

POSVÁTNÝ PROSTOR A SAKRALIZACE SVĚTA

Homogennost prostoru a hierofanie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Theofanie a znamení

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

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

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

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

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

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

Často ani není zapotřebí skutečné theofanie nebo hierofanie, stačí jakékoli znamení označující posvátnost místa. "Podle pověsti se marabut, který koncem 16. století založil El-Hemel, zastavil na cestě poblíž pramene, aby tam přenocoval, a zarazil hůl do země. Nazítrí, když ji chtěl znovu uchopit, aby pokračoval v cestě, shledal, že zapustila kořeny a že na ní vyrazily pupeny. Spatřil v tom znamení Boží vůle a usadil se na tom místě."¹⁾ To proto, že znamení obdařené náboženským významem představuje zavedení určitého absolutního prvku a konec relativnosti a zmatenosti. Coś, co nepatří do tohoto světa, se projevilo apodiktickým způsobem, a tím udalo určitý směr či rozhodlo o určitém chování.

Když se v okolí žádné znamení nevyskytuje, je třeba je vyvolat. Jedním ze způsobů takovéto *evocatio* je vyvolávání prostřednictvím zvířat: zvířata ukazují, které místo je způsobilé k tomu, aby na něm byla vztyčena svatyně či založena osada. Jedná se v podstatě o vyvolávání posvátných sil či

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

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

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

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

Chaos a Kosmos

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

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

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

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

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

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

Posvěcení místa: opakování kosmogonie

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

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

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

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

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

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

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

"Střed Světa"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8) Wensinck, cit. tamt.

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

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

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

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

10) L.I. Ringbom, *Gratempel und Paradies*, Stockholm, 1951, s. 255.

11) *Sad-dar*, LXXXIV, 4-5, citováno Ringbomem, s. 327.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14) Viz odkazy tamt., s. 17.

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

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

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

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

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

Obec-Kosmos

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

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

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

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

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

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

20) Tamt., ss. 65 n. Srv. též W.Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart, 1961. Vrátime se k tomuto problému v knize, kterou připravujeme: *Cosmos, temple, maison*.

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

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

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

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

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

Vzít na sebe Stvoření Světa

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

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

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

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

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

Nezávisle na struktuře dané tradiční společnosti - ať už je to společnost loveckopastevecká, zemědělská nebo již městská civilizace - je obydlí vždycky posvěceno faktem, že představuje *imago mundi* a že svět je božským stvořením. Ale existuje více způsobů, jak učinit obydlí obdobou Kosmu, právě proto, že existuje více typů kosmogonie. Pro náš účel postačí, když rozlišíme dva prostředky, jak rituálně proměnit bydlíště (území i dům) v Kosmos, jak mu udělit hodnotu *obrazu světa*:

a) buďto je lze připodobnit Kosmu tím, že se na základě určitého středového bodu provede průmět čtyř horizontů, jde-li o založení vsi, nebo že je symbolicky ustavena *osa světa*, jde-li o rodinné obydlí; b) anebo tím, že je prostřednictvím stavebního rituálu zopakován paradigmatický čin bohů, díky němuž se zrodil Svět z těla mořské Obludy nebo prvotního Draka. Není zde místo na to, abychom se podrobněji zabývali zásadním rozdílem ve "světovém názoru", který odlišuje tyto dva prostředky posvěcení bydlíště, ani jejich kulturně historickými předpoklady. Řekněme pouze, že první způsob - "kosmizace" prostoru promítnutím horizontů či ustavením světové

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

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

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

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

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

Kosmogonie a stavební oběť

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Chrámy, basilika, katedrála

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

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

Připomeňme si podstatu problému: jestliže Chrám představuje *imago mundi*, pak proto, že Svět je jakožto dílo bohů posvátný. Avšak kosmologická struktura Chrámů přináší nové náboženské zhodnocení: svaté místo *par excellence*, příbytek bohů, Chrám, ustavičně znovuposvěcuje Svět, neboť ho představuje i obsahuje zároveň. Svět je nakonec ve svém celku znovuposvěcován díky Chrámům. Ať je jeho nečistota sebevětší, Svět je ustavičně očišťován svatostí svatyní.

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

Pro lid Izraele byly modely svatostánku, veškerého posvát-

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

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

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

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

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

Několik závěrů

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

27) Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Curych, 1950, s. 119; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, Paříž, 1962, s. 131 a passim.

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

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

Tato ontologická žízeň se projevuje nejružnějšími způsoby.

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

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

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