris, 1951), s. 29-173; Louis Beirnaert, S. J., *La Dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien (Eranos-Jahrbuch, 1949, Bd. XVII, Zürich, 1950, s. 255-286)*. Krásné Lundbergovy a Daniélouovy knihy obsahují mimo jiné i bohaté bibliografické údaje.

² J. Danielou, *Bible et Liturgie*, s. 58-59; viz také *Sacramentum futuri*, s. 58 a násl.; Lundberg, *cit. dílo*, 8. 148 a násl.

OBRAZY A SYMBOLY

mořskou obludou tvoří iniciační zkoušku doloženou i v jiných náboženstvích.

Následně přichází zhodnocení křtu jako *antitypos* potopy. Tento Kristus, jenž jako nový Noe vyšel vítězně z vod, se stal vůdcem jiného pokolení (Justinos, cituje Daniélou, *Sacramentum futuri*, s. 74). Však také potopa představuje jak vnoření do mořských hlubin, tak křest. Podle Ireneje je obrazem spasení prostřednictvím Krista a soudem nad hříšníky (Daniélou, *Sacra mentum futuri*, s. 72). „Potopa tedy byla obrazem toho, že křest byl právě završen... Stejně jako Noe čelil moři a smrti, v nichž hříšné lidstvo došlo záhuby a z nichž se pak znovu vynořilo, tak i novokřtěnec sestupuje do křtící nádrže, aby se postavil mořskému drakovi v posledním boji a vyšel z něj jako vítěz...“ (*tamtéž*, s. 65.)

Ale pokud jde o rituál křtu, Kristus je také srovnáván s Adamem. Paralela Adam-Kristus zaujímá značné místo již v teologii svatého Pavla. „Křtem,“ tvrdí Tertullián, „člověk znovu nabývá Boží podoby.“ (*De bapt.*, V.) Pro svatého Cyrila „není křest jenom očištěním od hříchů a milost přijetí, ale také antitypem Kristova utrpení“ (citováno Daniélouem, *Bible et Liturgie*, s. 61). Rovněž nahota při křtu zahrnuje současně rituální i metafyzický význam - je to opuštění „starého oděvu zkaženosti a hříchu, kterého se novokřtěnec zbavuje po příkladu Krista, oděvu, který vzal Adam na sebe po hříchu“ (Daniélou, s. 55), ale rovněž návrat k původní nevinnosti, k Adamově postavení před pádem. „Ó obdivuhodná věc!“ volá Cyril. Jste nazí před očima všech, aniž pociťujete hanbu. To proto, že skutečně nosíte v sobě obraz prvního Adama, který byl nahý v ráji, aniž pociťoval hanbu“ (citováno Daniélouem, *cit. dílo*, s. 56).

Symbolika křtu neomezuje bohatství svých biblických odkazů a zejména svých rajských reminiscencí jen na toto, ale pro náš záměr těch několik obrazů postačí. Stejně tak se zaměříme méně na výklad symboliky křtu než na přehled inovací, které křesťanství přineslo.

Otcové původní církve pojímali symboliku téměř výhradně jako jakousi typologii: zabývali se tím, že odhalovali souvislosti mezi oběma Zákony³. Moderní autoři se přiklánějí k následování tohoto příkladu; místo aby nahradili křesťanskou symboliku v rámci symboliky „všeobecné“, univerzálně doložené náboženstvími nekřesťanského světa, ulpívavě ji vztahují výhradně ke Starému zákonu. Podle těchto autorů prý v křesťanské symbolice nezáří obecný a bezprostřední význam symbolu, ale jeho biblické zhodnocení.

Tento přístup se dá dokonale vysvětlit. Rozmach biblických a typologických studií v průběhu posledního čtvrtstoletí prozrazuje reakci proti tendenci vysvětlovat křesťanství pomocí mystérií a synkretických gnózí, což je rovněž reakce proti „zmatečnosti“ některých komparatistických škol. Liturgie a křesťanská symbolika

³ Připomeňme smysl a základ typologie. Její výchozí bod se nachází v samotném Starém zákoně. Proroci vlastně oznámili lidu izrealskému, v době jeho zajetí, že Bůh pro něj v budoucnu dovrší podobná díla, a ještě větší, než naplnil v minulosti. Takže přijde nová potopa, která zahubí hříšné lidi, a zbytek bude ušetřen, aby dal počátek novému lidstvu; nastane nový exodus, kdy Bůh svou mocí osvobodí lidstvo ze zajetí model; bude zde nový ráj, kam Bůh přivede svůj svobodný lid. Toto tvoří první typologii, již můžeme nazvat eschatologickou, neboť tyto budoucí události jsou pro proroky událostmi konce časů. Nový zákon tedy typologii nevynalezl. Jenom ukázal, že byla naplněna v osobě Ježíše Nazaretského. S Ježíšem jsou vlastně tyto události konce a naplnění časů završeny. Je novým Adamem, s nímž přišly časy budoucího nového ráje. V něm je již realizována destrukce hříšného světa, kterou představuje potopa. V něm je završen opravdový exodus, který osvobodí Boží lid ze satanovy tyranie. Apoštolské kázání použilo typologii jako argument pro podložení pravdivosti svého poselství, když ukázalo, že Kristus navazuje na Starý zákon a překonává ho: „To, co se jim stalo, je výstražný obraz (*typikos*) a bylo to napsáno k napomenutí nám... (První list Korintským, 10,11). Svatý Pavel to nazývá *consolatio Scripturarum*.“ (J. Danielou, *Bible et Liturgie*, s. 9-10).

OBRAZY A SYMBOLY

se přímo pojí s judaismem. Křesťanství je historické náboženství a jeho kořeny sahají hluboko do jiného historického náboženství, náboženství Židů. Tudíž pro vysvětlení či lepší pochopení některých svátostí nebo nějakých symbolů nám nezbyvá nic jiného než hledat jejich „ilustrace“ ve Starém zákoně. Z historizující perspektivy křesťanství je to jen přirozené: zjevení mělo *historii*; primitivní zjevení, jež se odehrálo na úsvitu věků, ještě u některých národů přežívá, ale je zpola zapomenuto, zkomoleno, porušeno; jediná cesta, jak se k němu přiblížit, je skrze dějiny Izraele: zjevení je zcela uchováno jen ve svatých knihách Starého zákona. Jak za chvíli lépe uvidíme, židokřesťanství je posilováno tím, že neztrácí kontakt s historií biblickou, která na rozdíl od „historie“ všech ostatních národů je jedinou *skutečnou* historií a jedinou historií, jež má nějaký význam -neboť ji udělal sám Bůh.

Církevní otcové, kteří dbali především na to, aby se připoutali k *historii*, jež byla současně *zjevením*, a dávali si pozor, aby nebyli směřováni se „zasvěcení“ nejrůznějších mystérijních náboženství a mnoha gnózí, které bujely koncem starověku, nuže tyto otcové byli nuceni se s tímto polemickým postojem spokojit - kvůli triumfu Kristova poselství bylo nezbytné zamítnout jakékoli „pohanství“. Můžeme se ptát, jestli je tento polemický přístup se stejnou neoblomností nadále prosazován i dnes. Teď nemluvíme jako teologové, k tomu nemáme odpovědnost ani kompetenci. Ale tomu, kdo se necítí zodpovědný za víru svých bližních, je zřejmé, že židovsko-křesťanská symbolika křtu v ničem neodporuje akvatické symbolice rozšířené po celém světě. Vyskytuje se tam vše: Noe a potopa mají svůj pandán v nesčetných tradicích, kataklyzma, které přineslo konec „lidstvu“ („společnosti“) s výjimkou jediného člověka, jenž se stane mytickým Předkem nového lidstva. „Vody smrti“ jsou leitmotivem starověkých orientálních mytologií asijských i oceánských. Voda „zabíjí“ par excellence: rozpouští, ničí všechny formy. Právě proto je bohatá na „zárodky“ a tvořivá. Symbolika křestní nahoty není především výsadou židovsko-křesťanské tradice.

Rituální nahota se rovná integritě a naplněnosti; „Ráj“ implikuje nepřítomnost „oděvů“, tedy absenci „opotřebení“ (archetypální obraz času). Pokud jde o stesk po ráji, tak ten je univerzální, i když má nepřeborně variací (srov. také *Traité*, s. 327 a násl.). Každá rituální nahota implikuje nadčasový vzor, obraz ráje.

Obludy z hlubin se vyskytují v mnoha tradicích: hrdinové, zasvěcenci sestupují dolů do hlubin a čelí tam mořským obludám; jde o typickou iniciační zkoušku. Jistě, variací je tu nadbytek, někdy draci drží stráž u „pokladu“, což je citlivý obraz posvátna, absolutní reality; rituální (= iniciační) vítězství nad obludou-hlídačem se rovná dobytí nesmrtelnosti (srov. *Traité*, s. 182 a násl, 252 a násl.). Křest je pro křesťana svátostí, protože byl založen Kristem, ale stejně tak je iniciačním rituálem zkoušky (= boj proti obludě), symbolické smrti i vzkříšení (= zrod nového člověka). Neříkáme, že si judaismus či křesťanství „vypůjčily“ podobné mýty a podobné symboly od náboženství sousedních národů; nebylo to nutné - judaismus totiž dědil po prehistorii a dlouhé náboženské historii, kdy již všechny tyto věci existovaly. Dokonce nebylo nutné, aby byly judaismem ty či ony symboly uchovávané „v bdělém stavu“, v jejich integritě; stačilo, aby přežila skupina symbolů, byť skrytě, od dob před Mojžíšem; podobné obrazy byly schopny v kterémkoli momentě dosáhnout mohutné náboženské aktuálnosti.

Někteří z prvních církevních otců věnovali pozornost shodě mezi archetypálními obrazy, které nabízelo křesťanství, a obrazy, jež jsou společným vlastnictvím lidstva. Jednou z jejich nejstálějších starostí bylo přesně ukazovat nevěřícím soulad mezi velkými symboly, pro psychiku bezprostředně výmluvnými a přesvědčivými, a dogmaty nového náboženství. Theofil z Antiochie se proti těm, kdo popírají vzkříšení mrtvých, odvolává na indicie (τεχμήριο), které jim Bůh přibližuje na významných přírodních jevech: začátek a konec ročního období, dny a noci. Dokonce říká: „Cožpak neexistuje vzkříšení pro semena a ovoce?“ Podle Klementa Římského „nám den a noc

OBRAZY A SYMBOLY

ukazují vzkříšení: noc se ukládá a den vstává; den odchází, noc přichází“ (Beirnaert, *cit. dílo*, s. 275). Pro křesťanské apologety byly tyto obrazy plny významů a poselství, *ukazují* posvátno prostřednictvím kosmických rytů. Zjevení, jež přinesl zákon, nezničilo „primární“ významy obrazů, prostě jim jen přidalo novou hodnotu. Jistě, věřícím tento nový význam zastřel ostatní; tento význam *sám* zhodnocoval obraz tím, že ho přetvořil na zjevení. Svou váhu mělo Kristovo vzkříšení, a nikoli „indicie“, které můžeme vyčíst z přírody; ve většině případů „znamením“ porozumíme, teprve když v hloubi své duše nalezneme víru. Ale mystérium víry zajímá křesťanskou zkušenost, teologii a psychologii, a přesahuje naše bádání; v perspektivě, kterou jsme zvolili, má váhu jediné, totiž *že každé nové zhodnocení bylo vždy podmíněno samotnou strukturou obrazu*, že můžeme o obrazu říci, že *očekává* naplnění svého smyslu.

Když Beirnaert přistoupil k analýze křticích obrazů, poznal vztah mezi dogmatickými ztvárněními, symbolizací křesťanského náboženství a archetypy aktivovanými pomocí přírodních symbolů. Jak by ostatně kandidáti křtu mohli porozumět symbolickým obrazům, které jsou jim nabízeny, kdyby neodpovídaly jejich nejasněmu očekávání?“ (*cit. dílo*, s. 276.) Autora nepřekvapuje, že „mnoho katolíků našlo svou cestu k víře právě přes podobné zkušenosti“ (*tamtéž*). Pochopitelně, navazuje Beirnaert, zkušenost s archetypy se nepřekrývá se zkušeností víry: „Nemůžeme se ocitnout v obci, která si je vědoma vztahu mezi náboženskými symboly a psychikou, a přesto se dělit na věřící a nevěřící. Platí tedy, že víra je něco jiného než toto uvědomění [...]. Akt víry tedy ve světě archetypálních představ působí jen zčásti. Napříště had, drak, temnoty, Satan označí to, čeho se zříkáme. Za jediné představy schopné zprostředkovat spásu uznáváme ty, které jsou jako takové nabízeny historickou komunitou“ (*tamtéž*, s. 277).

ARCHETYPÁLNÍ OBRAZY A KŘESŤANSKÁ SYMBOLIKA

Ale Beirnaert uznává, že i když obrazy a symbolika křesťanské posvátnosti věřícího neodkazují „nejprve k mýtům a k imanentním archetypům, ale k zásahu Boží moci do historie, nesmí tento nový význam způsobit znevážení starých významů. Když křesťanství přejímalo velké postavy a symbolizace přirozeného náboženského člověka, přijalo také jejich virtuality a jejich účinky na nejhlubší psychiku. Mytický a archetypální rozměr sice má být propříště podřízen rozměru jinému, ale není o nic méně reálný. Křesťan může klidně být člověk, který se zřekl hledání své duchovní spásy v mýtech a jediné zkušenosti imanentních archetypů, a přesto se nezřekl všeho, co znamenají a vykonávají mýty a symbolizace pro psychického člověka, pro mikrokosmos [...] Převzetí velkých obrazů, jako je slunce, měsíc, dřevo, voda, moře atd., Kristem a církví znamená evangelizaci takto stanovených afektivních schopností. Nesmíme redukovat vtělení na pouhé nabytí masa. Bůh zasáhl až do kolektivního nevědomí, aby ho spasil a naplnil. Kristus sestoupil do pekla. Jak tedy tato spása zasáhne naše nevědomí, když nebude hovořit jeho jazykem, když nepřevzme jeho kategorie?“ (L. Beirnaert, s. 284-285).

Tento text přináší důležitá upřesnění, pokud jde o existující vztahy mezi „imanentními“ symbolikami a vírou. Jak jsme řekli, problém víry je současným úvahám cizí. Nicméně nás zajímá jeden z jeho aspektů - křesťanská víra je naroubována na *historické* zjevení, platnost obrazů a symbolů zaručuje v očích křesťana projevení Boha v čase. Ukázali jsme, že „imanentní“ akvatická a univerzální symbolika nebyla kvůli lokálním a historickým židovsko-křesťanským interpretacím symboliky křtu ani zrušena ani vyšinuta. Poněkud jednodušeji vyjádřeno: historii se nezdařilo radikálně proměnit strukturu „imanentní“ symboliky. Historie neustále dodává nové významy, ale ty neporušují strukturu symbolu. Dále uvidíme

OBRAZY A SYMBOLY

následky, které z toho plynou pro otázku filozofie dějin a morfologii kultury. Prozatím se ještě zastavme u několika příkladů.

Již jsme hovořili (s. 41) o symbolice stromu světa. Křesťanství tento symbol použilo, interpretovalo, rozšířilo. Kříž, vyrobený ze dřeva stromu dobra a zla zastupuje kosmický strom; i sám Kristus je popisován jako strom (Origenes). Pseudochrysostomova homilie evokuje kříž jako strom, který „stoupá od země k nebesům. Jako nesmrtelná rostlina se tyčí uprostřed nebe i země: pevně podpírá vesmír, je poutem všech věcí, oporou vši obydlené země, kosmickým propletením, zahrnuje v sobě veškerou pestrost lidské přirozenosti...“ A byzantská liturgie ještě dnes, v den velebení Svatého kříže, opěvuje „strom života zasazený v Kalvárii, strom, na němž Král věků vykonal naše spasení“, strom, který „vystupuje z hlubin země, vztyčil se ve středu země a posvěcuje až k hranicím vesmíru“⁴. „Obraz kosmického stromu se uchovává v překvapivé čistotě. Velmi pravděpodobně by bylo třeba hledat prototyp v moudrosti, která podle *Příslaví* III, 18 „stromem života je těm, kdo se jí chopí“. Pokud jde o tuto moudrost, komentuje Otec de Lubac (*cit. dílo*, s. 71), „pro Židy to bude Zákon; pro křesťany to bude Syn boží“. Jiný pravděpodobný prototyp, strom, jejž spatřil Nabukadnezar ve snu (*Kniha Danielova*, IV, 7-15): „Hle, strom stál v uprostřed země, jeho výška byla obrovská“ atd.

Otec de Lubac připouští, že stejně jako symbol kosmického stromu z indických tradic je v křesťanství obraz kříže = stromu světa pokračováním „starého univerzálního mýtu“ (*cit. dílo*, s. 75). Ale hned rychle ozřejmuje inovace, které přineslo křesťanství. Vidíme například, že univerzem je církev: „ona je novým makrokosmem,

⁴ Henri de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* (Paris, 1951), s. 57, 66-67. K tomuto problému viz R B uerreiss *Arbor Vitae. „Lebensbaum“ und seine Verwendung in liturgie. Kunst und Brauchtum des Abendlandes* (München, 1938, Abhandlungen der Bayenschen Benediktiner-Akademie, III)

jehož křesťanská duše se podobá miniatuře“ (*tamtéž*, s. 77). A kolik dalších asociací nám mezi Buddhou a Kristem, mezi pilířem v Sanči a křížem (*tamtéž*, s. 77 a násl.) vytane před očima! I když tento přední teolog zůstává přesvědčen, že využití stejného obrazu buddhismem a křesťanstvím „je ostatně jen *jazykovým* faktem“ (s. 76), jako by přeháněl význam historických specifik: „Avšak celá otázka spočívá v tom, dozvědět se, jaký je v každém případě druh a stupeň originality zvláštní verze“, (*tamtéž*, s. 169, pozn. 101).

Je to opravdu celá otázka? Jsme skutečně odsouzeni k tomu, abychom se spokojili pouze s vyčerpávající analýzou „zvláštních verzí“, které nakonec představují lokální historii? Nemáme jiný prostředek, jak přiblížit obraz, symbol, archetyp v jejich vlastní struktuře, v oné *úplnosti*, která zahrnuje všechny tyto „historie“, aniž je přitom směšuje? Četné patristické a liturgické texty srovnávají kříž s žebříkem, se sloupem nebo horou (Lu-bac, s. 64-68). Tyto obrazy jsou, jak si vzpomínáme, univerzálními osvědčenými ilustracemi „středu světa“. Právě jako symbol středu světa byl kříž přirovnán ke kosmickému stromu. Je to důkaz toho, že v křesťanském duchu se *obraz středu prosazuje přirozeně*. Prostřednictvím kříže (= středu) probíhá komunikace s nebem a zároveň je celé univerzum „spaseno“ (viz výše, s. 41). Vždyť *pojem „spásy“ jen přebírá a doplňuje pojmy věčné obnovy a kosmické regenerace, univerzální plodnosti a posvátna, absolutní reality a nakonec i nesmrtelnosti, kdy všechny tyto pojmy koexistují v symbolice stromu světa* (srov. naši knihu *Traité*, s. 234 a násl.).

Abychom byli dobře pochopeni: neodmítáme význam historie a v případě židokřesťanství ani víry, abychom posuzovali s přesnou platností ten či onen symbol, *tak jak byl chápán a prožíván v definované kultuře*, dokonce na něm dále trváme. Ale zásadní problém, totiž co nám odhalí nikoli „zvláštní verze“ symbolu, ale *úplnost* symboliky, nevyřešíme tím, že symbol „situujeme“ do jeho vlastní historie. Vidíme již, že různé významy jednoho symbolu se

OBRAZY A SYMBOLY

řetězí, jsou nedílně spojené na způsob systému; protiklady, které můžeme odhalit mezi různými zvláštními verzemi, jsou většinou jen zdánlivé: vyřeší se, když uvážíme symbol v jeho celku, zbavíme ho struktury. Každé nové zhodnocení archetypálního obrazu korunuje a završuje ty předchozí: „spása“ odhalená křížem neruší předkřesťanské hodnoty stromu světa, symbolu par excellence integrální *obnovy*, naopak kříž právě korunoval všechny ostatní vlastnosti a významy⁵. Ještě jednou si povšimněme, že toto nové zhodnocení, které přináší identifikace kosmického stromu = kříže, proběhlo v historii a prostřednictvím historické události, Kristova utrpení. Hned uvidíme, že velkou originalitou židokřesťanství byla přeměna historie na teofanii.

⁵ Symbolika je posilována tím, že v ornamentech křesťanských kaplí strom života sousedí s jelenem, dalším archaickým obrazem cyklické renovace (srov. Henri-Charles Puech, *Le Cerf et le Serpent*, *Cahiers archéologiques*, IV, 1949, s. 17-60, zejména s. 29 a násl.). A v protohis-torické Číně, na Altaji, v některých kulturách Střední a Severní Ameriky (zejména u Mayů a Pueblů) je jelen jedním ze symbolů nepřetržitého stvoření a *renovatio* právě kvůli periodickému obnovování paroží; srov. C. Hentze, *Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronze chinois de la période Chang* (*Conferenze I. S. M. E. O.*, sv. I, Řím, 1951, s. 1 až 60), s. 24 a násl.; *id.*, *Bronzezeit, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Antwerpen, 1951), str. 210 a násl. V řeckých tradicích se jelen obnovuje tím, že požírá hady a hned poté se napájí vodou z pramene: paroží padá a jelen je na dalších padesát či pět set let omlazen (viz odkazy u Puecha, s. 29). Hluboké nepřátelství jelena a hada je řádu kosmologického: jelen je ve spojení s vodou a úsvitem (Čína, Altaj, Amerika atd.), had je jedním z obrazů noci a larválního, podzemního života. Ale i had je symbolem periodické obnovy, i když na jiné úrovni. Opozice jelen (nebo orel) - had je vlastně spíše dynamickým obrazem „dvojice protikladů“, které se mají znovu integrovat.

Zde je druhý příklad. Ví se, že šaman sestupuje do pekla, aby tam vyhledal a přivedl zpět duši nemocného, jíž se zmocnili démoni⁶. I Orfeus sestupuje do podsvětí, aby přivedl svou nevěstu Eurydiku, která právě zemřela. Analogické mýty existují i jinde, v Polynésii, v Severní Americe, ve Střední Asii (zde je mýtus ústrojnou součástí ústní slovesnosti s šamanskou strukturou); vypráví se, že hrdina sestupuje do pekel, aby odtam přivedl duši své mrtvé ženy; v polynéských a středoasijských mýtech se mu to daří, Orfeův neúspěch zažívá v mýtech severoamerických. Nesnažíme se zde z toho vyvozovat jakýkoli závěr. Jen zaznamenejme jeden detail: Orfeus je pěvec-krotitel šelem, lékař, básník a šířitel kultury; zkrátka plní přesně ty funkce, které připadají v „primitivních společnostech“ šamanovi. Ten je více než léčitelem a odborníkem na extatické techniky: je i přítelem a pánem šelem, napodobuje jejich hlasy, přeměňuje se ve zvíře; kromě toho je pěvcem, básníkem, šířitelem kultury. Konečně si povšimněme, že i Ježíš sestupuje do pekla, aby spasil Adama, nastolil nedotknutelnost člověka pokleslého hříchem (a jedním z následků úpadku člověka byla právě ztráta jeho převahy nad zvěří).

Máme právo považovat Orfea za „šamana“ a srovnávat Kristovo sestoupení do pekla s podobnými sestupy šamanů v extázi? Vše se tomu protiví: v různých kulturách a náboženstvích - sibiřském či severoamerickém, řeckém, židovsko-křesťanském - jsou tyto sestupy hodnoceny velmi rozdílnými způsoby. Je zbytečné zaměřovat se na detaily, které bijí do očí. Ale jeden prvek, který nesmíme ztrácet ze zřetele, zůstává neměnný: je to přetrvávání motivu sestupu do podsvětí, *jenž byl podniknut pro spásu duše* - duše nemocného (šamanismus *stricto sensu*), nevěsty (mýty řecké, severoamerické, polynéské, středoasijské), celého lidstva (Kristus), to v této chvíli

⁶ K tomu všemu viz naše kniha *Le Chamanisme et les techniques archaïques de Vextase* (Paris, 1951).

OBRAZY A SYMBOLY

není podstatné. Tentokrát už sestoupení není iniciační a podnikané pro osobní výhody, ale má „spasitelský“ účel: člověk „umírá“ a „vstává z mrtvých“ nejen kvůli završení již dosaženého zasvěcení, ale kvůli spáse duše. Archetyp iniciace charakterizuje další poznámka: symbolická smrt neslouží výhradně jeho vlastnímu duchovnímu zdokonalení (v konečném důsledku dosažení nesmrtelnosti), ale provádí se pro spásu *druhých*. Nijak nehodláme v primitivním šamanovi nebo severoamerickém či polynéském Orfeovi vykreslovat předobraz Krista. Pouze konstatujeme, že archetyp zasvěcení obsahuje i tuto valenci „smrti“ (= sestupu do pekla) ve prospěch druhého. (Všimněme si mimochodem, že šamanská seance, během níž dochází k „sestupu do pekel“, se rovná mystické zkušenosti; šaman je „bez sebe“, jeho duše opustila tělo.)

Jiná fundamentální šamanská zkušenost je zkušenost nanebevstoupení: po kosmickém stromě, zasazeném do středu světa, proniká šaman do nebe a setkává se tam s nejvyšším bohem. Všichni mystikové, jak dobře víme, používají symboliku nanebevstoupení, aby znázornili samo povznesení lidské duše a spojení s Bohem. Nic nedovoluje identifikovat nanebevstoupení šamanovo s nanebevstoupením Buddhy, Mohameda či Krista, vlastní obsah příslušných extatických zkušeností je různý. Přesto však se pojem transcendence univerzálně vyjadřuje prostřednictvím obrazu vzestupu, a mystická zkušenost, ať už je její náboženská kolébka jakákoli, vždy implikuje vstoupení na nebesa. A navíc některé šamanské extáze navozují zkušenost optických přeludů, jež se k nerozeznání podobají obdobným zkušenostem velkých historických mystiků (Indie, Dálný východ, středomořský svět, křesťanství).

Podle církevních otců spočívá mystický život v návratu do ráje ⁷. Jednou z charakteristik rajske obrody bude právě nadvláda nad zvěří, která je výsadou již šamanů a Orfea. Vždyť opětovné dosažení ráje se vyskytuje v archaických a primitivních mystikách, které máme ve zvyku zahrnovat pod název šamanis-mus. Jinde jsme ukázali, že šamanský trans znovu navozuje postavení prvotního člověka: během transu odhaluje šaman rajskou existenci Prvních lidí, kteří nebyli odděleni od Boha. Tradice nám vlastně vyprávějí o mytických dobách, kdy člověk komunikoval přímo s nebeskými bohy; když první lidé zlézali hory, šplhali na stromy, liány atd., mohli skutečně a bez námahy vystoupat do nebe. Bohové zase pravidelně sestupovali na zem a mísili se mezi lidi. Kvůli nějaké mytické události (většinou kvůli rituální chybě) bylo spojení mezi nebem a zemí přerušeno (strom, liány byly podťaty atd.) a Bůh se stáhl vysoko na nebesa. (V mnoha tradicích je tento ústup nebeského boha vyjádřen jeho pozdější přeměnou na *deus otiosus*.) Ale šaman pomocí techniky, již drží v tajnosti, dosahuje nastolení - provizorně a pouze k jeho osobnímu použití - komunikace s nebem a znovu navazuje dialog s Bohem. Jinými slovy, daří se mu zrušit historii (všechn ten čas, který uplynul od „pádu“, od přerušení přímých spojení mezi nebem a zemí); *vrací se nazpět*, znovu dosahuje prvotního rajskeho stavu. Toto opětovné dosažení mytického *illud tempus* probíhá v extázi: šamanská extáze může být považována buď za podmínku, nebo za následek znovuobjevení rajskeho stavu. Na každý pád je jasné, že

⁷ Viz Dom Stolz, *Théologie de la mystique*, J. Daniélou, *Sacramentum futuri*. Jde spíše o anticipaci, neboť návrat do ráje bude zcela naplněn až po smrti.

OBRAZY A SYMBOLY

mystická zkušenost „primitivních lidí“ rovněž závisí na extatickém opětovném dosažení „ráje“⁸.

Nejde o to, vysvětlovat židovsko-křesťanskou mystiku pomocí šamanismu, ani identifikovat „šamanské prvky“ v křesťanství. Ale je tu jeden bod, jehož význam nemůže nikomu uniknout -mystická zkušenost „primitivů“, stejně jako mystický život křesťanů implikuje vymáhání prvotního rajského stavu. *Rovnocennost mystický život = návrat do ráje tedy není židovsko-křesťanské hapax, vytvořené zásahem Boha do historie; je to univerzální lidská „veličina“ nezpochybnitelného stáří.*

Ještě si zde povšimněme, že „zásah Boha do historie“, tedy božské zjevení učiněné *v čase*, přejímá a posiluje „nadčasové postavení“. Zjevení, které židokřesťanství přijímá pouze v historickém čase, jenž se neopakuje a udělá z něj historii v jedinečném smyslu, uchovává archaické lidstvo v mýtech; přesto se jak mystická zkušenost „primitivů“, tak mystický život křesťanů vyjadřují stejným archetypem: znovudosažením původního ráje. Jasně vidíme, že historie - v tomto případě historie biblická -nepřišla s ničím novým: u primitivů i křesťanů je mystické znovudosažení ráje vždy tvořeno paradoxním návratem *in illud tempus*, „skokem zpět“ a zrušením času a historie.

V důsledku toho biblická a křesťanská symbolika, i když je zatížena historickým, dokonce „provinčním“ obsahem - neboť veškeré místní dějiny jsou provinční vzhledem k univerzální historii

⁸ Extatickou zkušenost šamanismu pochopitelně nemůžeme redukovat na tento „návrat do ráje“, je v ní množství dalších prvků. Tomuto nesmírně složitému problému jsme věnovali celou jednu knihu, takže nemyslíme, že by bylo nutné načínat znovu diskusi. Nicméně si všimněme, že šamanská iniciace spočívá v extatické zkušenosti smrti a vzkříšení, což je rozhodující zkušenost, kterou nacházíme ve všech historických mystikách, včetně mystiky křesťanské.

uvažované v její celistvosti - zůstává přesto univerzální, jako každá koherentní symbolika. Dokonce se můžeme ptát, jestli se o „přístupnost“ křesťanství z velké části nezasloužila jeho symbolika, jestli univerzální obrazy, které ono samo přebírá, významnou měrou neusnadnily šíření jeho poselství. Neboť nekřesťana trápí v prvé řadě jedna otázka: jak si může místní historie - dějiny židovského národa a prvních židovsko-křesťan-ských komunit - dělat nároky na to, že se stane vzorem každého božího projevu v konkrétním, historickém, čase? Myslím, že odpověď jsme již naznačili: biblická historie, přestože je v očích cizího pozorovatele historií lokální, je rovněž historií příkladnou, neboť přejímá a zdokonaluje obrazy s časovým přesahem.

Odkud tedy pochází onen neodolatelný dojem, jaký pociťují zejména nekřesťané a který křesťanství ve srovnání s předchozími religiozitami *inovovalo*? Pro hinduistu sympatizujícího s křesťanstvím spočívá nejnápadnější inovace (necháme-li stranou Kristovo poselství či božství) v hodnocení času, v poslední instanci ve *spasení* času a historie ⁹. Odmítáme reverzibilitu cyklického času, vnucujeme času nezvratnost, neboť tentokrát jsou hierofanie projevené v čase neopakovatelné: Kristus žil, byl ukřižován, vzkříšen pouze jednou. Proto ta naplněnost okamžiku, ontologizace času - času se daří *být*, což znamená, že se přestává stávat, že se přeměňuje ve věčnost. A hned si všimněme, že věčnost přesahuje ne ledasjaký časový moment, ale pouze „příhodná chvíle“, okamžik přeměněný zjevením (ať už tento moment nazýváme *kairos* či nikoli). Čas se stává hodnotou, tím, jak se v něm Bůh projevuje, svěřuje mu význam historického přesahu a soteriologického účelu - cožpak snad v

⁹ Viz přednášku Henriho-Charlese Puecha, Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles (v *Proceedings of the VII th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, s. 33-52); srov. také náš *Mythe de l'Éternel retour*, s. 152 a násl. a Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949).

OBRAZY A SYMBOLY

každém novém božím zásahu do historie nejde o spásu člověka, tedy o něco, co nemá s historií vůbec nic společného? Čas se stává naplněností díky samotnému faktu vtělení božího slova; ale týž fakt historii přetváří. Jak by byl marný a prázdný čas, který by jen *sledoval*, jak se Ježíš rodí, trpí, umírá a vstává z mrtvých? Jak by mohl být reverzibilní a opakovatelný *ad infinitum*?

Z hlediska religionistiky nám židokřesťanství představuje nejvyšší hierofanii: *přeměna historické události na hierofanii*. Jde o víc, než je hierofanizace času, neboť posvátný čas je blízký všem náboženstvím. Tentokrát je maximum transhistoričnosti odhaleno historickou událostí jako takovou - Bůh nezasahuje pouze do historie, jak tomu bylo v případě judaismu; vtěluje se do historické bytosti a podstupuje historicky podmíněnou existenci; Ježíš Nazaretský se na pohled v ničem neodlišuje od svých palestinských současníků. Božství se zjevně zcela skrylo v historii: nic z Ježíšovy fyziologie, psychologie ani „kultury“ nedává tušit samotného Boha otce; Ježíš jí, tráví, trpí žízni nebo horkem stejně jako kterýkoli jiný Žid v Palestině. Ale ve skutečnosti je tato „historická událost“, která tvoří Ježíšovu existenci, totální teofanií, je to smělé úsilí o *spásu historické události* jako takové tím, že se jí poskytne maximum existence.

Navzdory hodnotě přikládané času a historii neústí židokřesťanství do historismu, ale do teologické historie. Historická událost není ceněna sama pro sebe, ale jediné kvůli zjevení, které obsahuje, zjevení, jež jí předchází i transcenduje. Historičnost jako taková je výsledkem rozkladu křesťanství; mohla se utvářet jen tam, kde ztrácela víru v transhistoričnost historické události.

Přesto jeden fakt přžívá: křesťanství se snaží *spasit* historii; nejprve proto, že přikládá hodnotu historickému času, a pak i proto, že pro křesťana historická událost, i když zůstává tím, čím je, může být schopna předávat transhistorické poselství -celý problém spočívá v dešifrování tohoto poselství. Neboť po Kristově vtělení je křesťan

oprávněně hledat boží zásahy nejen v kosmu (přičemž si pomáhá kosmickými hierofaniemi, obrazy a symboly), ale rovněž v historických událostech. Není to vždy snadný podnik; bez velkých obtíží dešifrujeme „znamení“ boží přítomnosti v kosmu, ale podobná „znamení“ jsou zakamuflována i v historii.

Křesťan vlastně připouští, že po vtělení už není lehce rozpoznatelným zázrakem; největším „zázrakem“ bylo právě vtělení; vše, co se *jasně jevílo jako zázrak* před Ježíšem Kristem, už po Kristově příchodu nedává smysl a není ani užitečné. Pochopitelně existuje nepřetržitá řada zázraků přijímaných církví, ale všechny jsou platné jen v závislosti na Kristu, nikoli z vnitřního titulu „zázraku“. (Víme, že církev pečlivě odlišuje zázraky způsobené „magií“ a „satanem“ od zázraků seslaných milostí.) Existence a platnost zázraků přijatých církví přesto nechává otevřený problém *nepoznatelnosti* nadpřirozena v křesťanském světě; vždyť se můžeme velmi snadno ocitnout v Kristově blízkosti, *napodobit ho*, aniž tím dáme najevo jakékoli viditelné znamení. Můžeme *napodobit Krista žijícího svůj historický život*, život, který se zjevně podobá existenci všech. Zkrátka, křesťan je veden, aby ke každé historické události přistupoval s „bázní a chvěním“, neboť v jeho očích i ta nejbanálnější historická událost, přestože i nadále zůstává *skutečnou* (tedy historicky podmíněnou), může skrývat nový boží zásah v historii; každopádně může mít tato historická událost transhistorický význam, může být naplněna poselstvím. Následkem toho se pro křesťana historický život sám o sobě může stát blahoslaveným, jak to dosvědčuje život Krista a světců. S křesťanstvím už nejsou kosmos a obrazy jediné, kdo má představovat a zjevovat - kromě nich je tu historie, zejména „malé dějiny“, které jsou tvořeny událostmi navenek postrádajícími význam ¹⁰.

¹⁰ Výrazy „historie“ a „historický“ mohou dávat prostor k mnoha zmatkům: na jedné straně označují vše, co je *konkrétní a autentické*, v opozici k neautentické

OBRAZY A SYMBOLY

O tom není pochyb, ale nesmíme ztrácet ze zřetele, že křesťanství do historie vstoupilo, aby ji zrušilo; největší nadějí křesťana je Kristův druhý příchod, který celou historii ukončí. Z jistého pohledu pro každého křesťana zvlášť mohou tento konec i věčnost, která bude následovat, znovunalezený ráj, nastat *už nyní*. *Ta doba*, ohlášená Kristem, je již na dosah ruky, a pro toho, kdo jí dosáhl, přestává historie existovat. Transformace času na věčnost započala s prvními věřícími. Ale tato paradoxní transformace času na věčnost není výhradním majetkem křesťanství. Stejně pojetí a stejnou symboliku jsme potkávali v Indii (viz výše, s. 106). *Kšana* odpovídá *kairos*-. oba se mohou stát „příhodným okamžikem“, kterým člověk „vystoupí z času“ a dosáhne věčnosti... Po křesťanovi se vlastně chce, aby se stal Kristovým současníkem, což implikuje jak konkrétní existenci v historii, tak i současnost Kristova hlásání, agónie a vzkříšení.

SYMBOLY A KULTURA

Historie jakékoli symboliky je strhující, a ostatně plně opodstatněné studium, neboť je nejlepším úvodem k tomu, čemu se říkávalo filozofie kultury. Obrazy, archetypy, symboly jsou prožívány a

existenci, tvořené všemožnými úniky a automatismy. Na druhé straně jako by v různých historizujících a existencialistických proudech výrazy „historie“ a „historický“ implikovaly, že lidská existence je autentická jen do té míry, nakolik je redukována na *nabývání vědomí svého historického okamžiku*. Právě k tomuto poslednímu, totalitnímu, významu historie se uchylujeme, když brojíme proti „historismu“. Vlastně se nám zdá, že autentičnost existence se nemůže omezovat na vědomí své vlastní historičnosti: za „únik“ a „neautentičnost“ nemůžeme považovat základní zážitky lásky, úzkosti, posvátna, estetické emoce, rozjímání, radosti, smutku atd., neboť každý z nich využívá svého vlastního časového rytmu a všechny napomáhají vytváření toho, co můžeme nazývat *celým člověkem*, který se nevzpírá svému historickému okamžiku, ale ani se s ním nenechává ztotožnit.

hodnoceny různým způsobem a výsledek těchto četných aktualizací pak tvoří z velké části „kulturní styly“. Na Ceramu, na Moluckých ostrovech a v Eleusis se setkáváme s mytickým dobrodružstvím prvotní dívky: Hainuwele a Kore Persefony¹¹. Z hlediska struktury se jejich mýty podobají - a jaký je přece rozdíl mezi řeckou a ceramskou kulturou! Morfologie kultury, filozofie stylů se zajímají zejména o pravidelné formy nabývané prostřednictvím obrazu mladé dívky v Řecku a na Moluckých ostrovech. Ale i když tyto kultury, jakožto historické formace, nejsou vzájemně zaměnitelné, neboť již vytvořily své vlastní styly, jsou srovnatelné na úrovni obrazů a symbolů. Právě tato trvalost a tato univerzálnost archetypů, které nakonec „zachraňují“ kultury, je - připustíme-li filozofii kultury - více než morfologií nebo dějinami stylů. Každá kultura je jakýmsi „pádem do historie“, a tím je i omezena. Nedopust'me zneužívání nesrovnatelné krásy, ušlechtilosti a dokonalosti řecké kultury; ani ona není univerzálně platná *jako historický fenomén*. Pokuste se například ukázat řeckou kulturu Afričanovi nebo Indonésanovi - své poselství mu nepředá obdivuhodný řecký „styl“, ale obrazy, které Afričan nebo Indonésan v sochách nebo vrcholných dílech klasické literatury znovu objeví. To, co je pro obyvatele Západu v *historických projevech* antické kultury *krásné a pravdivé*, nemá pro obyvatele Oceánie žádnou cenu; neboť kultury se omezily tím, že se projevují prostřednictvím struktur a stylů podmíněných historicky. Ale obrazy, které jim předcházejí a jež jim dávají tvar, zůstávají věčně živé a univerzálně přístupné. Evropan těžko připustí, že všeobecně lidská duchovní hodnota a nejhlubší poselství řeckého mistrovského díla, například *Venuše Mélská*, nespočívá pro tři čtvrtiny lidstva ve formální dokonalosti sochy, ale v obraze ženy,

¹¹ Viz Ad. E. Jensen, *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molluken-Insel Ceram* (Frankfurt nad Mohanem, 1939); *id.*, *Die Drei Ströme* (Leipzig, 1948), s. 277 a násl.; C. C. Jung a Karl Kerényi, *Das göttlichen Mädchen (Albae Vigiliae, Heft, 8-9, Amsterdam, 1941)*.

OBRAZY A SYMBOLY

který vyvolává. A proto, jestliže se nám nepodaří pochopit tuto prostou faktickou pravdu, nemáme žádnou naději na navázání užitečného dialogu s Neevropanem.

Kultury prostě zůstávají „otevřené“ právě kvůli přítomnosti obrazů a symbolů - v jakékoli kultuře, stejně tak australské jako athénské, jsou hraniční stavy člověka odkrývány díky symbolům, které tyto kultury podporují. Pomineme-li jedinečnou duchovní podstatu různých kulturních stylů, bude filozofie kultury odsouzena k tomu, aby zůstala morfologickým a historickým studiem bez jakékoli platnosti pro lidské postavení jako takové. Kdyby obrazy nebyly současně jakýmsi „přůchodem“ k transcendentnu, byli bychom nějakou kulturou, tak velkou a obdivuhodnou, jak si jen dovedeme představit, nakonec udušení.

Ke každému stylisticky a historicky podmíněnému stvoření můžeme připojit tento archetyp: Koře Persefona i Hainuwele nám odhalují stejně patetický, ale plodný, dívčí osud.

Obrazy tvoří „přůchody“ k transhistorickému světu. Není to zrovna nejmenší zásluha: díky nim mohou různé „historie“ komunikovat. Hodně se toho namluvilo o sjednocení středověké Evropy pomocí křesťanství. Jistě je to pravda, máme-li na mysli sjednocení lidových náboženských tradic. Prostřednictvím křesťanské hagiografie byly místní kmeny - od Thrácie až po Skandinávii a od Tága až po Dněpr - zredukovány na jednoho „společného jmenovatele“. Bohové a kultovní místa celé Evropy kvůli svému pokřesťanstění získali nejen společné názvy, ale svým způsobem znovu našli své vlastní archetypy a v důsledku toho i své univerzální valence: studánka v Galii, která byla považována za posvátnou už od prehistorie a byla posvěcena výskytem nějaké *lokální* nebo *regionální* božské postavy, se po svém zasvěcení Panně Marii stala svatou pro *naprosto celé křesťanstvo*. Všichni pobíječi draků byli spodobněni se svatým Jiřím nebo s jiným křesťanským hrdinou, všichni bohové bouří se svatým Eliášem. Původně

regionální a provinční lidová etymologie se stává ekumenickou. Civilizační role křesťanství je významná zejména kvůli vytvoření nového mytologického jazyka společného pro všechny populace, které zůstaly připoutány ke své půdě, a tím pádem ohroženy stále větší izolovaností ve svých vlastních tradicích zděděných po předcích; neboť při pokřesťanstvování starého evropského náboženského dědictví ho křesťanství nejen očistilo, ale také umožnilo přejít do nové duchovní etapy lidstva všemu, co si mezi starými praktikami, vírami a nadějemi před-křesťanského člověka zasloužilo být „zachráněno“. V lidovém křesťanství dodnes přžívají rituály a víry z neolitu, například obilná kaše na počest mrtvých (východoevropská a egejská *coliva*). Christianizace lidových vrstev v Evropě probíhala zejména díky obrazům — vyskytovaly se všude a bylo jen třeba je přehodnotit, znovu začlenit a dát jim nová jména.

Podobný jev, opakovatelný v planetárním měřítku, v budoucnu neočekávejme. Naopak vstup exotických národů do historie bude mít všude za následek zvýšení prestiže domorodých náboženství. Jak jsme již řekli, obyvatel *Žápadu* je v současnosti vehnán do dialogu s ostatními „exotickými“ a „primitivními“ kulturami. Bylo by politováníhodné, kdyby ho zahájil, aniž předtím získal poučení ze všech objevů, které přineslo studium symbolů.

POZNÁMKA O METODĚ

Po tom, co jsme právě řekli, vidíme, v jakém smyslu byl překonán „zmatečný“ přístup takového Tylora nebo Frazera, kteří ve svých antropologických a etnografických výzkumech hromadili příklady bez geografické či historické souvislosti, když citovali australský mýtus vedle mýtu sibiřského, afrického nebo severoamerického, v přesvědčení, že jde vždy a všude o stejnou „jednotnou reakci lidského ducha tváří v tvář přírodním jevům“. S ohledem na tento postoj, tak podobný postoji naturalistů darwinovské epochy, znamenala Graebnerova-Schmidtova his-toricko-kulturní škola nepopíratelný pokrok. Nicméně bylo důležité nedopustit ustrnutí v

historicko-kulturní perspektivě a ptát se, zda nám mohou symbol, mýtus, rituál - kromě své vlastní historie - předvést postavení člověka jako způsob vlastní existence ve vesmíru. A právě to jsme se pokusili udělat zde a v několika dalších publikacích¹².

Jako správní pozitivisté pohlíželi Tylor či Frazer na magicko-náboženský život archaického lidstva jako na hromadu dětinských „pověr“ - plody zděděných bázní nebo „primitivní“ hlouposti. Avšak fakta tomuto cennému soudu odporují. Magicko-náboženské chování archaického lidstva odhaluje existenciální uvědomělost člověka vzhledem ke kosmu i k sobě samému. Tam, kde Frazer viděl jen „pověru“, byla již obsažena metafyzika, přestože se vyjadřovala spíše prostřednictvím symbolů než spleť pojmů; pod pojmem metafyzika rozumíme globální a koherentní pojetí reality - a nikoli sérii instinktivních činů řízených stejnou a základní „reakcí lidského zvířete na přírodu“. Takže když srovnáme oceánský symbol se symbolem severoasijským a odmyslíme si „historii“, která je odděluje, cítíme, že to smíme udělat ne proto, že by oba byly produktem stejné „infantilní“ mentality, ale protože symbol sám o sobě vyjadřuje uvědomění si nějakého mezního stavu.

Pokoušeli jsme se vysvětlit „původ“ symbolů prostřednictvím smyslového dojmu, který probíhá přímo v mozkové kůře, pomocí velkých kosmických rytmů (například dráha Slunce). Nepřísluší nám o této hypotéze diskutovat. Ale samotná otázka „původu“ se nám jeví jako špatně položená (viz výše, s. 122). Symbol nemůže být odrazem kosmických rytmů *jakožto přírodních jevů*, protože symbol odhaluje vždy něco *víc* než aspekt kosmického života, který údajně zastupuje. Například solární symboliky a mýty nám odhalují také „noční“,

¹² Tento problém bude široce rozebírán v druhém dílu naší knihy *Traité d'Histoire des Religions*.

„zlou“ a „pohřební“ stránku Slunce, což není v samotném slunečním fenoménu na první pohled *zřejmé*. Tato svým způsobem *negativní* stránka, nepozorovatelná u *Slunce jako kosmického fenoménu*, je základem solární *symboliky*, což dokazuje, že od samého počátku se symbol objevuje jako výtvar psychiky. Ještě jasněji se to ukáže, když si připomeneme, že funkcí symbolu je právě odhalovat totální realitu, nepřístupnou jinými prostředky vědění: například shoda protikladů, tak hojně a tak *prostě* vyjádřená symboly, není nikde v kosmu *stanovena* a není přístupna okamžité zkušenosti člověka ani diskurzivnímu myšlení.

Přesto se však střežme uvěřit, že symboly odkazují jediné na „duchovní“ skutečnosti. Pro archaické myšlení nemělo podobné dělení mezi „duchovním“ a „materiálním“ žádný smysl, vždyť obě roviny se vzájemně doplňují. Tím, že obydli považujeme za střed světa, nepřestává ještě být nástrojem, který odpovídá přesným potřebám a jenž je podmíněn podnebím, ekonomickou strukturou společnosti a architektonickou tradicí. Celkem nedávno se znovu rozpoutal starý spor mezi „symbolisty“ a „realisty“ kvůli náboženské architektuře starého Egypta. Obě stanoviska jsou nesmiřitelná jen zdánlivě: v horizontu archaické mentality a s vědomím „okamžitých skutečností“ to vůbec neznamená, že ignorujeme nebo znevažujeme jejich symbolické implikace a vice versa. Nesmíme věřit, že symbolická implikace ruší konkrétní a specifickou hodnotu nějakého předmětu či operace: když je rýč nazván falem (jak se to stává v některých austro-asijských jazycích) a setí je přirovnáno k sexuálnímu aktu (jak se to přihodilo téměř na celém světě), nevyplývá z toho, že „primitivní“ zemědělec nezná specifickou funkci své práce a konkrétní, bezprostřední hodnotu svého nástroje. Symbolika *dodává* takovému předmětu nebo činnosti novou hodnotu, aniž přesto uškodila jejich vlastním a bezprostředním hodnotám. Když se symbolika použije na nějaký předmět nebo

OBRAZY A SYMBOLY

činnost, „otevře“ je. Symbolické myšlení dalo „zazářit“ bezprostřední realitě, avšak přitom ji neumenšilo ani neznehodnotilo - univerzum není uzavřené ve své perspektivě, žádný předmět není izolován ve svém vlastním bytí, vše drží pohromadě pomocí sevřeného systému spojení a asimilací¹³. Člověk archaických společností získal vědomí sebe sama v „otevřeném světě“ plném významů: zbývá zjistit, jestli jsou tato „otevření“ do jisté míry prostředky úniku, nebo jestli naopak tvoří jedinečnou možnost, jak dojít k opravdové realitě světa.

¹³ Pro lepší pochopení transformace světa prostřednictvím symbolu musíme připomenout dialektiku hierofanie: předmět se stává *posvátným* a přitom zůstává sám sebou (viz výše, s. 86).