

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra systematické teologie

Martin Ruda

Cyklický a lineární čas ve vybraném díle

Mircei Eliada

Bakalářská práce

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Jaroslav Franc, Th.D.

OLMOUC 2013

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a použil jsem
přitom jen uvedené prameny a literaturu.

V Olomouci dne 20. dubna 2013

Martin Ruda

Děkuji Mgr. Jaroslavu Francovi, Th.D., za mnoho cenných rad a podnětů a především za mimořádně lidský přístup v rámci odborného vedení práce. Děkuji také všem ostatním, kteří se jakkoliv podíleli na vzniku této práce. V neposlední řadě děkuji svým rodičům za jejich láskyplnou podporu.

OBSAH

ÚVOD.....	5
1 MIRCEA ELIADE	8
1.1 Život a dílo	8
1.2 Metodologický přístup.....	10
2 POSVÁTNÝ A PROFÁNNÍ PROSTOR.....	16
2.1 Zjevení posvátného prostoru.....	16
2.2 Nebeské archetypy území, chrámů a měst.....	18
2.3 Chaos a kosmos.....	19
2.4 Symbolika „středu“	21
2.5 Stavitelské rituály	23
3 CYKlickÝ A LINEÁRNÍ ČAS	26
3.1 Posvátný a profánní čas	26
3.2 Mytické vzory rituálů a „profánních“ činností	27
3.3 Čas cyklický.....	31
3.3.1 Každoroční regenerace času	32
3.3.2 Neustálé obnovování času	36
3.3.3 Kosmické cykly.....	40
3.4 Čas lineární	43
3.4.1 Hebrejský objev dějin jako theofanie	43
3.4.2 Křesťanské zhodnocení historického času.....	45
3.5 Odborná reflexe.....	47
ZÁVĚR	52
ANOTACE.....	55
ANNOTATION.....	56
SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY.....	57
SEZNAM ZKRATEK	59

ÚVOD

Přiznám se, že mě odjakživa fascinovalo náboženství jako fenomén *sui generis*, a to ještě v dobách dávno před mou konverzí ke katolickému křesťanství. Proto jsem na počátku svých teologických studií s radostí přivítal z mého pohledu nesmírně zajímavé přednášky z religionistiky. V rámci tohoto kurzu bylo třeba napsat recenzi na jeden titul z doporučeného seznamu literatury, a já jsem si tehdy vybral knihu Mircei Eliada *Mýtus o věčném návratu*, aniž bych vůbec tušil, jaké důsledky to pro mě v budoucnu bude mít. Již tehdy mě zmíněný autor zaujal, ba přímo nadchl svou originální koncepcí dějin, avšak postupem času jsem na něho tak nějak pozapomněl. Brzy ale přišel čas, kdy jsem si musel vybrat téma své bakalářské práce, a já jsem najednou zjistil, že tato volba nebude nikterak jednoduchá. Po nějaké době usilovného přemýšlení a tápání jsem si nakonec vzpomněl na Mirceu Eliada a jeho *Mýtus o věčném návratu* a umanut jsem si, že právě tomuto historikovi náboženství zasvětim svou bakalářskou práci. Pln pochybností, zda budu vůbec schopen práci na toto téma sepsat, jsem nesměle oslovil Mgr. Jaroslava France, Th.D. Nečekaně vstřícný přístup z jeho strany mi dodal odvalu a bylo rozhodnuto: Mircea Eliade mě bude provázet i nadále.

Nejprve bylo ovšem zapotřebí přesně vymezit téma, jemuž se budu ve své práci věnovat. Celkem spontánně jsem si zvolil Eliadovo pojetí cyklického a lineárního času. Avšak vzhledem k nebývalé rozsáhlosti celého autorova díla bylo nutné vybrat z něho pouze určitou část. Proto jsem svou práci nakonec nazval „Cyklický a lineární čas ve vybraném díle Mircei Eliada“, přičemž pojem „vybrané dílo“ zahrnuje celkem čtyři publikace:¹ *Mýtus o věčném návratu*, *Pojednání o dějinách náboženství*, *Posvátné a profánní* a *Dějiny náboženského myšlení I*. První tři jmenovaná díla považuji pro svou práci za stěžejní, kdežto ke čtvrtému jsem přihlížel jen tehdy, připadalo-li mi to vhodné. Především, že má neznalost francouzštiny, v níž Eliade publikoval tato svá díla, mě odkázala pouze na jejich české překlady, což může do

¹ Ačkoli tematika cyklického a lineárního času se paralelně objevuje i v jiných Eliadových dílech, do nichž jsem měl možnost alespoň zběžně nahlédnout, nebylo možné k nim přihlížet, aby poznámkový aparát nebyl neúnosně obsáhlý. Ne nadarmo Karel Skalický připomíná slova J. P. Culiána o tom, že „většinu myšlenek vyjádřených po roce 1945 v prvních Eliadových knihách ve Francii, Německu nebo Spojených státech lze nalézt již v jeho vědeckých pracích z mládí.“ K. SKALICKÝ, *V zápasu s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 304, V. sekce, pozn. 1. S určitou mírou nadsázky bychom snad mohli říct, že Eliade psal neustále jen jednu knihu a dělal to přitom zcela vědomě.

jisté míry snižovat hodnotu mé práce, avšak domnívám se, že na této úrovni je to ještě akceptovatelné.

Jako metodu práce jsem zvolil postupnou analýzu a interpretaci Eliadových vybraných textů v souvislosti s cyklickým a lineárním časem. Vlastní práci s textem však pochopitelně předcházelo podrobné studium pramenů. Jelikož bylo třeba toto jádro práce zasadit do širšího kontextu, v další fázi jsem se věnoval studiu sekundární literatury vztahující se zejména k odborné reflexi metodologického přístupu Mircei Eliada k vědeckému studiu náboženství i k samotné jeho koncepci cyklického a lineárního času. Poté jsem již přistoupil k psaní práce. Na této cestě jsem se však setkal s řadou nejrůznějších úskalí, s nimiž jsem byl nucen se vypořádat.

V první řadě jsem musel vyřešit otázku skloňování autorova jména. Mám psát „dílo Mircei Eliada“ nebo „dílo Mircea Eliadeho“? „Eliadovo dílo“ nebo „Eliadeho dílo“? V odborných publikacích jsem se setkal s nejrůznějšími variantami, takže jednotný úzus v tomto směru očividně neexistuje. Nakonec jsem se rozhodl pro způsob skloňování, který užívá například Karel Skalický, Libuše Valentová a jiní, tedy „dílo Mircei Eliada“, respektive „Eliadovo dílo“ atd.

Dalším problémem bylo psaní velkých či malých počátečních písmen ve slovech „stvoření“, „střed“, „chaos“, „kosmos“, „nebe“, „země“, „podsvětí“ apod. Eliade užívá někdy velká, někdy malá písmena, jindy zase dává tato slova do uvozovek, přičemž se mi v tom nepodařilo nalézt nějaký jednotný systém. V paralelních pasážích jednotlivých děl jsou tato počáteční písmena psána různě (někde je ve stejném slově velké, jinde malé písmeno, popřípadě je slovo či slovní spojení vloženo do uvozovek) a dokonce i v rámci jedné knihy Eliade často vystřídá všechny varianty. Korunu všemu dávají dvě různá vydání knihy *Posvátné a profánní* z roku 1994, respektive 2006. V prvním z těchto vydání je tendence psát výše zmíněná slova velkými počátečními písmeny, zatímco v tom druhém přesně naopak. Na tomto místě je třeba přiznat, že právě zde se nejvíce projevila moje neznalost francouzštiny a z toho plynoucí neschopnost zjistit, jakým způsobem psal Eliade tato slova v originálech svých děl. Kéž je mi tedy tato nedovzdělanost milosrdně odpuštěna! Pro zjednodušení situace jsem se nakonec rozhodl přiklonit se k druhému vydání knihy *Posvátné a profánní* z roku 2006 a psát všechna tato slova, s výjimkou přímých citací, malými počátečními písmeny.

V neposlední řadě jsem se také musel vypořádat s otázkou označování Boha Izraele výrazem „Jahve“, který Eliade poměrně často používá. Jelikož je mi dobře známo odmítavé stanovisko některých biblistů k tomuto překladu tetragramu do českého jazyka,² snažil jsem se mu většinou vyhnout a nahradit jej termínem „Hospodin“. V pododdílu pojednávajícím o hebrejském objevu dějin jako theofanie jsem se však rozhodl pro větší autentičnost výraz „Jahve“ ponechat.

V práci rovněž používám citační odstavce, ovšem ne striktně podle pokynů Jaroslava Filky, podle nichž se v citačním odstavci mají uvádět citáty delší než tři řádky normovaného textu,³ nýbrž zcela podle vlastního uvážení tam, kde jsem chtěl obzvláštním způsobem zdůraznit autorovu doslovnou citaci. Přímo v textu jsou umístěny odkazy na zdroje tvrzení, která jsou v něm uvedena, jež vedou čtenáře k poznámkám umístěným dole pod čarou. Tam jsou tyto zdroje poprvé uvedeny se všemi potřebnými bibliografickými údaji (kromě ISBN nebo ISSN), podruhé a dále pak jen ve zkrácené verzi. Úplný bibliografický popis těchto zdrojů se nalézá v závěrečné části nazvané „Seznam pramenů a literatury“. V souladu s radou Ctirada Václava Pospíšila⁴ je následující text napsán v první osobě množného čísla.

Jak už bylo řečeno, metodou práce nám bude analýza a interpretace vybraných textů Mircei Eliada v souvislosti s cyklickým a lineárním časem. Nejprve však v první části stručně představíme osobu zmíněného autora, jeho život, dílo a metodologický přístup k vědeckému studiu náboženství. Ve druhé části se budeme věnovat Eliadově pojetí posvátného a profánního prostoru a konečně ve třetí části probereme jeho koncepci cyklického a lineárního času včetně odborné diskuse na toto téma. Jelikož by ale pouhá analýza a interpretace vybraných Eliadových textů byly pro práci tohoto druhu naprosto nedostatečné, zaměříme se rovněž na jejich interpretaci pro současnou situaci. Jedná se o otázku, co a zda vůbec ještě něco může Mircea Eliade svým pojetím cyklického a lineárního času říct dnešnímu člověku jedenadvacátého století, na níž se pokusíme odpovědět v samotném závěru této práce.

² K tomu srov. K. A. DEURLOO, *Exodus a exil*, Benešov: EMAN, 2007, s. 21, kde překladatel M. Prudký se schválením autora říká, že pokusy zavést do českých překladů Bible termín „Jahve“ je třeba odmítnout, neboť se jedná pouze o hypotetickou podobu někdejší výslovnosti tetragramu, jejíž rekonstrukce však není bez problémů. Vyslovování tetragramu je navíc odvěkou náboženskou tradicí přímo zapovězeno.

³ Srov. J. FILKA, *Metodika tvorby diplomové práce: praktická pomůcka pro studenty vysokých škol*, Brno: Vydavatelství Knihář, 2002, s. 129.

⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*, 2. vyd., Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 271.

1 MIRCEA ELIADE

Jak již název napovídá, tato práce si klade za cíl pojednat o cyklickém a lineárním čase ve vybraném díle Mircei Eliada. Jsme ovšem toho názoru, že na úvod se sluší tohoto rumunského historika náboženství, filosofa a spisovatele alespoň ve stručnosti představit. V této kapitole se tedy nejprve letmo zmíníme o životě a díle Mircei Eliada a poté se pokusíme alespoň v hrubých obrysech nastínit základy jeho religionistické koncepce. Je však třeba si uvědomit, že úkolem této kapitoly není podrobná analýza života, díla a metodologického přístupu výše zmíněného autora, nýbrž že se jedná pouze o velice stručnou sondu do této problematiky, která jinak svou neobyčejnou šíří a pestrostí mnohonásobně převyšuje možnosti této práce. Z tohoto důvodu se zde omezíme na pouhé zopakování a připomenutí těch nejzákladnějších informací vztahujících se k Mircea Eliadovi jakožto velkému mysliteli dvacátého století.

1.1 Život a dílo

Mircea Eliade se narodil 9. března 1907 v Bukurešti, kde také od roku 1925 studoval filosofii.⁵ Toto studium zakončil již v roce 1928 obhajobou práce o filosofii italské renesance a ještě téhož roku odcestoval do Indie, kde pobýval do roku 1931. V Indii studoval nejprve filosofii a poté se věnoval józe. Právě znalost jógy pak využil po svém návratu do Evropy, když ji zpracoval jako religionistické téma ve své disertaci. Indická zkušenost se rovněž odrazila v Eliadově beletristické tvorbě, jež nikterak nezaostává za jeho vědeckou prací.

V letech 1934–1938 působil Eliade na bukurešťské univerzitě jako asistent Nae Ionesca, přičemž v tomto období se věnoval především publicistice. Svou publikační činností podporoval tzv. Legii archanděla Michaela neboli Železnou gardu, což bylo výrazně fašizující, antisemitské politické hnutí, jehož hlavním ideologem byl právě Ionescu. Dodnes však není zcela jasné, nakolik se Eliade angažoval v této organizaci a jak ve skutečnosti chápal její funkci a poslání.

⁵ Při popisu života Mircei Eliada, není-li uvedeno jinak, vycházíme a citujeme z: B. HORYNA – H. PAVLINCOVÁ, *Dějiny religionistiky: antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 139. K tomu srov. též K. SKALICKÝ, *V zápase s posvátnem*, c. d., s. 185.

Giuseppe Maiello je přesvědčen, že „Mircea Eliade byl opravdu úzce spjat se Železnou gardou, že po celý život zůstal v kontaktu s fašistickými intelektuály (...) a že se od své minulosti distancoval jen natolik, aby neměl problémy ve Spojených státech amerických, avšak nikoli přesvědčivě.“⁶ Dle slov Eliadových však „legionářské hnutí mělo strukturu a poslání mystické sekty, a ne politického hnutí.“⁷

Pro tuto svou činnost byl Eliade v roce 1938 krátkodobě internován, poté však fašistickým režimem rehabilitován a roku 1940 se stal pracovníkem rumunského velvyslanectví v Londýně, v letech 1941–1945 pak kulturním atašé v Lisabonu. Po válce se usadil v Paříži, kde přednášel na École des Hautes Études a kde také vznikly některé z jeho nejslavnějších religionistických prací, jako například *Traité de l'histoire des religions* (česky *Pojednání o dějinách náboženství*) nebo *Le Mythe de l'éternel retour* (česky *Mýtus o věčném návratu*). V roce 1957 nakonec přešel na The Divinity School v Chicagu, kde byl pověřen vedením nově vzniklé katedry religionistiky (History of Religions). Během svého chicagského období se Eliade stal zakladatelem a vydavatelem časopisu *History of Religions*, vydal *Dějiny náboženského myšlení I–III* a stal se vydavatelem šestnáctisvazkové *Encyklopedie náboženství*. Na univerzitě v Chicagu působil až do své smrti 22. dubna 1986.

Dílo Mircei Eliada je nesmírně rozsáhlé. Dle našeho skromného názoru je můžeme rozdělit na dva velké okruhy, a to na práce odborné a literární. „Z jeho díla o dějinách náboženství jsou nejvíce ceněny spisy o šamanismu, józe a kosmologických mýtech. Nejslavnějším beletristickým dílem je román *Maitreiy* z r. 1933.“⁸ V roce 1937 Eliade napsal román *Had*, o němž sám říká:

„Aniž jsem to věděl, aniž jsem to chtěl, v *Hadovi* se mi podařilo ‚ukázat‘ to, co později rozvedu v pracích z filozofie a historie náboženství, totiž to, že ‚posvátné‘ se zdánlivě neliší od ‚světského‘, že ‚fantastické‘ je ukryto ve ‚skutečném‘, že svět je takový, jaký se nám jeví, ale zároveň je šifrou a kódem.“⁹

Vzhledem k tomu, že dílo Mircei Eliada je skutečně nebývale rozsáhlé a úkolem této práce není jeho podrobná analýza jako celku, nebudeme zde podávat

⁶ G. MAIELLO, „Italští kritikové Mircei Eliada jako představitelé období tzv. militantního antifášismu“, in: L. VALENTOVÁ (ed.), *Mircea Eliade v evropském kontextu*, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy – Česko-rumunská společnost, 2008, s. 79.

⁷ M. ELIADE, *Paměti*, Jinočany: H & H, 2007, s. 379.

⁸ P. TURECKÝ, „Fantastické pod rouškou všednodennosti (Mircea Eliade, Paměti)“, *Protestant*, 2007, roč. XVIII, č. 10, s. 7. *Maitreiy* (Maitreji) = česky *Bengálská noc*, Praha: Melantrich, 1989.

⁹ M. ELIADE, *Paměti*, c. d., s. 349.

úplný chronologický přehled Eliadovy tvorby,¹⁰ nýbrž omezíme se jen na ta díla, jež se nějakým způsobem vztahují k naší práci. Kromě již výše jmenovaných musíme v této souvislosti zmínit také *Le sacré et le Profane* (česky *Posvátné a profánní*), což je jedna z prací, z nichž budeme na následujících stránkách vydatně čerpat.

1.2 Metodologický přístup

Na začátek je třeba říct, že všechny metodologické přístupy vědeckého studia náboženství vycházely původně z úmyslu dokázat, že náboženství je vlastně jen jakýsi druh iluze. Tyto přístupy se snažily převést náboženskou skutečnost na skutečnost psychologickou, sociologickou či jinou neboli vysvětlit náboženskou skutečnost pomocí skutečnosti nenáboženské.¹¹ Proti této metodologii vysvětlení se postavila nová metodologie, a to s požadavkem, aby náboženská skutečnost byla studována nábožensky a aby badatel přímo participoval na náboženské zkušenosti.¹² Následkem tohoto metodologického zvratu byl vznik nové disciplíny zvané fenomenologie náboženství. Za jejího předchůdce je možné považovat Chantepie de la Saussaye, v jehož *Učebnici dějin náboženství* poprvé nacházíme výraz „fenomenologie náboženství“, a také Nathana Söderbloma, jenž se zabýval otázkou iracionálního původu posvátna a vytvořil příslušné názvosloví. Za hlavního průkopníka tohoto nového směru studia náboženství však bývá považován Rudolf Otto (1869-1937), a to především díky svému dílu *Das Heilige*¹³. Podle Otta je třeba k náboženství přistupovat výhradně nábožensky, neboť pouze tak se vyhneme scientistickému redukcionismu ovládajícímu všechna předchozí bádání. Z tohoto důvodu je naprosto nezbytné, aby sám badatel byl schopen náboženského zážitku.¹⁴ Za prosazení Ottova metodologického obratu pak vděčíme především Gerhardu van

¹⁰ Zájemce o úplný chronologický přehled vydaných prací Mircei Eliada odkazujeme na: [autor neuveden], „Dílo Mircei Eliada“, in: M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo, 2004, s. 451-453. K tomu srov. např. B. HORYNA – H. PAVLINCOVÁ, *Dějiny religionistiky*, c. d., s. 140; srov. též K. SKALICKÝ, *V zápase s posvátnem*, c. d., s. 185-186.

¹¹ Srov. K. SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, Svitavy: Nakladatelství Trinitas, 1999, s. 110.

¹² Srov. tamtéž, s. 110-111.

¹³ *Česky Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998.

¹⁴ Srov. K. SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, c. d., s. 113.

der Leeuwovi, jehož *Phänomenologie der Religion* z roku 1933 představuje první systematický výklad tohoto vědního oboru.¹⁵

Právě do tohoto proudu, který započali Nathan Söderblom a Rudolf Otto a v němž pokračoval Gerhard van der Leeuw, můžeme zařadit rovněž dílo Mircei Eliada.¹⁶ Břetislav Horyna dokonce tvrdí, že „Eliade se stal zakladatelem nového směru uvnitř fenomenologie náboženství, jehož ústřední kategorií je pojem *hierofanie*.“¹⁷ Tento termín navrhl sám Eliade proto, aby pojmenoval akt, jímž se projevuje posvátno, a to jako něco naprosto odlišného od toho, co je profánní.¹⁸ Svou koncepci religionistiky přitom nejúplněji představil v programové esejí „History of Religions and a New Humanism“,¹⁹ publikované v roce 1961 v časopise *History of Religions*.²⁰

Je pravda, že v dějinách religionistiky najdeme jen málo badatelů, jejichž dílo vyvolává tak vášnivé diskuse, takřka nekritické přijímání na jedné straně, jakož i kategorické odmítání na straně druhé, píší se o nich disertace, pořádají odborné semináře a konference, jako je tomu v případě Mircei Eliada.²¹ Jeho koncepce vědeckého studia náboženství „byla diskutována a kriticky posuzována mnoha badateli z různých vědních oborů od 60. let 20. století. Celkovému zhodnocení a důkladné revizi se jí dostalo zvláště v letech osmdesátých a devadesátých.“²² Rozhodně nelze zpochybnit podstatný vliv Mircei Eliada na formování religionistiky jakožto vědní disciplíny a zejména pak jeho zásluhu na zavádění religionistiky jako univerzitního oboru ve Spojených státech. Otázkou však zůstává, nakolik je jeho pojetí mýtu, symbolu, rituálu, jógy, šamanismu atd. stále platné a využitelné.²³

Stručně a jasně nastínit Eliadův metodologický přístup k vědeckému studiu náboženství není přitom vůbec jednoduché. Dejme proto raději slovo některým renomovaným odborníkům na tuto problematiku. Především, že hlavním kritériem jejich výběru byla dostupnost v českém, popřípadě slovenském jazyce.

¹⁵ Srov. K. SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, c. d., s. 117.

¹⁶ Srov. K. SKALICKÝ, *V zápase s posvátnem*, c. d., s. 185.

¹⁷ B. HORYNA, *Úvod do religionistiky*, Praha: ISE, 1994, s. 109.

¹⁸ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 12.

¹⁹ Česky: M. ELIADE, „Nový humanismus“, in: B. HORYNA – H. PAVLINCOVÁ, *Dějiny religionistiky*, c. d., s. 141-147.

²⁰ Srov. O. SLÁDEK, „Role interpreta v hermeneutice náboženství Mircei Eliada“, in: L. VALENTOVÁ (ed.), *Mircea Eliade v evropském kontextu*, c. d., s. 9.

²¹ Srov. O. SLÁDEK et al., „Mircea Eliade dnes“, *Religio*, 2007, roč. XV, č. 2, s. [271].

²² Tamtéž.

²³ Srov. tamtéž.

Dle našeho mínění nejucelenější a zároveň nejvýstižnější výklad Eliadovy metody práce, který nepotřebuje žádný další komentář, podávají Břetislav Horyna a Helena Pavlincová ve svých *Dějínách religionistiky*. Jeho podstatnou část si nyní dovolíme ocitovat:

„Eliade je autor projektu universálních dějin náboženství vybudovaných na metodologickém principu fenomenologie náboženství a komparatistiky, které posléze ústí do ideje tzv. totální hermeneutiky. Ústřední je spojení dějin náboženství s představou hierofanie: dějiny náboženství jsou možné jako ustavičné, obecnými dějinami lidstva prolínající setkávání člověka s posvátnem. Toto setkávání představuje elementární zkušenost, jež určujícím způsobem formuje ontické cítění a presystematické ontologické představy jak archaického člověka, tak i pozdějších kultur. Vyjevování posvátna, hierofanie, je tak konstitutivní dějinný proces, od něž odvisí naše chápání času a prostoru i celkové životní souvislosti, jinak řečeno, smyslu světa. Eliade v této souvislosti otevřeně uvažoval o ‚hlubším‘ významu náboženských fenoménů, který lze poznat pomocí vzájemné komparace jednotlivých náboženských skutečností, avšak vždy výlučně v jejich vlastní modalitě a pod náboženskými měřítky (...). Všechny tyto úvahy nakonec vedou k postulování soteriologického významu dějin náboženství, které se tak z odborné historické disciplíny stávají svéráznou formou filosofie náboženství se zřetelným kryptoteologickým nádechem. Eliade přisoudil dějinám náboženství jakožto vědnímu oboru explicitně náboženskou, soteriologickou funkci, protože je definoval jako disciplínu vedoucí ke spáse (*saving discipline*); samozřejmě ke spáse, která je představována jako vysvobození člověka a posvátného z dějin, jako nové umožnění věčného návratu člověka k ‚pramenům skutečnosti‘.“²⁴

Podle Radka Chlupa Eliade nebyl ani tak nestranný vědec-religionista, jako spíš náboženský myslitel usilující o rehabilitaci religiózního vidění světa v dnešním zdánlivě naprosto zprofanizovaném světě, který dokázal oslovit především čtenáře žijící víceméně již sekulárně, přesto však v hloubi duše toužící po vztahu s posvátnem.²⁵ Ovšem pro čtenáře setrvávajícího na sekulární pozici „působí Eliade jako vizionář, který by sám měl být předmětem religionistického studia spíše než jeho metodologickým patronem.“²⁶

Milan Lyčka poukazuje na skutečnost, že na rozdíl od Rudolfa Otta a Gerharda van der Leeuwa se Eliade snažil do oboru „zahrnout *všechny* možné a skutečné náboženské manifestace, přičemž chtěl brát vždy v úvahu i způsob, jakým jednotlivá

²⁴ B. HORYNA – H. PAVLINCOVÁ, *Dějiny religionistiky*, c. d., s. 139-140.

²⁵ Srov. O. SLÁDEK et al., „Mircea Eliade dnes“, *Religio*, 2007, roč. XV, č. 2, s. 272.

²⁶ Tamtéž.

náboženství rozuměla *sama sobě*.²⁷ Do svých analýz zavedl prvek časovosti, čímž pojal dějiny náboženství jako jeden velký příběh lidstva. Klíčovým výrazem v Eliadově teorii se tak stává posvátný čas, kolem něhož se organizují a strukturují všechny ostatní náboženské fenomény.²⁸

Zatímco Františku Vrhelovi se aktuálnost Mircei Eliada jeví být více v jeho beletrii než v religionistice,²⁹ pro Pavla Hoška „Eliade zůstává podnětný svou odvahou k syntéze, která ovšem místy hraničí se smělostí ‚velkého zjednodušovatele‘.“³⁰

Jedná-li se o to, na čem se dá z Eliadova odkazu stavět ještě dnes, pak je to podle Milana Kováče především jeho teze o náboženství jako nástroji na boj proti času. Kováč, který se jinak zabývá Mezoamerikou, z níž ale Eliade své příklady téměř vůbec nečerpá, potvrzuje, že Eliadovy teze o všeobecně platném charakteru kultu prostoru a času výborně odpovídají realitám z této oblasti.³¹

David Václavík naproti tomu poukazuje na podle jeho názoru největší slabinu Mircei Eliada, kterou spatřuje ve třech momentech, jimiž jsou: 1. nekritické stavění na apriorním předpokladu náboženství jako něčeho *sui generis*, čímž je religionistika velmi silně teologizována; 2. zjednodušující generalizace a svévolné nakládání s fakty; 3. pojetí studia náboženství jakožto filosofie náboženství se silnými soteriologickými prvky.³²

Nestor české religionistiky Karel Skalický si v souvislosti s Eliadem všímá především jeho přesvědčení, že náboženský jev lze postihnout jako takový pouze tehdy, budeme-li ho chápat v jeho vlastním způsobu bytí a studovat ho měřítkem náboženským, neboť teprve měřítko tvoří jev.³³ Sám Eliade to vyjadřuje těmito slovy:

„Náboženský fakt odhalí svůj hlubší smysl tehdy, když se na něj díváme v jeho prostředí a nikoli když je redukován na sekundární aspekty nebo souvislosti. (...) Nikdy nesmíme pustit ze zřetele jeden z nezávadnějších principů moderní vědy: Měřítkem je sám fenomén.“³⁴

²⁷ O. SLÁDEK et al., „Mircea Eliade dnes“, *Religio*, 2007, roč. XV, č. 2, s. 273.

²⁸ Srov. tamtéž, s. 274.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 274-275.

³⁰ Tamtéž, s. 275.

³¹ Srov. tamtéž, s. 278-279.

³² Srov. tamtéž, s. 281.

³³ Srov. K. SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, c. d., s. 117; srov. též, *V zápase s posvátnem*, c. d., s. 186-187.

³⁴ M. ELIADE, „Nový humanismus“, in: B. HORYNA – H. PAVLINCOVÁ, *Dějiny religionistiky*, c. d., s. 144-145.

Podle Eliada je tedy třeba nechat jev promlouvat. Jakýkoli jiný metodologický přístup ke studiu náboženského jevu znamená zrazovat jej a nechat si ujít jeho jedinečný a nepřevoditelný posvátný charakter.³⁵

Ondřej Sládek se k Eliadově představě religionistiky jako „totálního“ vědního oboru vyjadřuje následovně:

„Koncepti vědeckého studia náboženství Eliade zakládá na fenomenologicko-komparativní metodě, kterou obohacuje o kreativní dimenzi. V jeho pojetí se religionistika stává výlučným, autonomním, ‚totálním‘ vědním oborem, jehož úkolem je vysvětlení a porozumění *každému* setkání člověka s posvátnem od prehistorie až do dnešních dnů. Nástrojem k odhalování latentních významů toho, v čem se projevuje posvátno a co se stává symbolem, je mu právě *kreativní hermeneutika*.“³⁶

Hermeneutiku považuje Eliade za královskou cestu dějin náboženství. „Domnívá se, že pouze hermeneutickým přístupem se otevírá taková perspektiva, která umožní nové zhodnocení kvality lidského života i kvality bytí jiných kultur, a konečně umožní člověku nalézt i smysl vlastní existence,“³⁷ říká Sládek. Podle Jacquesa Waardenburga „Eliade věřil, že prostřednictvím hermeneutiky otevře cestu k duchovnímu obsahu celé řady náboženských idejí a představ, které vznikaly v průběhu dějin. Toto úsilí mělo uvést do chodu obnovné duchovní hnutí podobné tomu, jaké prožila Evropa, když za renesance znovuobjevila antické autory.“³⁸

Jak dále ukazuje Sládek, skutečností zůstává, že se Eliade jako jeden z prvních religionistů podrobně věnoval otázce vztahu náboženského fenoménu a ‚situace interpreta‘, která pak získala v jeho teorii ústřední pozici.³⁹ Doslova k tomu říká:

„Interpretovo porozumění zkoumanému fenoménu se realizuje prostřednictvím historického výzkumu, morfologického utřídění, ale také objasněním existenciálního stavu, který umožnil jeho vytvoření. Posouzení existenciální *situace* přitom ovšem neznamená výlučné zvážení a) okolností (dějinného okamžiku) a b) stavu světa, ve kterém se daný objekt nachází, ale zvláště reflexi vlastní

³⁵ Srov. K. SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, c. d., s. 118; srov. též, *V zápase s posvátnem*, c. d., s. 187. K výše řečenému srov. též M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 15-16.

³⁶ O. SLÁDEK, „Role interpreta v hermeneutice náboženství Mircei Eliada“, in: L. VALENTOVÁ (ed.), *Mircea Eliade v evropském kontextu*, c. d., s. 9.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ J. WAARDENBURG, *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky*, Brno: Masarykova univerzita – Nakladatelství Georgetown, 1997, s. 109.

³⁹ Srov. O. SLÁDEK, „Role interpreta v hermeneutice náboženství Mircei Eliada“, in: L. VALENTOVÁ (ed.), *Mircea Eliade v evropském kontextu*, c. d., s. 10.

hermeneutické zkušenosti, která je zkušeností bytí se sebou samým prostřednictvím setkání s „jinými“. Je zkušeností, která má nejen závažný dopad na individuální strukturu vědomí, ale i na strukturu vědomí lidstva, což má vést k *novému humanismu*.⁴⁰

„Eliade pojímal obor dějin náboženství nakonec jako široce koncipovanou *herméneutiké techné* (vykladačské umění) a jako dovednost interpretovat existenciální zkušenost i při její mnohosti v průběhu lidských dějin,⁴¹ konstatuje rovněž Jacques Waardenburg.

Religionista tedy podle Eliada musí být především interpretem, pro něhož studované náboženství není pouhým předmětem jeho zájmu, nýbrž přímou zkušeností. Výsledkem studia náboženství totiž nemá být jen získání patřičných poznatků, ale zejména proměna badatele a v konečném důsledku člověka samého. Z této představy pak vychází Eliadova vize nového humanismu jakožto prostředku univerzální proměny lidství jako takového. Nakolik se tato Eliadova koncepce religionistiky promítla do jeho pojetí cyklického a lineárního času, se pokusíme ukázat na následujících stránkách této práce.

⁴⁰ O. SLÁDEK, „Role interpreta v hermeneutice náboženství Mircei Eliada“, in: L. VALENTOVÁ (ed.), *Mircea Eliade v evropském kontextu*, c. d., s. 10-11.

⁴¹ J. WAARDENBURG, *Bohové zblízka*, c. d., s. 110.

2 POSVÁTNÝ A PROFÁNNÍ PROSTOR

Náš pozemský život se nevyhnutelně odehrává v prostoru a v čase. Proto, chceme-li se zabývat problematikou času v díle Mircei Eliada, nesmíme opomenout ani otázku prostoru. Právě z důvodu naprosté spjatosti a provázanosti obou těchto oblastí skutečnosti se nám jeví jako nanejvýš vhodné, abychom nejprve pojednali o Eliadově koncepci posvátného a profánního prostoru, jak jej vnímá náboženský člověk, především pak člověk tradičních, předmoderních společností. V této kapitole se pokusíme analyzovat příčiny i důsledky vzniku posvátného prostoru, pohovoříme o nebeských archetypech území, chrámů a měst, alespoň v krátkosti si přiblížíme „kosmizaci“ nových území při příležitosti jejich osídlování člověkem a nakonec si představíme architektonickou symboliku „středu“ a s ní související stavitelské rituály.

2.1 Zjevení posvátného prostoru

Podle Eliada není prostor pro náboženského člověka homogenní, nýbrž obsahuje určité trhliny či zlomy, v důsledku nichž se některé jeho části kvalitativně odlišují od jiných. „Existuje na jedné straně prostor, který je posvátný a který je v důsledku toho ‚silný‘, významuplný, a na druhé straně prostory, které jsou neposvěcené a které proto nemají vlastní strukturu a vlastní konzistenci, které jsou amorfní,“⁴² říká Eliade. Náboženský člověk navíc silně vnímá protiklad mezi posvátným prostorem, který jediný považuje za skutečný, a beztvarou rozlohou, která jej obklopuje.⁴³

Posvátný prostor vzniká v důsledku prvotní hierofanie, která posvěcuje místo, kde se projevila, a profánní prostor tak povyšuje na prostor posvátný. Do budoucna pak zajišťuje nepřetržité trvání jeho posvátného charakteru tím, že se v onom prostoru neustále opakuje.⁴⁴ Jelikož prostor profánní zkušenosti je zcela homogenní, bezpříznakový, a tudíž chaotický, v jeho vlastní struktuře nenajdeme žádné kvalitativní rozlišení, žádnou orientaci. Uprostřed této homogenní a nezměrné rozlohy odhaluje hierofanie určitý pevný bod, středovou osu veškeré budoucí orientace neboli „střed“, čímž umožňuje zorientovat se v chaotické stejnorodosti

⁴² Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 18.

⁴³ Srov. tamtéž.

⁴⁴ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 359-360.

profánního prostoru, ontologicky založit svět a žít skutečně. Objev či promítnutí pevného bodu – „středu“ – se tak rovná stvoření světa.⁴⁵ A právě v tom Eliade spatřuje hlavní důvod, proč se náboženský člověk snaží umístit svoji existenci do „středu světa“, jak si ostatně ještě ukážeme.

Průlom posvátného ovšem nepromítá pouze pevný bod doprostřed profánního prostoru, ale rovněž vyvolává zlom úrovní, otevírá spojení mezi zemí a nebem a umožňuje ontologický přechod z jednoho modu bytí do druhého. Uvnitř posvátného okrsku je profánní svět transcendován, právě zde je možné navázat spojení s bohy.⁴⁶ Aby ozřejmil nestejnorodost prostoru v prožívání náboženského člověka, odvolává se Eliade na docela běžný příklad kostela uprostřed moderního města, který v očích věřícího participuje na zcela jiném prostoru, než je prostor ulice, kde tento kostel stojí. Práh oddělující prostor profánní od náboženského je jednak mezí, která odlišuje a staví proti sobě tyto dva světy, ale zároveň také paradoxním místem, kde se tyto dva různé světy setkávají a kde se může uskutečnit přechod ze světa profánního do světa posvátného.⁴⁷

K označení posvátnosti určitého místa však často ani není zapotřebí skutečné theofanie či hierofanie. K tomuto účelu postačí v podstatě jakékoli znamení. V této souvislosti se Eliade odvolává na legendu, podle níž „se marabut, jenž na konci 16. století založil el-Hemel, zastavil, aby strávil noc v blízkosti vodního pramene, a zabodl hůl do země. Když si ji nazítrí chtěl opět vzít a pokračovat v cestě, shledal, že zapustila kořeny a vyrašily na ní pupeny. Viděl v tom znamení Boží vůle a na tom místě se usadil.“⁴⁸

Když se však v okolí žádné takové znamení nevyskytuje, je třeba je vyvolat, například prostřednictvím zvířat, která ukazují místo způsobilé ke vztyčení svatyně nebo k založení osady. Tak se kupříkladu koná hon na divokou šelmu a na místě jejího přemožení je posléze vztyčena svatyně. Nebo je nějaké domácí zvíře vypuštěno na svobodu, po několika dnech vyhledáno a na místě obětováno. Zde je vztyčen oltář, okolo něhož je pak vybudována vesnice či město.⁴⁹ Lidé tedy nikdy nejsou ve volbě posvátného místa svobodní, pouze je hledají a objevují skrze tajuplná znamení.

⁴⁵ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 18-20.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 21; 45.

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 20-21.

⁴⁸ M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 362; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 22.

⁴⁹ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 361-362; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 22-23.

A protože náboženský člověk nemůže žít v ovzduší, jež není prosyceno posvátnem, nacházíme u něho množství nejrůznějších technik na posvěcování prostoru. Avšak každý rituál sloužící k vybudování posvátného prostoru je účinný jen natolik, nakolik opakuje dílo bohů.⁵⁰

2.2 Nebeské archetypy území, chrámů a měst

Co se týká chování archaického člověka⁵¹ v celku, je Eliade toho názoru, že předměty vnějšího světa ani lidské úkony samy o sobě nemají žádnou autonomní vnitřní hodnotu. Té nabývají, a tím se také stávají reálnými, pouze tehdy, podílejí-li se nějakým způsobem na realitě, která je přesahuje.⁵² Podle Eliada existují „fakta, která ukazují, že v očích archaického člověka je realita funkcí nápodoby nebeského archetypu.“⁵³ „Svět, který nás obklopuje,“ tvrdí Eliade, „a v němž lze vycítit přítomnost a dílo člověka – hory, které zlézá, obydlené a obdělané kraje, splavné řeky, města, svatostánky –, mají svůj mimozemský archetyp pojatý jako ‚plán‘ nebo ‚forma‘ nebo prostě jen jako ‚protějšek‘, existující na vyšší kosmické úrovni.“⁵⁴ V této souvislosti je však třeba zdůraznit, že Eliade nepoužívá pojem archetyp ve stejném významu jako C. G. Jung ve své hlubinné psychologii, pro něhož jsou archetypy strukturami kolektivního nevědomí, nýbrž jako synonymum pro „paradigma“ nebo „exemplární vzor“.⁵⁵

K otázce nebeských archetypů území, chrámů a měst uvádí Eliade celou řadu příkladů, z nichž některé si teď blíže představíme. Podle mezopotamských představ mají Tigris a Eufrat své vzory ve hvězdách Anunít a Vlaštovky, stejně jako u altajských národů mají hory svůj ideální prototyp v nebi. V Egyptě byla zase pozemská místa pojmenována podle nebeských polí. V íránské kosmologii

⁵⁰ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 23.

⁵¹ Do této skupiny Eliade zahrnuje „nejen svět obvykle označovaný jakožto ‚primitivní‘, ale i staré kultury Asie, Evropy a Ameriky“. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*, Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 9.

⁵² Srov. tamtéž, s. 9-11.

⁵³ Tamtéž, s. 11.

⁵⁴ Tamtéž, s. 14.

⁵⁵ Srov. K. SKALICKÝ, *V zápase s posvátnem*, c. d., s. 304-305, V. sekce, pozn. 5.

zurvánovské tradice má každá věc a každý pojem dvojí podobu: *ménók a gétík*, přičemž kosmické stadium *ménók* předchází z hlediska stvoření stadiu *gétík*.⁵⁶

Svůj nebeský prototyp má samozřejmě především chrám, svaté místo *par excellence*, příbytek bohů. Nejstarší doklad o archetypu svatyně se nachází v Gudeově nápisu, vztahujícím se k chrámu, který tento babylonský král postavil v Lagaši, když se mu předtím ve snu zjevila bohyně Nidaba a ukázala mu kamennou desku, na níž byly zaznamenány příznivé hvězdy, a jeden bůh mu zjevil plán chrámu.⁵⁷ Lid Izraele zase sdílel přesvědčení, že transcendentní modely svatostánku, posvátného náčiní i chrámu byly od věčnosti stvořeny Hospodinem a následně zjeveny jeho vyvoleným, kteří měli vytvořit jejich pozemskou nápodobu.⁵⁸

Avšak nejen území a chrámy, ale také města mají podle Eliada svůj božský pravzor. Kupříkladu všechna babylonská města měla své archetypy v souhvězdích a i Ninive dal Sennacherib postavit podle „podoby vyznačené od dávných dob v nebeské sestavě“.⁵⁹ Ještě než bylo postaveno město Jeruzalém, stvořil Bůh zároveň s rájem Jeruzalém nebeský, k němuž se vztahuje proroctví v syrské *Apokalypse Báruchově*, jenž inspiroval všechny hebrejské proroky a o němž je zmínka i v *Sibyliných proroctvích*.⁶⁰ Nejkrásnější popis nebeského Jeruzaléma pak Eliade nachází ve *Zjevení Janově*: „A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha“ (Zj 21,2 nn.).⁶¹ Můžeme ještě dodat, že rovněž všechna indická královská města jsou postavena podle mytického modelu nebeského města, kde ve zlatém věku (*in illo tempore*) sídlil vládce vesmíru, a i Platónovo ideální město má svůj nebeský archetyp.⁶²

2.3 Chaos a kosmos

Ovšem zdaleka ne všechno ve světě kolem nás má archetyp tohoto druhu, o jakém jsme dosud hovořili. Tradiční společnosti totiž podle Eliada spatřují protiklad mezi

⁵⁶ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 11-12.

⁵⁷ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 13; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 43.

⁵⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 12-13; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 43-44.

⁵⁹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 13.

⁶⁰ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 13-14; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 44.

⁶¹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 14.

⁶² Srov. tamtéž.

svým obydleným územím a neznámým prostorem, který toto území obklopuje. To první je „svět“, respektive „náš svět“ neboli kosmos, zatímco to druhé je jakýsi „jiný svět“, cizí a chaotický prostor, obydlený strašidly, démony či cizinci.⁶³ Všechny tyto divoké, neobdělané a neznámé oblasti jsou připodobňovány k neodlišenému a beztvaremu způsobu bytí před stvořením, k chaosu. Proto když se taková oblast obsadí, musí být nejprve „kosmizována“ prostřednictvím obřadů symbolicky opakujících akt stvoření, a teprve poté může být obydlena. Osídlení nového území tak vlastně odpovídá aktu stvoření, přeměně z „chaosu“ v „kosmos“.⁶⁴

Pro ilustraci symbolického proměnění neznámého území v kosmos prostřednictvím rituálního zopakování kosmogonie si uvedme několik Eliadových příkladů: Když skandinávští přistěhovalci zabírali a zúrodňovali Island, považovali svou činnost nikoli za původní dílo, za lidskou a čistě profánní práci, nýbrž za opakování prapůvodního aktu přeměny chaosu v kosmos božským aktem stvoření.⁶⁵ Ve védské Indii zase územní vlastnictví nabývá právoplatnosti vztyčením zápalného oltáře (*gárhapatja*), který je zasvěcen Agnimu, což ve skutečnosti není nic jiného než rituální nápodoba stvoření na úrovni mikrokosmu.⁶⁶ Tento náboženský přístup k neznámému území se i na Západě udržel takřka až do novověku. Španělští a portugalská „konkvistadoři“ obsadili ostrovy a pevniny, které objevili či dobyli, ve jménu Ježíše Krista. Vztyčením kříže byl příslušný kraj posvěcen a vlastně nově zrozen, neboť v Kristu „co je staré, pominulo, hle, je tu nové!“ (2 K 5,17).⁶⁷ Britští mořeplavci zase zabírali dobytá území jménem anglického krále, nového kosmokratóra.⁶⁸

⁶³ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 23-24.

⁶⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 14-15.

⁶⁵ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 15; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 25.

⁶⁶ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 15-16; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 364; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d. s. 24; srov. též, *Dějiny náboženského myšlení I: od doby kamenné po eleusinská mystéria*, Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 210.

⁶⁷ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 16; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 25.

⁶⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 16.

2.4 Symbolika „středu“

V souvislosti s archaickou vírou v nebeské archetypy měst a chrámů existuje ještě další řada představ vztahujících se k prestiži těchto staveb coby „středu“.⁶⁹ Stejně jako v případě archetypů, i zde je Eliade přesvědčen, že existují „fakta, která ukazují, že realitu uděluje účast na ‚symbolice Středu‘: města, chrámy, domy se stávají reálnými tím, že jsou připodobňovány ke ‚středu světa‘.“⁷⁰ Tuto architektonickou symboliku středu je možné formulovat takto: 1. Posvátná hora stojí přesně uprostřed světa, a právě tam se stýká nebe se zemí; 2. každý chrám či palác a tedy i každé posvátné město a královské sídlo představují „posvátnou horu“, čímž se stávají středem; 3. protože chrámem nebo posvátným městem prochází *axis mundi*, jsou tyto považovány za místo setkání nebe, země a podsvětí.⁷¹

Každý z těchto symbolů Eliade dokládá množstvím nejrůznějších příkladů. Zde jsou opět jen některé z nich: Podle indických náboženských představ se uprostřed světa tyčí hora Méru a nad ní září Polárka. Tuto představu sdílejí také uralsko-altajské, íránské a germánské národy a dokonce i Pygmejové na Malajském poloostrově. V Mezopotámii spojuje nebe a zemi ústřední hora, „Hora zemí“. Název palestinské hory Tábór mohl původně znít *tabbúr*, tj. „pupek“, *omphalos*. Hoře Garizim ve střední Palestině se říkalo „pupek země“ (srov. Sd 9,37), byl jí tedy zřejmě přisouzen význam středu.⁷² Protože posvátná hora vyznačuje nejvyšší bod světa, území kolem ní je pokládáno za nejvyšší zemi. V souladu s tím izraelská tradice tvrdí, že Palestina, jelikož leží poblíž kosmické hory a je tedy nejvyšší zemí, nebyla zaplavena potopou. Podle křesťanů se Golgota nacházela ve středu světa, neboť byla vrcholem kosmické hory a zároveň místem, kde byl stvořen a pohřben Adam. Proto také Spasitelova krev skropila lebku Adama, pochovaného přímo pod křížem, a vykoupila ho.⁷³

O ztotožňování s kosmickou horou svědčí již samotná jména babylonských chrámů a svatých věží: „Hora domu“, „Dům hory všech zemí“, „Hora bouří“, „Pouto

⁶⁹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 16.

⁷⁰ Tamtéž, s. 11.

⁷¹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 16-17; srov. týž, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 366.

⁷² Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 17-18; srov. týž, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 366-367; srov. týž, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 29.

⁷³ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 18-19; srov. týž, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 367; srov. týž, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 29.

nebe se zemí“ aj. Všechna východní města ležela ve středu světa. Babylon byl Báb-iláni, „brána bohů“, protože právě tam bohové sestupovali na zem. V hlavním městě dokonalého čínského panovníka nesmí v poledne o letním slunovratu gnómon vrhat stín. Takové hlavní město potom skutečně leží uprostřed vesmíru, v blízkosti zázračného stromu, kde se protínají tři kosmické zóny: nebe, země a podsvětí. Chrám Borobudur na Jávě je rovněž obrazem kosmu a (stejně jako mezopotamský zikkurat) byl vystavěn jako umělá hora. Když po ní poutník vystupuje nahoru, přibližuje se ke středu světa a na nejvyšší terase opouští profánní, heterogenní prostor a vstupuje do „čisté oblasti“. Podle islámské tradice je však nejvýše položeným místem na zemi Ka'ba, protože Polárka dosvědčuje, že se nachází naproti středu nebe.⁷⁴

Chrám či svaté město jsou svým umístěním ve středu kosmu vždy bodem, v němž se stýkají všechny tři kosmické oblasti: nebe, země a podsvětí. Babylonské svatyně v Nippuru, Larse i v Sipparu se nazývaly *Dur-an-ki*, „Pouto nebe se zemí“. Babylon měl mnoho jmen, kupříkladu „Dům základu nebe a země“ či „Pouto nebe se zemí“. V Babylonu však také docházelo ke spojení mezi zemí a podsvětím, neboť město bylo vystavěno na *báb-apsí*, „bráně apsú“, přičemž výraz *apsú* označoval vody chaosu před stvořením. Stejnou tradici nalezneme i u Židů. Jeruzalémská skála pronikala hluboko do *tehóm*, což je hebrejský ekvivalent babylonského *apsú*, a stejně jako v Babylonu existovala „brána apsú“, skála jeruzalémského chrámu uzavírala „ústí *tehóm*“.⁷⁵ S podobnými představami se můžeme setkat také u Římanů a rovněž italský chrám byl zónou, kde se protínal svět vyšší (božský), pozemský a podzemní.⁷⁶

Vrchol kosmické hory je však nejen nejvyšším bodem země, ale také místem, kde bylo započato stvoření. Universum se rodí a rozrůstá z jediného středového bodu, který je jakýmsi jeho „pupkem“. Právě tam se nachází zdroj veškeré skutečnosti, a tedy i energie života. Jak ukazuje Eliade, s touto představou se setkáváme například v *Rgvédu*, ale i v židovské či buddhistické tradici.⁷⁷ A protože stvoření světa začíná v určitém středu, tak také člověk může být stvořen pouze na tomto místě. Podle

⁷⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 19-20; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 367; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 29; 30-31.

⁷⁵ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 20; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 367-368; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 31.

⁷⁶ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 20; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 368.

⁷⁷ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 20-21; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 368-369; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 33.

mezopotamské tradice byl člověk stvořen v „pupku země“, stejně jako v íránské tradici Óhrmazd stvořil prvního býka Evagdátha i prvního člověka Gajómarda ve středu světa. Ráj, kde byl z hlíny stvořen Adam, leží pochopitelně rovněž ve středu kosmu.⁷⁸

„Střed“ je zónou posvátnosti nejvyšší míry, v níž se nacházejí všechny symboly absolutní reality, jako jsou například stromy života a nesmrtelnosti, zřídla mladosti a další. Cesta ke středu je vždy svízelná a plná nebezpečí, neboť ve skutečnosti se jedná o přechod od profánního k posvátnému, od pomíjivého a zdánlivého k realitě a věčnosti, od smrti k životu, od člověka k božstvu. Všechny symboly absolutní reality, posvátna a nesmrtelnosti jsou jen těžko dostupné a velmi dobře chráněné. Dosažení „středu“ se proto rovná jakémusi posvěcení či iniciaci.⁷⁹ Při bližším pohledu však můžeme pozorovat jistou rozporuplnost. Celá řada mýtů, symbolů a rituálů totiž popisuje, jak obtížné a takřka nemožné je proniknout do „středu“ bez úhony, zatímco mnoho jiných mýtů, symbolů a rituálů naopak shledává, že středu je možné dosáhnout poměrně snadno. Tuto skutečnost Eliade vysvětluje jakýmsi „steskem po ráji“, neutuchající touhou člověka tradičních společností nacházet se neustále a bez vynaloženého úsilí ve středu světa, jinými slovy: ve skutečnosti.⁸⁰

2.5 Stavitelské rituály

Eliade tvrdí, že každé stvoření opakuje kosmogonický akt *par excellence*, stvoření světa, jež se tak stává pravzorem každého lidského tvůrčího gesta, ať už se týká čehokoli. A protože samo stvoření vychází ze středu, pak všechno, co je založeno, je založeno ve středu světa.⁸¹ Protože člověk předmoderních společností se snaží žít co nejbližší středu světa, chce, aby také jeho vlastní dům ležel ve středu a byl *imago mundi*. A podle Eliada se jeho obydlí skutečně nalézá ve středu světa a reprodukuje na úrovni mikrokosmu universum.⁸² Každý příbytek se mění ve „střed“ v důsledku posvěcování prostoru prostřednictvím stavebního rituálu. A tak všechny chrámy,

⁷⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 21; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 369; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 33.

⁷⁹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 22-23; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 370-372.

⁸⁰ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 372-373.

⁸¹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 23; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 34.

⁸² Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 32.

paláce, města i domy stojí ve středu světa. Tato početnost, ba přímo nekonečnost středů světa však nečiní náboženskému myšlení žádnou překážku, neboť v tomto případě se jedná o prostor transcendentní, který má zcela jinou strukturu než prostor profánní, a proto může mít až nekonečné množství „středů“.⁸³

Způsobů, jak rituálně proměnit bydliště v kosmos a udělit mu hodnotu obrazu světa, existuje vícero, a to v závislosti na typu kosmogonie. Eliade rozlišuje především dva takové prostředky: 1. na základě určitého středového bodu se provede průmět čtyř horizontů, jde-li o založení vsi, nebo je symbolicky ustavena osa světa, jedná-li se o rodinné obydlí; 2. prostřednictvím stavebního rituálu je zopakován paradigmatický čin bohů, díky němuž se zrodil svět z těla mořské obludy nebo prvotního draka.⁸⁴ První způsob „kosmizace“ prostoru je doložen již v nejarchaičtějších kulturách, zatímco ten druhý pravděpodobně zavedly kultury archaických zemědělců.⁸⁵

V obydlích primitivních arktických, severoamerických a severoasijských národů se dle Eliadova mínění skutečně setkáváme se středovým kulem, který je připodobněn ose světa, kosmickému pilíři či stromu světa, jež spojují zemi s nebem. Stanová tyčka nebo středový kůl domu jsou připodobněny světovému pilíři, který podpírá nebe, a nesou jeho jméno. U paty tohoto středového kůlu se konají oběti k počtě nejvyšší nebeské bytosti, což svědčí o důležitosti jeho rituální funkce. Posvátný pilíř uprostřed obydlí nacházíme rovněž u hamitských a hamitoidních národů v Africe. V případě středoasijských pastevců a chovatelů je však obydlí s kuželovitou střechou a opěrným kulem nahrazeno jurtou. Mytickorituální funkce pilíře zde proto přechází na střešní otvor, jímž vychází kouř. Ovětvený strom, jehož vršek vyčnívá z jurty, je chápán jako schodiště vedoucí do nebe, po němž vystupují šamani při své nebeské pouti a odlétají právě tímto horním otvorem.⁸⁶

Druhý způsob připodobnění domu a kosmu Eliade ilustruje na příkladu z indické kultury. Tam ještě před započítím stavby označí astrolog místo, nacházející se přímo nad hadem, který podpírá svět. Zednický mistr na tomto místě zarazí do země kůl, aby upevnil hlavu hada, a na tento kůl je položen základní kámen, který se tak nachází přesně ve „středu světa“. Položení základního kamene zároveň opakuje

⁸³ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 370; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 42.

⁸⁴ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 38.

⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 38-39.

⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 39.

kosmogonický akt, neboť zaražením kůlu do hadí hlavy je napodobován prvotní úkon Sómův či Indrův, jenž podle Rgvédu udeřil hada v jeho doupěti a uťal mu hlavu svým bleskem. Had symbolizuje chaos, beztvaré a nezjevné. Utnout mu hlavu se rovná stvořitelskému aktu, přechodu od nezjevného k zjevnému, od beztvarého k ztvárněnému.⁸⁷

Jak již bylo řečeno, usadit se na nějakém území a vybudovat obydlí znamená vzít na sebe stvoření světa, který má být obydlen. Proto je zapotřebí napodobit dílo bohů, kosmogonii. To ale není vždy jednoduché, neboť v některých archaických kosmogoniích svět vznikl za cenu oběti nějaké prvotní obludy nebo kosmického obra a člověk ji musí jakožto napodobitel božských činů zopakovat. Právě odtud pocházejí nejrůznější formy stavebních obětí, ať už krvavých či jen symbolických.⁸⁸ Posvěcením půdy neboli její přeměnou ve „střed“ je nejprve zabezpečena „realita“ místa, opakováním božské oběti pak potvrzena platnost stavitelského díla. Posvěcené místo je přitom vždycky shodné se středem světa, stejně jako doba rituálu se pokaždé shoduje s mytickou dobou „počátku“, do níž spadá založení světa. Právě tehdy byl tento rituál poprvé prováděn nějakým bohem, předkem nebo hrdinou.⁸⁹ Touto nesmírně zajímavou a pro naši práci stěžejní otázkou se budeme podrobně zabývat v následující kapitole.

⁸⁷ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 23-24; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 370; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 40. K nejdůležitějšímu mýtu Rgvédu, jenž líčí Indrův vítězný boj proti obřimu hadu Vrtrovi srov. též, *Dějiny náboženského myšlení I*, c. d., s. 218-220.

⁸⁸ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 38; 40-41.

⁸⁹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 24-25.

3 CYKlickÝ A LINEÁRNÍ ČAS

Poté, co jsme se seznámili s Eliadovým pojetím posvátného a profánního prostoru, můžeme přejít k otázce času. Vzhledem k tomu, že nejen prostor, ale i čas se dle Eliada dělí na posvátný a profánní, musíme v rámci této nejrozsáhlejší kapitoly nejprve alespoň krátce pohovořit o těchto dvou kvalitativně zcela odlišných druzích času, o jejich rozdílech i vzájemných vztazích. Analogicky k pojednání o nebeských archetypech území, chrámů a měst z předchozí kapitoly pak předložíme stat' o mytických vzorech rituálů a (zdánlivě) profánních činností. V oddílu nazvaném „Čas cyklický“ postupně probereme problematiku jak každoroční, tak i nepřetržité regenerace času a nakonec se zastavíme u učení o kosmických cyklech, jak bylo vypracováno v kultuře indické i v pozdně antickém Řecku. Právě zde se blíže seznámíme s tím, co Eliade nazývá „mýtem o věčném návratu“. Oddíl věnovaný lineárnímu času nám pak poslouží k stručné analýze hebrejského objevu dějin jako theofanie (a tedy objevu lineárního času jako takového vůbec) a následného zhodnocení tohoto zásadního objevu křesťanstvím. Celou tuto kapitolu nakonec uzavřeme krátkým pohledem na reflexi Eliadova pojetí cyklického a lineárního času z řad českých a slovenských odborníků.

3.1 Posvátný a profánní čas

Eliade je přesvědčen, že stejně jako prostor, ani čas není pro náboženského člověka stejnorodý a nepřetržitý.⁹⁰ V jeho životě existují dva kvalitativně odlišné druhy času. Na jedné straně jsou to intervaly posvátného času, času svátků, a na straně druhé čas profánní, zahrnující všechny činy, jež postrádají jakýkoli náboženský význam. Prostřednictvím ritů pak může náboženský člověk přecházet z běžného časového trvání do času posvátného.

Podstatný rozdíl mezi těmito dvěma kvalitami času spočívá v tom, že posvátný čas je svou povahou vratný, neboť se ve skutečnosti jedná o zpřítomněný mytický pračas. Každý náboženský svátek je reaktualizací posvátné události, jež se odehrála

⁹⁰ V tomto pojednání o posvátném a profánním čase vycházíme a citujeme z: M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 48-50.

v mytické minulosti, a náboženská účast na takovém svátku znamená vystoupení člověka z běžného časového trvání a jeho opětovné spojení s mytickým pračasem. Posvátný čas se tak stává znovudosažitelným v nekonečném množství zpřítomnění, jinými slovy: je nekonečně opakovatelný. Eliade přitom zdůrazňuje, že v každém opakujícím se svátku nacházíme ten samý posvátný čas, který se projevil ve svátek předchozího roku či dříve a který se poprvé objevil *ab origine*, in illo tempore. Když totiž bohové tvořili svět, založili zároveň posvátný čas, který jakožto čas soudobý se stvořením byl posvěcen jejich božskou přítomností a činností.

Posvátné intervaly přitom nemají podle Eliada žádný podíl na časovém trvání, jež je předchází a jež po nich opět následuje. Profánní čas může být v očích náboženského člověka periodicky zastavován prostřednictvím rituů a může se do něj vklínit čas posvátný. „Podobně jako kostel představuje zlom úrovně v profánním prostoru moderního města,“ říká Eliade, „znamená bohoslužba, odehrávající se ve svém vymezeném okrsku, zlom v profánním časovém trvání.“ V rámci této bohoslužby již není přítomen aktuální historický čas, který je prožíván například v sousedních ulicích a domech, nýbrž čas života Ježíše Krista, posvěcený jeho kázáním, utrpením, smrtí a zmrtvýchvstáním. Jak ale Eliade jedním dechem dodává, tento příklad nevysvětluje celý rozdíl mezi časem profánním a posvátným, jelikož křesťanství trvá na historicitě osoby Krista. Zatímco pro věřícího křesťana se liturgie odehrává v historickém čase posvěceném vtělením Božího Syna, posvátný čas předkřesťanských náboženství je čas mytický, neztotožnitelný s historickou minulostí. Je to čas původní, před nímž nebyl žádný jiný čas, protože žádný jiný čas nemohl existovat dříve, než se poprvé objevila skutečnost, kterou vypráví mýtus.

3.2 Mytické vzory rituálů a „profánních“ činností

Jak již bylo řečeno, v očích archaického člověka předměty vnějšího světa či jakékoliv lidské úkony získávají hodnotu a stávají se reálnými jen tehdy, jestliže se nějakým způsobem podílejí na transcendentní realitě. V této souvislosti jsme hovořili o nebeských archetypech území, chrámů a měst (viz 2.2). Svůj božský vzor neboli archetyp však podle Eliada mají rovněž všechny rituály a dokonce i mnohé profánní

činnosti. V primitivních⁹¹ společnostech totiž jakákoli lidská činnost nabývá účinnosti přesným opakováním činnosti boha, héraa nebo předka na počátku dob.⁹² Dlužno ale dodat, že v archaickém světě neexistují žádné profánní činnosti v pravém slova smyslu, neboť každá smysluplná činnost zde tak či onak participuje na posvátném, a jedinými skutečně profánními činnostmi jsou ty, jež nemají žádný vzorový model. V důsledku dlouhodobého procesu desakralizace je však většina těchto činností v moderních společnostech vnímána jako profánní, a proto je Eliade řadí do odlišné skupiny.⁹³

Celá teorie, na níž se zakládají všechny rituály a kterou nalezneme jak u primitivních národů, tak i ve vyspělých kulturách, je podle Eliada shrnuta v tomto indickém úsloví: „Musíme dělat to, co dělali na počátku bohové,“ říká *Šatapathabráhmana* (VII, 2, 1, 4). „Tak činili bohové, tak činí i lidé,“ dodává *Taittirijabráhmana* (I, 5, 9, 4).⁹⁴ A tak domorodce jihovýchodní Austrálie naučili jejich mytičtí předci používat při obřízce kamenný nůž. Stejně si počínají i černošští Zuluové, protože *in illo tempore* jim to nařídil heros civilizátor Unkulunkulu. Ve starém Egyptě spočívala moc kněžského obřadu a slova v napodobování prvotních gest boha Thowta a podle íránské tradice byly hlavní mazdejské svátky zavedeny samotným Óhrmazdem jako připomínky jednotlivých fází rok trvajících stvoření kosmu. Židovsko-křesťanský sabbat rovněž reprodukuje Hospodinovo prvotní gesto, kdy sedmého dne stvoření Bůh přestal konat veškeré své dílo (srov. Gn 2,2), a koneckonců i poselství Ježíše Krista je především příkladem k napodobování (srov. např. J 13,15; 13,34; 15,12).

Svatební rity mají svůj božský vzor v hierogamii mezi nebem a zemí, přičemž hlavní smysl těchto obřadů spočívá ve výsledku oné hierogamie, v kosmickém stvoření. U mnoha národů bývá při svatbách recitován kosmogonický mýtus, jenž

⁹¹ Termíny „primitivní“ či „archaický“ (člověk či společnost) Eliade používá poměrně často, a to navzdory tomu, že moderní antropologii a etnologii byly již dávno zavrženy pro jejich silný pejorativní nádech. V této souvislosti je však třeba říct, že v Eliadově pojetí je společnost archaická (primitivní) jen potud, pokud vyznává archaické, primitivní náboženství. Primitivno a archaično přitom neoznačuje nějaké psychologické vývojové stádium, ani se netýká chronologie. Elementární, primitivní úroveň náboženství se týká pouze elementární modalitě projevu posvátna. K tomu srov. M. VELÉG, „Archaické společnosti v koncepcii Mirceu Eliadeho“, in: L. VALENTOVÁ (ed.), *Mircea Eliade v evropském kontextu*, c. d., s. 17-18.

⁹² Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 26.

⁹³ Srov. tamtéž, s. 30.

⁹⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 25; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 405; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 66. Při následném popisu božských vzorů rituálů a tzv. „profánních“ činností vycházíme a citujeme z: M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 25-34.

ostatně slouží jako exemplární model pro všechny obřady, jejichž účelem je obnovení integrální plnosti. Každé spojení lidí nalézá svůj vzor a ospravedlnění právě v hierogamii. Vždy, když je tato napodobena manželským spojením, regeneruje se svět a je zajištěna plodnost, hojnost a štěstí. Jako mytický vzor posloužila hierogamie i rituálu, jenž měl povzbudit vegetační síly a z něhož pramení většina kolektivních orgií. Všechny tyto orgiastické projevy se totiž snažily zajistit plodnost a všeobecnou hojnost.

Jistě stojí za povšimnutí, že mimolidský vzor měly původně také všechny tance, protože v mytické době je vytvořil nějaký předek, totemové zvíře, bůh nebo héros. Protože tanec napodobuje archetypové gesto nebo připomíná mytický moment, je opakováním, a tudíž reaktualizací „oné doby“. Imitací archetypového vzoru je rovněž každý opakující se konflikt. Kupříkladu první souboj v nordické tradici je připisován Thórovi, jenž zvítězil v boji nad obrem Hrungnirem, a tento mytický souboj je pak v rámci válečnického zasvěcování znovu opakován mladými válečníky. Některé rostliny zase získávají magickou a farmaceutickou hodnotu svou účastí na archetypu nebo opakováním určitých gest a slov, jimiž jsou tyto rostliny posvěcovány a izolovány od profánního prostoru. V Indii tak jistá bylina léčí pohlavní impotenci, protože *ab origine* byla použita Gandharvou k navrácení Varunova mužství. Zatímco křesťané přisuzují léčivé účinky některým bylinám proto, že byly poprvé nalezeny na posvátné hoře Kalvárii, v předkřesťanské antice byliny vděčí za svou léčivou moc tomu, že je jako první objevili bohové. Rovněž tak lidská spravedlnost má nebeský a transcendentní vzor v kosmických normách a dokonce i sama blaženost, *eudaimonía*, je nápodobou božského stavu.

Eliade zkrátka trvá na tom, že pro tradiční společnosti byly všechny důležité úkony života zjeveny *ab origine* bohy nebo hrdiny a lidé tato jejich příkladná a paradigmatická gesta pouze donekonečna opakují.⁹⁵ Vypluje-li na Nové Guineji nějaký kapitán na moře, ztělesňuje mytického hrdinu Aoriho. Má na sobě šaty, které nosil Aori, stejně načerněnou tvář a ve vlasech právě takový *love*, jaký vzal Aori z hlavy Iviri. Také on tancuje na palubě a po vzoru mytického hrdiny rozpřahuje své paže. Jeden rybář, když šel na ryby, vydával se za samotného Kivaviu. Nežádal o jeho

⁹⁵ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 34.

přízeň a pomoc, ale přímo se s ním ztotožňoval.⁹⁶ Kalifornští Karukové zase věřili, že vše, co dělají, dělají proto, že Ikkxareyavové, kteří žili v Americe ještě před příchodem Indiánů, jim k tomu v mytických dobách dali příklad.⁹⁷

Podle Eliada vše vychází z téže primitivní ontologické koncepce, že každý předmět nebo úkon je skutečný jen tehdy, jestliže napodobuje či opakuje archetyp. Jelikož reality je dosaženo výhradně opakováním nebo účastí, pak všechno, co nemá exemplární vzor, je nesmyslné a nereálné.⁹⁸ Veškeré archetypální činnosti vyjevili bohové, předkové nebo kulturní hrdinové v mytické epoše, v době, kdy došlo ke stvoření a uspořádání kosmu.⁹⁹ O tom, co bohové nebo božské bytosti udělali na počátku času, co se stalo *in illo tempore*, vyprávějí mýty. V kontextu archaické společnosti mýtus rozhodně není synonymem pohádky, fikce či něčeho nepravdivého, ale vždy se jedná o veskrze pravdivý příběh, který hovoří o tom, co se skutečně stalo, co se plně projevilo. Jeho pravdivost je doložena reálnou existencí toho, co zakládá.¹⁰⁰ Eliade je v souvislosti s mýty přesvědčen, že hlavním úkolem mýtu je stanovit exemplární modely všech rituálů a veškerých významuplných lidských činností.¹⁰¹ Mýty jakožto posvátné dějiny božských činů jsou zároveň jedinými dějinami, které náboženského člověka zajímají, na rozdíl od čistě lidských dějin, jež považuje za souhrn bezvýznamných činů postrádajících božské vzory. Náboženský člověk primitivních a archaických společností se stává opravdovým člověkem pouze natolik, nakolik se přizpůsobuje učení mýtů a napodobuje bohy.¹⁰² Na tomto místě dochází Eliade k závěru, že člověk tradičních kultur se paradoxně cítí být reálným a sám sebou právě tehdy, když z hlediska dnešního pozorovatele sám sebou být naopak přestává a toliko napodobuje a opakuje gesta někoho jiného.¹⁰³

⁹⁶ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 35; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 385; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 67.

⁹⁷ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 35; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 67.

⁹⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 36.

⁹⁹ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 385.

¹⁰⁰ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 64-65.

¹⁰¹ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 400; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 66.

¹⁰² Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 68.

¹⁰³ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 36.

3.3 Čas cyklický

Nepochybně je na místě otázka, proč vlastně člověk předmoderních společností tak tvrdošijně lpí na napodobování archetypů a opakování paradigmatických gest zjevených bohy, předky či hrdiny *ab origine*, a dobrovolně se tak vzdává jakéhokoli lidského pokroku a veškeré tvůrčí spontaneity. Částečně jsme na tuto otázku odpověděli, když jsme ukázali, že pro primitiva je ve skutečnosti reálné jen to, co napodobuje nebo opakuje archetyp. Všechny příkladné činy bohů a mytických předků, o nichž vyprávějí mýty, patří do sféry posvátného a participují na bytí, zatímco to, co lidé dělají z vlastní vůle a bez mytického modelu, spadá do oblasti profánního, a je tedy marné, iluzorní a ve své podstatě neskutečné.¹⁰⁴

Z analýzy výše uvedených příkladů však podle Eliada vyplývá ještě jeden, neméně důležitý závěr, totiž že napodobováním archetypů a opakováním paradigmatických gest se ruší čas a člověk je přenesen do mytické doby, v níž byly archetypy poprvé zjeveny.¹⁰⁵ Eliade k tomu doslova říká: „Jestliže úkon (nebo předmět) nabývá určité *reality* opakováním určitých paradigmatických gest, a může jí nabýt jedině tím, ruší se *implicite* profánní čas, trvání a ‚dějiny‘ a ten, kdo reprodukuje exemplární úkon, je přenesen do mytického času, kde se tento exemplární úkon poprvé vyjevil.“¹⁰⁶ Je jasné, že ke zrušení profánního času a přenesení člověka do doby mytické dochází pouze během rituálů nebo důležitých činností, kdy je člověk opravdu sám sebou, zatímco zbytek jeho života se odehrává v profánním a bezvýznamném čase, v „dění“.¹⁰⁷ Stejně jako symbolika středu odstraňuje profánní prostor a přenáší jakýkoli chrám, palác nebo stavitelské dílo do téhož ústředního bodu mytického prostoru, tak také každé opakování archetypového gesta odstraňuje trvání a profánní dobu a participuje na době mytické.¹⁰⁸

Má-li náboženský člověk potřebu neustále opakovat táž exemplární gesta, pak je to dle Eliadova mínění jen proto, že ze všeho nejvíc touží a snaží se žít v bezprostřední blízkosti bohů.¹⁰⁹ Tento stesk po věčnosti je vlastně symetrickým protějškem stesku po ráji, o němž jsme již hovořili (viz 2.4). Touze nacházet se

¹⁰⁴ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 65.

¹⁰⁵ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 36.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 37.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž.

¹⁰⁸ Srov. tamtéž.

¹⁰⁹ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 62.

neustále v posvátném prostoru odpovídá touha žít neustále ve věčnosti prostřednictvím opakování archetypálních skutků.¹¹⁰ A právě v důsledku této touhy žít co nejlíže bohů se náboženský člověk archaických kultur snaží periodicky odstraňovat „dějiny“, které nedobře snáší, a reaktualizovat mytický čas. Slovy Eliadovými bychom mohli říct, že „náboženský člověk, zejména člověk ‚primitivních‘ společností, je *par excellence* paralyzován mýtem věčného návratu.“¹¹¹

3.3.1 Každoroční regenerace času

Na celém světě se podle Eliada setkáváme s koncepcí konce a začátku určitého časového období, jež je založena na pozorování biokosmických rytmů a tvoří součást rozsáhlého systému periodických purifikací a periodické regenerace života.¹¹² Konec roku a počátek roku nového bývá obdobím celé řady rituálů, k nimž patří pusty, očišťování a vyznávání se z hříchů, zahánění démonů a vyhánění zla ze vsi (například v podobě rituálního zahánění zvířete nebo člověka coby fyzického prostředníka k vypuzení prohřešků celé obce za hranice obývaného území), dále pak zhasínání a opětovné zapalování ohňů, rituální zápasy mezi dvěma skupinami herců, kolektivní orgie, procesí s maskami (přičemž masky představují duše zemřelých), obřadné vítání mrtvých (jež lidé nejprve pohostí a poté vyprovodí na konec vesnice nebo je vyženou), iniciace jinochů, sňatky formou únosu atd.¹¹³ Přestože se nikde nesetkáme se všemi těmito prvky najednou, Eliade je řadí do stejného rituálního rámce. Každý z nich totiž svým vlastním způsobem usiluje o zrušení času, který uplynul během končícího cyklu, a snaží se obnovit prvotní mytický čas, čas v okamžiku stvoření.¹¹⁴ „Každého nového roku se opakuje kosmogonie, svět je tvořen znovu a spolu s ním je ‚tvořen‘ také čas, který se regeneruje, neboť ‚začíná znovu‘.“¹¹⁵

Během babylonského novoročního obřadu, *akitu*, který trval dvanáct dní, byla v Mardukově chrámu několikrát po sobě slavnostně recitována kosmogonická báseň

¹¹⁰ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 397.

¹¹¹ M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 63.

¹¹² Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 49.

¹¹³ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 50; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 388-389.

¹¹⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 50-51; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 389.

¹¹⁵ M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 71.

Enúma eliš. Tím se zpřítomňoval Mardukův zápas s mořskou obludou Tiámat, k němuž došlo *in illo tempore* a který po konečném vítězství boha znamenal konec chaosu.¹¹⁶ Z rozervaného těla Tiámat stvořil Marduk svět a z krve boha Kingua, jemuž Tiámat svěřila tabulky osudu, stvořil člověka. Souboj mezi Tiámat a Mardukem byl posléze napodobován bojem mezi dvěma skupinami herců. Tento boj nejenže připomínal prvotní zápas Marduka a Tiámat, ale především opakoval a aktualizoval kosmogonii, přechod od chaosu ke kosmu. Mytická událost se tak stávala opět přítomnou.¹¹⁷

V rámci *akítu* se slavil také svátek zvaný *zakmuk*, během něhož se pomocí losů určovala věštná znamení každého z dvanácti měsíců roku, a tím se oněch nadcházejících dvanáct měsíců rituálně tvořilo. Svátek *akítu* pak zahrnoval ještě další rituály, z nichž nejdůležitější jsou: Mardukův sestup do podsvětí, ponížení krále, vyhánění zel a hříchů prostřednictvím obětního kozla a konečně hierogamie boha s bohyní Sarpanítúm. Tuto hierogamii král opakoval s chrámovou nevěstkou v komnatě bohyně, přičemž v této době se zároveň odehrávala kolektivní orgie.¹¹⁸ Cílem všech těchto dramatických prvků je, jak tvrdí Eliade, „zrušení uplynulého času, obnovení prvotního chaosu a opakování kosmogonického aktu.“¹¹⁹

Tato potřeba obrodit čas každoročním opakováním kosmogonie se uchovala v tradicích celého staroorientálního světa. Například v židovském obřadu Nového roku byl připomínán Hospodinův zápas s Rahabem. Usmrcení tohoto mořského netvora a vítězství nad vodami se rovnalo stvoření kosmu a spáse člověka.¹²⁰ V židovské a křesťanské tradici pak můžeme nalézt ještě další pozůstatky archaické koncepce každoročního znovustvoření kosmu, jako jsou představy o stvoření světa v deštivých měsících tišri nebo nisanu, rozhodování o množství deště pro příští rok

¹¹⁶ Stejně tak Chetitě v rámci novoročního svátku opěvovali a reaktualizovali exemplární zápas boha bouře Tešupa s hadem Illujankašem. Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 51, pozn. 4.

¹¹⁷ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 51-52; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 390; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 53-54. K obsahu a výkladu básně *Enúma eliš*, která spolu s *Eposem o Gilgamešovi* představuje nejvýznamnější výtvar akkadského náboženství, srov. též, *Dějiny náboženského myšlení I*, c. d., s. 83-87.

¹¹⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 52; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 391; srov. též, *Dějiny náboženského myšlení I*, c. d., s. 87-88.

¹¹⁹ M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 53.

¹²⁰ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 55-57; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 392.

během svátku Stánků či přesvědčení křesťanů o kosmogonickém významu mystéria požeňování vod na den Zjevení Páně.¹²¹

Vidíme tedy, že stvoření světa se každým rokem opakuje. Toto každoroční opakování kosmogonického aktu umožňuje mimo jiné obživnutí mrtvých a udržuje naději věřících ve vzkříšení těla.¹²² Představy o tom, že kolem Nového roku se mrtví vrací ke svým rodinám, jsou dle Eliadova mínění výrazem naděje, že právě v tomto mytickém okamžiku, kdy je svět ničen a znovu tvořen, může být zrušen čas a mrtví se mohou stát opět současníky živých. Proto také tam, kde je rozšířena víra ve vzkříšení těla, existuje přesvědčení, že k tomuto vzkříšení dojde na začátku roku.¹²³

Nauróz, perský Nový rok, je zároveň svátkem Ahura Mazdy i dnem, kdy byl stvořen svět a člověk. Právě tohoto dne dochází k obnově stvoření a určuje se osud lidí na celý rok. V noci Naurózu lze spatřit nesčetné ohně a světla a prostřednictvím očišťování vodou a úliteb se zajišťují vydatné deště pro nadcházející rok. O „Velkém Naurózu“ bylo rovněž zvykem zasévat do džbánu sedm druhů obilných zrn, podle jejichž vzrůstu se pak usuzovalo, jaká bude toho roku úroda. Tento zvyk, podobný „určování osudů“ na babylonský Nový rok, se dodnes uchoval v novoročních obřadech Mandejců a Jezídů.¹²⁴ Protože Nový rok je opakováním kosmogonického aktu, považuje se i dnes dvanáct dnů mezi Vánocemi a Třemi králi za předobraz dvanácti měsíců roku. Na základě meteorologických znaků těchto dvanácti dnů pak venkované po celé Evropě určují teplotu a množství deště pro všechny měsíce příštího roku.¹²⁵ O určování množství vody připadající na každý měsíc během svátku Stánků jsme se již zmínili. Zbývá tedy spolu s Eliadem dodat, že také védští Indové pokládali dvanáct dnů uprostřed zimy za obraz a odraz celého roku¹²⁶ a totéž se vyskytuje i v čínské tradici.¹²⁷

Jak Eliade dále uvádí, téměř u všech indoevropských národů se setkáváme s řadou myticko-rituálních motivů potvrzujících naprosto výjimečný charakter dnů,

¹²¹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 54-55; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 392.

¹²² Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 57; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 392.

¹²³ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 57.

¹²⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 59; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 393; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 54.

¹²⁵ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 59-60; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 393-394.

¹²⁶ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 60; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 394.

¹²⁷ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 394.

kteře předcházejí a následují první den nového roku.¹²⁸ Dvanáct vložených dnů je prefigurací dvanácti měsíců roku (viz výše) a během dvanácti odpovídajících nocí mrtví navštěvují své rodiny. V této době jsou uhašeny a znovu zapáleny ohně a zároveň probíhají iniciace. V neposlední řadě sem patří také rituální zápasy dvou nepřátelských skupin, jakož i přítomnost erotického prvku.

Eschato-kosmologická funkce Nového roku je patrná především v ritech prefigurace měsíců a zhasínání a obnovování ohně, implicitně je však obsažena ve všech těchto myticko-rituálních motivech. Například invaze duší zemřelých do světa živých je neklamným znamením zrušení profánní doby a paradoxní koexistence minulého a přítomného. Tato koexistence je nejlépe možná právě v době chaosu, v čase prolínání všech modalit. Na základě invaze mrtvých, ale i všeobecného uvolnění mravů a sexuálních výstřelků mohou být poslední dny končícího roku ztotožňovány s chaosem před stvořením. Rovněž tak rituální uhasínání ohňů má připravit konec všeho existujícího, nutně opotřebovaného svým vlastním trváním, a uvolnit místo novému, jež vzejde z nového stvoření. Rituální boje mezi dvěma skupinami herců zase reaktualizují kosmogonický moment zápasu boha s prvotním drakem, symbolem všeho latentního, neodlišeného a nezformovaného. Do období kolem Nového roku spadají též iniciační rituály, které vždy předpokládají rituální smrt a vzkříšení a pro něž tedy lze jen stěží najít vhodnější rámec, než je oněch dvanáct dnů, kdy odchází starý rok, aby uvolnil místo roku novému.

I když všechny tyto novoroční myticko-rituální scénáře vznikly ještě v době indoevropské pospolitosti, rozhodně je nelze považovat za výhradně indoevropský výtvar. Jak ukazuje Eliade, již dávno před příchodem Indoevropanů do Malé Asie byl myticko-rituální soubor Nového roku znám u Sumero-Akkadů, Egypťanů a Židů a analogický systém byl objeven dokonce i ve vzdálené kultuře japonské. Za zmínku stojí rovněž periodické obřady Nového roku konané u kalifornských Indiánů z kmenů Yurok a Hupa, jež zahrnují každoroční opakování obřadů „obnovení světa“, zavedených *in illo tempore* nesmrtelnými bytostmi, které obývaly zemi před příchodem lidstva. V souvislosti s obnovením světa pak Eliade připomíná ještě tzv. náboženství „tance duchů“, rozšířené mezi severoamerickými kmeny koncem 19. století a prorokující konec světa a následnou obnovu země v rajském stavu.

¹²⁸ Při popisu těchto novoročních myticko-rituálních scénářů, a to nejen indoevropského původu, vycházíme a citujeme z: M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 60-66.

Eliade přitom sám jako první připouští, že mezi jednotlivými skupinami periodických obřadů existují značné rozdíly, a to už jen proto, že se jedná o národy „historické“ a „ahistorické“, označované obvykle jako „civilizované“ nebo „primitivní“. Novoroční scénáře opakujícího se stvoření jsou přitom zvláště výrazné u historických národů, jako jsou Babyloňané, Egypťané, Židé a Íránci, z čehož Eliade dovozuje, že právě tyto národy pocítovaly hlubší potřebu periodické regenerace zrušením uplynulého času a reaktualizací kosmogonie.¹²⁹ Naproti tomu primitivní společnosti, žijící až dosud v ráji archetypů, se periodicky regenerují vyháněním zel a zpovědí hříchů. Tato potřeba periodické regenerace však dokazuje, že ani ony nemohou věčně prodlévat ve zmíněném ráji archetypů a že i jejich paměť spěje ke zjištění nezvratnosti událostí, tedy k postižení dějin jako takových. V pojetí těchto národů je proto existence člověka v kosmu jednoznačným pádem.¹³⁰

3.3.2 Neustálé obnovování času

Všechny výše uvedené skutečnosti vycházejí z téže ideje pravidelného obnovování času symbolickým opakováním kosmogonie. Avšak toto opakování kosmogonie nemusí být nevyhnutelně svázáno s kolektivními obřady Nového roku. Zrušit starý, „historický“ čas a nastolit čas mytický, „nový“, obnovený je možné i během roku, nezávisle na kolektivních rituálech.¹³¹ Na jedné straně to podle Eliada dokazuje bytostnou důležitost tendence k hierofanizaci času, na straně druhé nám to připomíná jakési „dostupnější dvojníky“, o nichž jsme již hovořili v souvislosti s nastolováním posvátného prostoru (viz 2.4).¹³² „Stejně jako ‚střed světa‘, z jehož samé podstaty vyplývá, že se nachází na nepřístupném místě, může být vytvořen kdekoliv, aniž narazíme na obtíže zmiňované v mýtech a hrdinských legendách, i v posvátném času, nejčastěji zpravidla nastolovaném při kolektivních slavnostech, prostřednictvím kalendáře, se v důsledku pouhého opakování archetypálního, bájného činu může ocitnout *kdykoliv kdokoliv*,“¹³³ říká k tomu Eliade.

¹²⁹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 67.

¹³⁰ Srov. tamtéž, s. 67-68.

¹³¹ Srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 394.

¹³² Srov. tamtéž, s. 388.

¹³³ Tamtéž.

Připomeňme si, že v oddílu 2.5 jsme se zabývali stavitelskými rituály, které rovněž více či méně předpokládají napodobení kosmogonického aktu. Tradiční člověk ve svých rozličných stavbách cítil potřebu opakovat kosmogonii a stávat se tak současníkem mytického okamžiku počátku světa. K tomuto mytickému okamžiku se pak snažil co možná nejčastěji vracet, aby se regeneroval.¹³⁴ Každé vybudování svatyně nebo obětního oltáře opakuje kosmogonii, jednak z toho důvodu, že svatyně představuje svět, a pak také proto, že ztělesňuje různé časové cykly.¹³⁵ Názorný příklad nacházíme v Indii, kde postavením každého nového védského oltáře je opakována kosmogonie, znovuožíván kosmický bůh Pradžapati a zároveň také tvořen rok.¹³⁶ Podobná časová symbolika je rovněž součástí tradiční symboliky jeruzalémského chrámu. Podle Iosepha Flavia tři části svatyně odpovídají třem kosmickým oblastem, dvanáct chlebů na stole je dvanáct měsíců roku a sedmdesátiramenný svícen představuje dekany (tj. zodiakální rozdělení sedmi planet na desetiny).¹³⁷

Pro domorodce na Fidži docházelo ke „stvoření světa“ při každém nastolení nového náčelníka. Tutéž představu nalezneme i v pokročilejších kulturách, neboť téměř všude s každým novým vládcem začínala „nová éra“. V primitivním pojetí však „nová éra“ začíná také s každou svatbou, narozením dítěte, postavením domu atd.¹³⁸ „Všechny tyto prostředky regenerace, ve svých podobách různé,“ říká Eliade, „směřují k jednomu cíli: anulovat uplynulou dobu a zrušit dějiny ustavičným návratem *in illo tempore*, opakováním kosmogonického aktu.“¹³⁹ Pokud se ale týká Fidžijců, ti opakují stvoření světa nejen při každé korunovaci nového náčelníka, nýbrž také v případě špatné úrody. Ztratí-li kosmické cykly svůj řád a veškerý život je ohrožen, cítí Fidžijci potřebu návratu *in principium*, což znamená, že očekávají regeneraci kosmu, nikoli však cestou obnovy, nýbrž jeho znovuvytvořením.¹⁴⁰

¹³⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 68-69.

¹³⁵ Srov. tamtéž, s. 69.

¹³⁶ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 70-71; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 364; 394; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 51-52; srov. též, *Dějiny náboženského myšlení I*, c. d., s. 240-241.

¹³⁷ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 69-70; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 52.

¹³⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 71-72; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 394-395; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 56.

¹³⁹ M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 72; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 395.

¹⁴⁰ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 72; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 395.

Tato představa, že život nemůže být obnoven, ale pouze znovu stvořen symbolickým opakováním kosmogonie, je zvláště patrná při léčebných rituálech. Důležitou součástí každého léčení u mnoha primitivních národů, je recitace kosmogonického mýtu, což se týká například nejarchaičtějších kmenů Indie. U těchto kmenů je kosmogonický mýtus recitován také při narození, sňatku či úmrtí, a to s nadějí, že symbolickým návratem do mimočasového okamžiku prvotní plnosti bude zajištěna dokonalá realizace všech těchto situací.¹⁴¹ Asi nejširší rituální aplikaci kosmogonického mýtu pak nacházíme v Polynésii. Slova, jimiž nejvyšší bůh Io stvořil svět, se stala rituálními formullemi, jež lidé opakuji při nejrůznějších příležitostech. Kosmogonický mýtus tak Polynésanům slouží jako archetypální vzor všech „stvoření“, ať už se odehrávají na jakékoli rovině.¹⁴² Pacient, který poslouchá recitaci kosmogonického mýtu, je vržen mimo profánní čas do plnosti prvotního času, vrací se k původu světa a stává se současníkem kosmogonie. Terapeutickým cílem tohoto návratu je začátek nové existence člověka, jeho znovuzrození.¹⁴³ Po slavnostní recitaci mýtu o stvoření světa následuje ještě recitace mýtů o původu nemocí a léků. V primitivní a tradiční medicíně je totiž lék účinný jen tehdy, je-li znám jeho původ a je-li doba jeho použití shodná s mytickým okamžikem jeho objevení. Proto jsou v tolika inkantacích připomínány „dějiny“ nemoci nebo zlého ducha, který ji vyvolává, čímž je evokován mytický okamžik, kdy se božstvu nebo svatému podařilo nad touto nemocí zvítězit.¹⁴⁴

Bylo by zcela zbytečné uvádět další příklady, dosvědčující bytostnou potřebu archaických společností periodicky se regenerovat anulováním doby. Regenerační rity, ať už jsou kolektivní nebo individuální, periodické či jednorázové, vždy zahrnují prvek regenerace opakováním archetypového aktu, většinou aktu kosmogonického.¹⁴⁵ Na těchto archaických systémech Eliada zajímá především zrušení konkrétního času, tedy jejich antihistorický záměr. Odmítnutí uchovávat vzpomínku na minulost se mu přitom jeví jako znak zvláštní antropologie. Eliade je přesvědčen, že archaický člověk se odmítá považovat za člověka historického a odmítá přiznat význam neobvyklým

¹⁴¹ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 72-73.

¹⁴² Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 73-74; srov. též, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 399-400; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 56-57.

¹⁴³ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 74; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 57.

¹⁴⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 74-75; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 57-58.

¹⁴⁵ V tomto a následujících dvou odstavcích vycházíme a citujeme z: M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 75-79.

událostem bez archetypového vzoru, které ve své podstatě vytvářejí konkrétní trvání. V jádru všech těchto rituálů a postojů Eliade nachází vůli znehodnotit čas, přesvědčení, že nevěnuje-li se času žádná pozornost, pak neexistuje, a stane-li se vnímatelným zásluhou hříchů člověka (jeho odklonem od archetypu), může být anulován. Navzdory tomu, že archaický člověk je zasazen do doby, nenese její břímě a přehlíží její nezvratnost.

To, že u primitiva dochází k regeneraci času neustále, tedy i během roku, dokazují podle Eliada některé staré a obecně rozšířené představy týkající se Měsíce.¹⁴⁶ Měsíc je totiž první mrtvý, zároveň však první mrtvý, který je vzkříšen. Jednotlivé fáze Měsíce proto hrály obrovskou roli při vzniku cyklických koncepcí. V archaických apokalypsách a antropogoniích se setkáváme s tím, že potopa či záplava způsobí konec hříšného a vyčerpaného lidstva, a z mytického předka, jenž se zachránil před touto katastrofou, popřípadě z nějakého lunárního zvířete, se následně zrodí nové, zregenerované lidstvo.¹⁴⁷ Zrození lidstva, jeho růst, postupný úpadek a nakonec zánik jsou tedy připodobňovány k lunárnímu cyklu. Důležité na tomto připodobňování jsou přitom jeho optimistické důsledky. Stejně jako zmizení Měsíce není nikdy definitivní, není definitivní ani zmizení člověka. Zvláště pak zmizení lidstva není nikdy úplné, neboť z hrstky přeživších vzniká vždy lidstvo nové.

Tato cyklická koncepce mizení a opětovného objevení lidstva se vyskytuje i v historických kulturách. Její optimismus spočívá ve vědomí normalnosti a smysluplnosti cyklické katastrofy, která není nikdy definitivní. V lunární perspektivě jsou smrt člověka a lidstva nezbytně nutné pro jejich regeneraci. Každá forma se oslabí a opotřebuje už jenom svou existencí a trváním, a má-li znovu nabýt své síly, musí se navrátit – byť jen na okamžik – do prvotní jednoty, z níž vzešla. Všechny tyto kosmicko-mytologické lunární koncepce jsou založeny na cyklickém návratu toho, co bylo dříve, tedy na tom, co Eliade označuje jako „věčný návrat“. Tento věčný návrat je znakem ontologie, do níž nezasahuje čas ani dění. Stejně jako Řekové uspokojovali svou metafyzickou touhu po ontickém a statickém v mýtu o věčném návratu (viz 3.3.3), tak i primitiv překonává nezvratnost času tím, že mu přisuzuje cyklický průběh. V tomto smyslu se tedy na světě neděje nic nového, vše je jen neustálým opakováním prvotních archetypů. I když čas věcem umožňuje, aby se objevily a

¹⁴⁶ K problematice Měsíce a měsíční mystiky srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 165-192.

¹⁴⁷ K symbolice potopy srov. M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, c. d., s. 215-216.

existovaly, na tuto jejich existenci nemá žádný zásadní vliv, neboť se sám neustále regeneruje.

Na tomto místě se můžeme znovu vrátit k otázce, proč tedy člověk předmoderních společností tak tvrdošíjně lpí na napodobování a opakování archetypů. Eliade na ni dává jednoznačnou odpověď. Je totiž přesvědčen, že touha odmítnout historii a uzavřít se do nekonečného opakování archetypů, vlastní člověku v tradičních společnostech, jehož chování je určováno vírou v absolutní skutečnost, protikladnou profánnímu světu „neskutečností“, svědčí o jeho žízni po reálném a hrůze z toho, že bude zavalen bezvýznamností profánní existence, a tím sám sebe ztratí.¹⁴⁸

3.3.3 Kosmické cykly

Zastavme se nyní u teorií velkých kosmických cyklů, v nichž se podle Eliada poprvé jasně rýsují dvě naprosto odlišná pojetí cyklického času. V prvním případě se cyklický čas periodicky regeneruje *ad infinitum*, v tom druhém se naopak jedná o konečný čas, o pouhý fragment – třebaže také cyklický – mezi dvěma mimočasovými nekonečny.¹⁴⁹

V souvislosti s učením o nekonečném cyklickém času Eliade upozorňuje na skutečnost, že v jistých vyspělejších společnostech v důsledku postupného vyvazování intelektuálních elit z rámců tradičního náboženství dochází k tomu, že smysl kosmické religiozity přestává být zřejmý. Náboženský význam opakování exemplárních gest se ztrácí, což nutně vede k pesimistické vizi existence.¹⁵⁰ „Když už cyklický čas není prostředkem ke znovunastolení prvotní situace a ke znovunalezení tajuplné přítomnosti bohů, *když je desakralizován*,“ zdůrazňuje Eliade, „stává se drtivý: vyjevuje se jako kruh, který se otáčí donekonečna sám v sobě a který se bez ustání opakuje.“¹⁵¹

Právě k tomu došlo v Indii, kde bylo učení o kosmických cyklech vypracováno do spekulativní podoby¹⁵² a mýtus o věčném opakování zde našel svou nejdůležitější

¹⁴⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 81.

¹⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 95.

¹⁵⁰ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 72-73.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 73.

¹⁵² Srov. tamtéž.

formulaci.¹⁵³ Jeden úplný cyklus (*mahájuga*), který trvá 12 000 let, je složen ze čtyř „věků“ nestejného trvání (*juga*), z nichž každému předchází a následuje „svítání“ a „soumrak“, jimiž jsou tyto „věky“ spojeny. Nejdelší *juga* stojí na začátku cyklu a nejkratší na jeho konci, přičemž platí, že postupnému zkracování každého nového *juga* odpovídá v lidské rovině zkracování délky lidského života, provázené poklesem mravů a snížením inteligence. Každý *juga* končí fází temnot, a čím více se blíží konec cyklu, tím více temnoty houstnou. Celý cyklus je zakončen „rozkladem“ (*pralaja*), který se mnohem intenzivněji opakuje (*mahápralaja*, „velký rozklad“) na konci tisícího cyklu. Dvanáct tisíc let *mahájuga* je považováno za „boží roky“, z nichž každý trvá 360 let, což je dohromady 4 320 000 let jednoho kosmického cyklu. Tisíc *mahájug* tvoří jednu kalpu, čtrnáct *kalp* jednu *manvantaru*. Jedna *kalpa* se rovná jednomu dni Brahmova života, další kalpa pak jedné noci. Sto těchto Brahmových „let“ představuje celý jeho život. Ani tato nesmírná délka života Brahmy však nemůže vyčerpat čas, neboť bohové nejsou věční a kosmická stvoření a zániky pokračují *ad infinitum*.¹⁵⁴ Právě to je podle Eliada opravdový „věčný návrat“, věčné opakování základního rytmu kosmu: jeho periodický zánik a znovustvoření. Z tohoto cyklu bez začátku a bez konce je možné se vymanit pouze aktem duchovní svobody.¹⁵⁵

Mýtus věčného návratu byl znám rovněž v Řecku, kde filosofové pozdní antiky dovedli koncepci cyklického času až do krajních důsledků.¹⁵⁶ Na tomto místě si dovolíme společně s Eliadem ocitovat mimořádně výstižný výklad H.-Ch. Puecha:

„Podle proslulé platónské definice je čas, určený a měřený otáčením nebeských sfér, pohyblivým obrazem nehybné věčnosti, kterou napodobuje otáčením v kruhu. Veškeré kosmické dění a stejně tak i trvání tohoto světa plození a zániku, ve kterém žijeme, postupuje v kruhu nebo ve shodě s nedokončeným sledem cyklů, v nichž je táž realita vytvářena, zahlazována a znovu vytvářena podle neměnného zákona a neměnného střídání. Nejenže je tak zachován stejný souhrn existence, z níž se nic neztrácí a v níž není žádné stvoření, ale někteří myslitelé pozdního starověku – pythagorejci, stoikové, platónikové – dokonce uznávali, že v každém z těchto cyklů dob, těchto aiónů, těchto *aeva*, se reprodukuje stejné situace, které se již utvářely v předešlých cyklech a budou se opakovat v cyklech následujících – *ad infinitum*.

¹⁵³ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 95.

¹⁵⁴ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 96-97; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 73.

¹⁵⁵ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 97-98; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 73-74.

¹⁵⁶ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 74.

Žádná událost není jedinečná, neodehraje se jednou provždy (například odsouzení a smrt Sókrata), ale odehrávala se, odehrává se a bude se odehrávat ustavičně; tíž jednotlivci se vyskytovali, vyskytují a budou se vyskytovat po každém plném obratu cyklu. Kosmické trvání je opakováním a *anakyklósis*, věčným návratem.¹⁵⁷

V této řecké interpretaci mýtu o věčném opakování Eliade spatřuje krajní pokus „statizovat“ dění a anulovat nezvratnost času. Pakliže se totiž všechny okamžiky a situace kosmu donekonečna opakují, jejich prchavost se ve skutečnosti jeví jako zdánlivá. Z pohledu nekonečna zůstává každý okamžik a každá situace na místě, v důsledku čehož se historické události mění v kategorie a znovu tak nabývají ontologického řádu archetypu, který jim náležel v duchovním obzoru archaického světa.¹⁵⁸

Největšího úspěchu v celém řecko-východním světě však dosáhl mýtus o vesmírném požáru.¹⁵⁹ Tento mýtus o konci světa v důsledku ohně, z něhož dobří vyjdou bez úhony, je podle Eliada pravděpodobně íránského původu, alespoň v té podobě, v jaké jej „západní mágové“ rozšířili na Západě. Stoicismus, *Sibylna prorockví* a židovsko-křesťanská literatura mají základ svých apokalyps a eschatologie právě v tomto mýtu. Konečná katastrofa, již se dobří nemusejí obávat, učiní definitivní konec dějinám a přenesení člověka do věčné blaženosti. Podle této koncepce dějiny nejsou věčné, neopakují se, ale jednoho dne skončí v eschatologické *ekpyrósis* a v kosmickém kataklyzmatu. Jak tedy ukazuje Eliade, pro Íránce, Židy a křesťany jsou dějiny vesmíru omezené a konec světa časově shodný se zničením hříšníků, vzkříšením mrtvých a vítězstvím věčnosti nad časem. Avšak ani navzdory značnému rozšíření této doktríny se jí nikdy nepodařilo zcela vytlačit tradiční učení o periodické regeneraci světa každoročním opakováním stvoření.

¹⁵⁷ H.-Ch. PUECH, *La Gnose et le Temps*, in *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951, s. 60-61, citováno podle: M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 79, pozn. 56; srov. též, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 74-75.

¹⁵⁸ Srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 104.

¹⁵⁹ V případě mýtu o vesmírném požáru vycházíme a citujeme z: M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 104-108.

3.4 Čas lineární

Viděli jsme, že dějiny, jak si je představovaly primitivní národy a jak byly pojmány v teoriích babylonského původu, se jeví jako donekonečna se opakující cyklus. V porovnání s archaickými a staroorientálními náboženstvími, jakož i s indickými a řeckými myticko-filosofickými koncepcemi věčného návratu představuje židovství zásadní novum: odhaluje čas, který plyne lineárně, a překonává tak tradiční vizi časových cyklů. Je zcela přirozené, že toto pojetí bylo později přejato a rozvinuto křesťanstvím.

3.4.1 Hebrejský objev dějin jako theofanie

Židé chápali každou historickou pohromu jako Boží trest za přemíru hříchů, jichž se jako vyvolený národ dopustili.¹⁶⁰ Žádná vojenská porážka proto nebyla v jejich očích absurdní a žádné utrpení zbytečné, neboť v každé z těchto událostí spatřovali Jahvovu vůli. Navíc všechny tyto katastrofy byly nezbytné k tomu, aby židovský národ nepromarnil náboženské dědictví odkázané Mojžíšem, a dostal tak svému osudu Bohem vyvoleného národa. Pokud totiž Židé žili v období relativního klidu a prosperity, odvraceli se od Jahva k Baalům a Aštartám, a pouze v důsledku historických katastrof se navraceli zpět na pravou cestu a úpěli k Hospodinu, pravému Bohu (srov. 1 S 12,10). Proroci předpovídali nevyhnutelný trest, který Jahve sešle na svůj národ, jenž odpadl od své víry, a protože jejich proroctví byla skutečně dotvrzována nejrůznějšími katastrofami, nabyly tyto dějinné události náboženského významu, přeměnily se v „negativní theofanie“, v Jahvův „hněv“, a zároveň odhalily svou vnitřní soudržnost a ukázaly se jako konkrétní výraz téže jediné božské vůle. Takto proroci poprvé uznali hodnotu dějin. Historické události mají od této chvíle hodnotu samy v sobě, nakolik jsou určovány Boží vůlí.

Hebrejci tedy podle Eliada jako první odhalili význam dějin jako epifanie Boha, přičemž tato koncepce byla následně převzata a rozpracována křesťanstvím, jak si ostatně ještě ukážeme. Eliade v této souvislosti dokonce naznačuje, že monotheismus,

¹⁶⁰ V případě hebrejského objevu dějin jako theofanie, není-li uvedeno jinak, vycházíme a citujeme z: M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 88-95. K této problematice srov. též M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 75; srov. též, *Dějiny náboženského myšlení I*, c. d., s. 364-366.

založený na přímém a osobním zjevení božstva, s sebou nutně nese „vykoupení“ času, jeho „valorizaci“ v rámci dějin. Archetypová gesta, později neustále opakovaná člověkem, byla také hierofaniemi či theofaniemi. K jejich zjevení však došlo v mytické době, v mimočasovém okamžiku počátku, zatímco k monotheistickému zjevení dochází v čase, v historickém trvání. O eschatologickou valorizaci času se však dle Eliadova mínění postaral až mesianismus. Budoucnost regeneruje čas (vrátí mu jeho původní čistotu a neporušenost), takže *in illo tempore* platí nejen pro počátek, ale i pro konec dob. Mesianismus přitom přejímá staré scénáře tammúzovského typu o utrpení boha a jeho následném vítězství nad silami temnot a chaosu,¹⁶¹ avšak dodává jim novou hodnotu tím, že vylučuje možnost jejich nekonečného opakování. Příchodem Mesiáše bude svět jednou provždy vykopen a dějiny přestanou existovat. V tomto smyslu Eliade hovoří nejen o eschatologické valorizaci budoucnosti „onoho dne“, ale také o „vykoupení“ historického dění. Dějiny už nejsou donekonečna se opakujícím cyklem, nýbrž přímo řízené Jahvovou vůlí se dějiny jeví jako sled negativních či pozitivních theofanií, přičemž každá nová manifestace Hospodina v dějinách je nepřevoditelná na manifestaci předchozí. Kupříkladu pád Jeruzaléma vyjadřuje Hospodinův hněv na jeho lid, ale není to ten samý hněv, který Hospodin vyjádřil pádem Samaří, neboť se od něho liší tím, že ho vyvolalo Jahvovo nové gesto, nový zásah Hospodina do historie. Jak ovšem Eliade upozorňuje, tyto mesiánské koncepce byly výlučně výplodem náboženské elity a objev dějin jako theofanie nebyl přijat židovským lidem okamžitě a zcela. V lidových vrstvách, především v zemědělských pospolitostech, ještě dlouho přežívaly tradiční staroorientální náboženské koncepce.

Toto nové pojetí dějinného času s sebou přináší také nový rozměr náboženské zkušenosti, *víru*. Rozdíl mezi tradiční koncepcí opakování archetypového gesta a vírou nabytou náboženským zážitkem je podle Eliada dokonale ilustrován starozákonním příběhem Abrahamovy oběti syna Izáka (srov. Gn 22,1-19).¹⁶² Tato oběť totiž není obvyklou obětí prvorozence, zcela běžnou a naprosto srozumitelnou v celém tehdejší staroorientálním světě, nýbrž aktem víry. Abraham, jemuž byl dán Izák jako syn zaslíbení a víry, vůbec nechápe, proč je na něm žádána taková oběť, ale

¹⁶¹ Prastarý mýtus o utrpení, smrti a vzkříšení Tammúze měl analogie a variace po celém staroorientálním světě a stopy jeho scénáře se zachovaly až do pokřesťanské gnóze. K tomu srov. M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 86-88; srov. též, *Dějiny náboženského myšlení I*, c. d., s. 78-81.

¹⁶² K Abrahamově oběti srov. též M. ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení I*, c. d., s. 188-189.

přesto ji vykonává, protože ji na něm vyžaduje Hospodin. Tímto zdánlivě nesmyslným činem Abraham zakládá novou náboženskou zkušenost, *víru*. „Bůh se zjevuje jako osobní, jako ‚naprosto odlišná‘ existence, která rozkazuje, udílí, žádá, a to bez jakéhokoli racionálního (tzn. obecného a předvídatelného) ospravedlnění, a pro niž je všechno možné. Díky tomuto novému náboženskému rozměru je ‚víra‘ v židovsko-křesťanském smyslu možná.“

Je ovšem třeba říct, že i mesiánské představy o konečné regeneraci světa se podle Eliada vyznačují jasným antihistorickým postojem. Protože Židé již nemohou dějiny přehlížet nebo periodicky rušit, snášejí je v naději, že dříve či později definitivně skončí. Odpor k dějinám je v duchovním obzoru mesianismu dokonce silnější než v tradičním obzoru archetypů a opakování. Tam byly dějiny odmítány, přehlíženy a anulovány periodickým opakováním stvoření a periodickým obnovováním času, zatímco v mesiánské koncepci musí být dějiny snášeny pro jejich eschatologickou funkci, avšak mohou být snášeny pouze s vědomím, že jednoho dne skončí. Dějiny jsou tak zrušeny v budoucnosti. Místo periodické regenerace stvoření zde máme jednorázovou regeneraci, k níž dojde v budoucím *in illo tempore*. Tato vůle učinit definitivně konec dějinám je však sama dle Eliadova přesvědčení stejně antihistorickým postojem jako všechny ostatní tradiční koncepce.

3.4.2 Křesťanské zhodnocení historického času

Křesťanství jde ve zhodnocení historického času ještě dále. Díky vtělení Boha, který přijal lidskou, historicky podmíněnou existenci, mohou být posvěceny také samy dějiny. *Illud tempus* evangelií je sice přesně určený historický čas, avšak zároveň se jedná o čas posvěcený Kristovou přítomností.¹⁶³ „Současný křesťan, který se účastní liturgického času, vchází ve spojení s *illud tempus*, v němž žil, trpěl a byl vzkříšen Ježíš; nejedná se však o čas mytický, nýbrž o čas, kdy Pontius Pilatus vládl v Judei,“¹⁶⁴ říká Eliade. Je třeba si uvědomit, že stále tytéž události Kristova života, které pro křesťana donekonečna opakuje posvátný kalendář, se nestaly na počátku času, *ab origine*, nýbrž odehrály se v dějinách.¹⁶⁵ Křesťanství tak podle Eliada neústí

¹⁶³ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 75.

¹⁶⁴ Tamtéž.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž.

ve filosofii, nýbrž v teologii dějin, neboť Boží zásahy do dějin, zejména pak vtělení v historické osobě Ježíše Krista, mají naddějinný cíl, a to spásu člověka.¹⁶⁶

Jak už dobře víme, člověk tradičních civilizací měl k dějinám záporný vztah a proti strachu z dějin se bránil buď prostřednictvím rituálního opakování archetypů a útekem do mytických dob, nebo tím, že dějinám přisuzoval metahistorický smysl. Na tomto místě si nyní spolu s Eliadem položíme otázku, jakým způsobem se proti této „hrůze z dějin“ může bránit člověk historický (moderní), tedy ten, „který vědomě a z vlastní vůle tvoří dějiny“.¹⁶⁷ Podle Eliada je jisté, že to nemůže být pomocí žádné z historicistických filosofí.¹⁶⁸ „Obzor archetypů a opakování může být v podstatě beztretně překonán jen přijetím filosofie svobody, která nevyklučuje Boha. To bylo ostatně dokázáno, když žido-křesťanství poprvé přesáhlo obzor archetypů a opakování tím, že zavedlo do náboženské zkušenosti novou kategorii: *víru*,“ konstatuje Eliade a v této souvislosti zároveň připomíná, že „znamenala-li Abrahamova víra, že pro Boha je možné všechno, pak křesťanská víra znamenala, že člověk také může všechno.“ Toto své tvrzení dokládá následujícími verši z Písma:

„Mějte víru v Boha! Amen, pravím vám, že kdo řekne této hoře: ‚Zdvihni se a vrhni se do moře‘ – a nebude pochybovat, ale bude věřit, že se stane, co říká, bude to mít. Proto vám pravím: Věřte, že všechno, oč v modlitbě prosíte, je vám dáno, a budete to mít“ (Mk 11,22-24).

Víra tak v tomto kontextu, stejně jako i v mnoha jiných, představuje absolutní emancipaci z přírodního zákona, a tím také tu nejvyšší pro člověka představitelnou svobodu: svobodu umožňující zasahovat do samotného ontologického statusu vesmíru. „Pouze taková svoboda,“ tvrdí Eliade, „může zachránit moderního člověka před hrůzou z dějin: tedy svoboda, která pramení a nachází svou záruku a oporu v Bohu.“ Žádná jiná moderní svoboda nemůže ospravedlnit dějiny.

Na základě těchto skutečností Eliade dochází k závěru, že „křesťanství je ‚náboženstvím‘ *moderního a historického* člověka, člověka, který odhalil zároveň *osobní svobodu a zároveň nepřetržitý čas* (místo času cyklického).“ Od objevení víry ve smyslu židovsko-křesťanském, kdy Bohu je všechno možné, se člověk vytržený

¹⁶⁶ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, c. d., s. 76.

¹⁶⁷ M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 116.

¹⁶⁸ Pokud se týká interpretace Eliadova názoru ohledně možnosti moderního a historického člověka bránit se proti „hrůze z dějin“, vycházíme a citujeme z: M. ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*, c. d., s. 128-131.

z obzoru archetypů a jejich opakování může proti hrůze z dějin bránit už jen myšlenkou Boha. Pouze tehdy, existuje-li Bůh, člověk získává nejen svobodu, ale rovněž jistotu o naddějinném významu historických tragédií, a to i v případě, že tento význam není lidstvu v jeho nynějším stavu zřejmý. Všechny ostatní situace moderního člověka vedou nakonec podle Eliada jen k zoufalství. „V tomto ohledu se křesťanství bezesporu prokazuje jako náboženství ‚padlého člověka‘, a to v té míře, v jaké je moderní člověk nenapravitelně začleněn do *dějin a vývoje* a v jaké jsou dějiny a vývoj pádem, což obojí znamená definitivní odchod z ráje archetypů a opakování,“ uzavírá Eliade.

3.5 Odborná reflexe

Pro dokreslení si nyní uvedme několik málo postřehů stran odborné veřejnosti týkajících se Eliadova pojetí cyklického a lineárního času. Hlavním kritériem při výběru těchto ohlasů byla opět jejich dostupnost v českém, respektive slovenském jazyce.

Podle Radka Chlupa „málokterá teorie mýtu a rituálu došla v religionistice takového věhlasu jako ta, kterou ve 40.-60. letech minulého století formuloval Mircea Eliade.“¹⁶⁹ Podle této koncepce se archaický člověk vyznačuje tím, že má potřebu udržovat vztah s prvotním časem, kdy byl svět ještě takový, jaký vyšel z rukou stvořitele. Tento prvotní čas existuje mimo běžný čas. Je to *illud tempus*, pračas, který je stále týž, náleží věčnosti a je konstituován vždy znovu a znovu dosažitelnou věčnou přítomností. Plnost tohoto prvotního času se archaický člověk snaží evokovat pomocí rituálů založených na opakování archetypických událostí odehrávajících se v mytické době. Rituálním opakováním se pak alespoň na chvíli dostává do bezprostřední blízkosti bohů.¹⁷⁰

Tato koncepce však v uplynulých desetiletích čelila značné kritice, a to zejména ze strany antropologů, kteří v Eliadově idealistickém obraze „primitivního člověka“ nepoznávají žádného z domorodců, mezi nimiž strávili v terénu řadu měsíců či let. Eliada proto považují za učence frazerovského typu, který všechny národy necitlivě vměstňuje do svých jednoduchých, od stolu vymyšlených vzorců.¹⁷¹ Navzdory jistě

¹⁶⁹ R. CHLUP, „Illud tempus v řeckém rituálu“, *Religio*, 2007, roč. XV, č. 2, s. [183].

¹⁷⁰ Srov. tamtéž.

¹⁷¹ Srov. tamtéž.

oprávněnosti těchto výtek se ale Chlup nedomnívá, že by přístup rumunského badatele musel být plošně odmítnut. „Coby religionista jsem přesvědčen, že vytváření obecných, zjednodušujících schémat pro popis náboženských jevů je nezbytné, neboť v opačném případě by obecná věda o náboženství nebyla možná,“¹⁷² říká Chlup a následně konfrontuje Eliadovo pojetí rituálu – coby systematického navracení do prvotní mytické epochy – s mýty a rituály antických Řeků, aby ukázal, že řecké pojetí prvotního času není s touto koncepcí v rozporu, i když v detailech se od standardních Eliadem probíraných typů v mnohém liší.¹⁷³

Kategorii *illud tempus* podrobně analyzuje rovněž Milan Kováč.¹⁷⁴ Podle jeho názoru chtěl Eliade tímto pojmem vyjádřit zlatý věk, čas božských bytostí a hrdinů, období, kdy lidé byli podobní bohům. Hlavní vlastností tohoto času je jeho plnost a autentičnost, neboť představuje „epochu modelových činů a vzorů, které lidstvo v dalších dějinách už jen co možná nejvěrněji opakovalo anebo napodobovalo“. Hranici mezi prvotním časem a časem historickým Kováč nazývá „horizontem událostí“. Dějiny se odehrávají před tímto horizontem, zatímco *illud tempus* se nachází za ním. A právě tam je ukryt „zdroj věčných pravd, který legitimizuje existující *status quo*“. Eliade podle Kováče ukázal „fascinující navázanost každého náboženství na vzory *in illo tempore*“, jakož i to, že „právě zasazení do této oblasti je rozhodující pro význam prvotního, vzorového konání pro praktický život společenství“. Chtějí-li vládcové společnosti legitimizovat nové instituce nebo vlastní moc tak, aby byly nezpochybnitelné, musí je nutně ukotvit až za „horizontem událostí“.

Hlavní charakteristikou kategorie *illud tempus* je reálná „absence času“, bezčasí. Podle Kováče však není zcela jasné, zda Eliade rozlišuje mezi tím, co je za „horizontem událostí“, a počátkem věcí všeobecně, tedy tím, co již není za tímto horizontem, ale je „první v řadě před horizontem“. K větší srozumitelnosti nepřispívá ani Eliadovo časté používání dalších pojmů, jako jsou *ab origine* nebo *primordium*, jež místy *illud tempus* nahrazují a o nichž nelze s jistotou říct, jsou-li alternativním pojmenováním téhož jevu, či zda reprezentují odlišné kategorie. Eliade navíc v souvislosti s posvátným časem hovoří jednou o časové kosmogonické primordialitě,

¹⁷² R. CHLUP, „Illud tempus v řeckém rituálu“, *Religio*, 2007, roč. XV, č. 2, s. [183]-184.

¹⁷³ Srov. tamtéž, s. 184-206.

¹⁷⁴ V případě Kováčovy analýzy kategorie *illud tempus* vycházíme a citujeme z: M. KOVÁČ, „Kategoría illud tempus v Eliadeho koncepcii dejín náboženstiev“, in: L. VALENTOVÁ (ed.), *Mircea Eliade v evropském kontextu*, c. d., s. 21-26. Překlad ze slovenštiny je vlastní.

tedy o věcech „na počátku času“, jindy zase o bezčasové předkosmické primordialitě neboli o věcech stojících „mimo čas“, přičemž na jiných místech na obě kategorie střídavě uplatňuje jak kritéria prvotního času, tak i absence času. Kováč se v tomto případě domnívá, že Eliade měl ve skutečnosti na mysli pouze jednu kategorii a že „prvotní čas je vlastně jen různě modifikovaná a jazykem místy deformovaná bezčasovost.“ Náš jazyk jakožto nástroj v čase je totiž pramálo schopný vytvářet pojmy vztahující se k jakési říši bezčasovosti. Podle Kováče bychom v první řadě neměli vůbec hovořit o čase, protože ten vznikl až stvořením. Jelikož o říši bezčasovosti nemá smysl hovořit v kategoriích času, je z tohoto pohledu i samotný pojem *illud tempus* pouhou metaforou. Ve skutečnosti totiž nešlo o čas, neboť ten neplynul. Pokud se tedy mytologické bytosti bezprostředně po stvoření zdánlivě pohybovaly v časových intervalech, je to spíše vadou našeho jazyka, který pracuje pouze s časovými kategoriemi. Dynamika mýtů je jen zdánlivá, ve skutečnosti se jedná o sféru bezčasovosti, která však v důsledku nějakého poklesku či chyby skončila a začaly dějiny ve smyslu historického dění. Právě mezi akt stvoření a vznik dějin spadají všechny klíčové mýty.

Podle Kováče přitom nejde o posvátný čas, nýbrž o jeho absenci, což je další nechtěný rozpor, se kterým se u Eliada občas setkáváme. Pouze říše bezčasovosti může být zdrojem posvátna, neboť jen to, co trvá, je svaté, zatímco to, co podléhá zkáze a zaniká, je profánní. „Skutečná existence se proto vyznačuje trváním a svůj zdroj hledá nevyhnutelně v bezčasovosti, o které hovoří mytologie,“ říká Kováč a zároveň zdůrazňuje, že svatý čas je vlastně již periodou v historickém čase, avšak vyznačující se tím, že období bezčasí napodobuje či připomíná, čímž toto bezčasí zpřítomňuje a tak – dle slov Eliadových – „eliminuje dějiny“. Náležitým a častým opakováním má být postupně dosaženo úplného návratu bezčasí. Eliade tedy podle Kováče „chápal dějiny náboženství velmi koncepčně jako dějiny zápasu proti času“ a zároveň „ukázal, že proti času vystupuje člověk aktivně i v nenáboženském jednání“. Čas totiž „neustále vzdaluje lidstvo od zdroje autentického konání a autentického myšlení – od bezčasového vzoru, který stojí na počátku všeho, za ‚horizontem událostí‘.“ Jednou z možností eliminace tohoto bezútěšného stavu je návrat ke zdroji prostřednictvím koncepce cyklického času.

Kováč si všimá rovněž Eliadova pojetí lineárního času, jež „předpokládá, že v judaismu se zrodila idea valorizovat historické události jako Jahveho úmyslnou

manipulaci s dějinami, čímž se zhodnocovaly.“ Role dějinných událostí tak začala být vnímána konstitutivně, takže tyto už nevzdalovaly lidstvo od zdroje posvátna, nýbrž mohly k němu naopak přibližovat. Rozvíjející se šipka času přestala být namířená k svému východisku. Lineární čas v tomto pojetí se ovšem zase až tak moc nelišil od času cyklického, neboť stav na konci časů byl nápadně podobný počátečnímu stavu *in illo tempore*. V této souvislosti Kováč nakonec konstatuje, že „podle Eliada náboženství od počátku vlastně řeší existencialistický problém.“ Člověk, jehož vědomí se vydělilo od okolního světa, prožívá bolestné trauma ze své vlastní konečnosti a jeho reakcí na toto trauma je „existenciální upnutí se k neohraničenému trvání“. A právě to je podle Eliada – jak míní Kováč – skutečná podstata náboženství. „Zdá se tedy, že nám kategorie *illud tempus* odhaluje důležitější intenci celé Eliadovy koncepce, než by se mohlo na první pohled zdát. Říká vlastně, že v pozadí i těch nejbizarnějších náboženských koncepcí nestojí nic jiného než ontologizovaná lidská touha po nesmrtelnosti,“ završuje svou analýzu Kováč.

Na závěr tohoto oddílu i celé kapitoly se zastavme ještě u Karla Skalického, který uvádí následující kritickou poznámku Michela Meslina:

„Podle Mircei Eliada má nejhlubší náboženská zkušenost co do činění s cyklickým pojetím času, s mýtem věčného návratu, s opakováním původních archetypů (...). Na základě toho lze lépe pochopit, že v jeho očích ta náboženství, která uznávají hodnotu přímočarého a nezvratného času, dodávajícího smysl lidským dějinám, se zdají jaksi zrazovat posvátno, takže to nejopravdovější náboženství by se nacházelo v nejbizarnější náboženské minulosti lidstva.“¹⁷⁵

Skalický si rozhodně nemyslí, že by tato kritika byla zcela oprávněná, spíše se domnívá, že Eliade zde zůstal nepochopen.¹⁷⁶ Nikde totiž netvrdí, že kosmické hierofanie spjaté s archaickou zbožností napodobování a opakování archetypů, jakož i cyklické pojetí času jsou vyšší a pravdivější než dějinné hierofanie judaismu a křesťanství. Podle Eliada se naopak všechno může stát nositelem hierofanie, nejenom kosmos a příroda se svými elementy, ale také člověk a jeho dějiny. Nezdá se být tedy pravděpodobné, že by Eliade považoval židovsko-křesťanskou zkušenost za méně autentickou a zrazující posvátno. Neuvádí v pochybnost Abrahámovu víru ani

¹⁷⁵ M. MESLIN, *Per una scienza delle religioni*, Assisi: Cittadella, 1975, s. 151, citováno podle: K. SKALICKÝ, *V zápase s posvátnem*, c. d., s. 203.

¹⁷⁶ V případě Skalického reakce na Meslinovu kritiku vycházíme a citujeme z: K. SKALICKÝ, *V zápase s posvátnem*, c. d., s. 203-204. K tomu srov. týž, *Po stopách neznámého Boha*, c. d., s. 126.

posvátnost křesťanské hierofanie. Skalický na tomto místě přiznává, že vyjadřuje-li se Eliade v tom smyslu, že „křesťanství se prokazuje jako náboženství padlého člověka“ a že „dějiny a vývoj jsou pádem“, pak vlastně nahrává Meslinovu výkladu. Současně ale jedním dechem dodává, že „máme-li na zřeteli celé Eliadovo pojetí náboženství, tak ona shora citovaná slova třeba chápat nikoliv ve smyslu ‚pádu‘ ontologického, nýbrž jen metaforického, jako když se řekne, že narození dítěte představuje ‚pád‘ z nitroděložního ‚ráje‘ a ‚odcizení‘ od matky, která je porodem ‚odsuzuje‘ k tomu, aby dýchalo vlastními plícemi.“ Těmito moudrými slovy Karla Skalického můžeme tedy uzavřít naše pojednání o cyklickém a lineárním čase.

ZÁVĚR

V této práci jsme si dali za cíl pojednat o koncepci cyklického a lineárního času Mircei Eliada. K tomuto cíli jsme postupně kráčeli cestou analýzy a interpretace vybraných autorových textů, přičemž jsme se snažili co možná nejvěrněji zachytit jeho způsob myšlení a prezentace těchto myšlenek. Jako kdyby Eliade sám seděl vedle nás a vyprávěl a my s napětím naslouchali jeho slovům. Však to taky bylo vyprávění nadmíru zajímavé. Byli jsme vtaženi do života starověkých civilizací, v duchu jsme procházeli jejich územími, městy i chrámy a spolu s nimi jsme osidlovali území nová, obydlená strašidly, démony a cizinci. V jednu chvíli jsme se nacházeli dokonce v samotném „středu světa“, na místě, kde se protínají nebe, země a podsvětí, kde bylo započato stvoření a kde je možné navázat spojení s bohy. Znenadání jsme pak byli přeneseni v čas a ocitli jsme se v mytické epoše, v době, kdy byl stvořen a uspořádán svět a kdy bohové a mytičtí hrdinové ustanovovali věčné vzory pro vše smysluplné a skutečné. Náš všední čas přestal pojednou existovat a my jsme se alespoň na malou chvíli stali současníky bohů a žili jsme v jejich bezprostřední blízkosti. Po celou tu dobu jsme byli vystaveni tajuplným dotekům posvátna, což rozhodně nemůže zůstat bez následků. Přemýšlíme nyní, co všechno nám vlastně chtěl Mircea Eliade říct a zda vůbec má ještě co říct dnešnímu člověku jedenadvacátého století. Nuže, zde jsou nejprve závěry, k nimž jsme analýzou jeho textů dospěli:

Základním předpokladem, z něhož Eliade vychází, je skutečnost, že pro archaického člověka předměty vnějšího světa ani lidské úkony nemají hodnotu samy o sobě, nýbrž ji získávají a stávají se reálnými pouze tehdy, podílejí-li se na realitě, která je přesahuje. V očích archaického člověka je realita funkcí nápodoby nebeského archetypu jakožto božského pravzoru. Takovýto vzor mají všechna obydlená území, chrámy, města i domy, jež jsou navíc připodobňovány ke „středu světa“, čímž také nabývají reality. Svůj archetyp coby vzor mají rovněž všechny rituály a dokonce i mnohé zdánlivě profánní činnosti. V primitivních společnostech totiž jakákoli lidská činnost nabývá účinnosti toliko přesným opakováním činnosti boha, hérao nebo předka na počátku dob, kdy byly zjeveny všechny důležité úkony života. Veškeré tyto archetypální činnosti vyjevili bohové, předkové nebo kulturní hrdinové v mytické epoše, kdy došlo ke stvoření a uspořádání kosmu, o čemž pravdivě vyprávějí mýty

jakožto posvátné dějiny božských činů. Archaický člověk tedy donekonečna opakuje příkladná a paradigmatická gesta bohů, předků nebo hrdinů a zcela paradoxně se považuje za reálného právě tehdy, když přestává být sám sebou a pouze napodobuje a opakuje gesta někoho jiného.

Napodobováním archetypů a opakováním paradigmatických gest se navíc ruší čas a člověk je přenesen do mytické doby, v níž byly tyto archetypy poprvé zjeveny. Každé opakování archetypového gesta odstraňuje trvání a profánní dobu a participuje na době mytické. Má-li archaický člověk potřebu neustále opakovat táž exemplární gesta, pak jen proto, že touží po životě v bezprostřední blízkosti bohů. A právě v důsledku této touhy se snaží periodicky odstraňovat „dějiny“ a reaktualizovat mytický čas. Konec a počátek roku bývá proto obdobím celé řady rituálů usilujících o zrušení času, který uplynul během končícího cyklu, a snažících se obnovit prvotní mytický čas, čas v okamžiku stvoření. Symbolickým opakováním kosmogonie je svět opětovně tvořen a spolu s ním je tvořen také čas, který se regeneruje, neboť začíná znovu. Regenerace času však není vázána pouze na obřady kolem Nového roku, neboť „nová éra“ začíná také s každým novým vládcem, svatbou, narozením dítěte, postavením domu a podobně. Všechny tyto prostředky regenerace mají za cíl anulovat uplynulou dobu a zrušit dějiny ustavičným návratem *in illo tempore*, opakováním kosmogonického aktu. V případě desakralizace cyklického času se však tento začne jevit jako kruh, který se otáčí donekonečna sám v sobě a bez ustání se opakuje. Dějiny přitom postupně znehodnocují to, co bylo na počátku, a stávají se příčinou nevyhnutelného zániku světa. Poté vznikne nový, čistý svět, avšak i on podstoupí celý tento proces se stejným výsledkem. To vše se opakuje donekonečna, přičemž vymanit se z tohoto nekonečného cyklu lze pouze aktem duchovní svobody. Jak strašné! Naštěstí existuje mnohem optimističtější koncepce, podle níž dějiny nejsou věčné, neopakují se, nýbrž jednoho dne skončí kosmickou katastrofou, jíž se ale dobří nemusejí obávat, neboť jim bude vstupní branou k věčné blaženosti.

Tradiční vizi časových cyklů definitivně překonává židovství, které odhaluje čas plynoucí lineárně. Rozdíl oproti cyklickým koncepcím tu spočívá především v tom, že dějiny jsou valorizovány, mají hodnotu samy v sobě, neboť proroci je interpretují jako sled negativních či pozitivních theofanií, skrze něž promlouvá Hospodin. Bůh se již nezjevuje mimo dějiny, v mytickém bezčasí, nýbrž přímo v nich. Dějiny sice vycházejí z bezčasovosti a k bezčasovosti zase směřují, události

však nevzdalují od božského pramene skutečnosti, nýbrž jsou nezbytným prostředkem k dosažení završení dějin jednou provždy. Plodem tohoto nového pojetí dějinného času je nový rozměr náboženské zkušenosti, víra, že Bohu je možné všechno. Tato koncepce byla následně převzata a rozpracována křesťanstvím. Vtělením Boha, který přijal lidskou existenci, byly jednou provždy posvěceny také samy dějiny. Židovskou víru ve všemohoucího Boha pak křesťanství rozšiřuje o nový rozměr: přesvědčení o všemohoucnosti člověka, jenž věří. Věřící člověk je obdařen tou největší myslitelnou svobodou umožňující mu zasahovat do samotného ontologického stavu světa. Pouze tato svoboda, která pramení a nachází svou záruku a oporu v Bohu, může zachránit moderního člověka před hrůzou z dějin. A proto je křesťanství náboženstvím moderního a historického člověka, člověka „padlého“, a to v té míře, v jaké je tento člověk nenapravitelně začleněn do dějin a vývoje a v jaké jsou dějiny a vývoj pádem.

Po závěrečné rekapitulaci Eliadovy koncepce cyklického a lineárního času se tedy vraťme k otázce, která byla vyslovena již v úvodu této práce. Má Mircea Eliade s touto svou koncepcí vůbec ještě co říct dnešnímu světu a člověku? Domníváme se, že určitě ano. Za naprosto zásadní považujeme v této souvislosti fakt, že Eliade zcela nepokrytě odhalil lidstvu bytostně vlastní „hrůzu z dějin“ spojenou s vytrvalými snahami o její eliminaci. Cožpak nesvědčí stále větší obliba horoskopů a rozličných kondiciogramů o neutuchající touze dnešního člověka stůj co stůj předzvědět a pochopit dějinné události jen proto, aby je dokázal snášet? A zdalipak veškeré čtení knih, sledování filmů, telenovel či reality show není pouhou náhražkou archaické funkce mýtů umožňující novodobému člověku „vystoupit z času“? Neslouží snad k témuž užívání drog, honba za adrenalinovými zážitky či výstřelky nejrůznějšího druhu? Nejsou nakonec dějiny ve své podstatě historií nepřetržitého a vytrvalého boje lidstva proti času, který všechno drtí a vede ke smrti? Přiznejme rovnou, že není v možnostech této práce dát na tyto a podobné otázky vyčerpávající odpovědi. Byly tedy položeny zbytečně? Rozhodně ne! Je dobře, že byly vyřčeny. Záměrně je však necháváme bez odpovědí, aby na ně mohl odpovídat každý sám ve svém nitru.

ANOTACE

Příjmení a jméno autora: RUDA Martin

Název práce: Cyklický a lineární čas ve vybraném díle Mircei Eliada

Vedoucí práce: Mgr. Jaroslav Franc, Th.D.

Počet stran: 59

Klíčová slova: Eliade
religionistika
cyklický čas
lineární čas
hierofanie

Bakalářská práce se zabývá pojetím cyklického a lineárního času ve vybraném díle Mircei Eliada. V první části je ve stručnosti představena osoba zmíněného autora, jeho život, dílo a metodologický přístup k vědeckému studiu náboženství. Ve druhé a třetí části jsou analyzovány a interpretovány vybrané autorovy texty. Zatímco druhá část se věnuje Eliadovu pojetí posvátného a profánního prostoru, třetí část se zabývá jeho koncepcí cyklického a lineárního času. V závěru práce jsou pak shrnuty nejdůležitější poznatky vyplývající z analýzy těchto textů.

ANNOTATION

Name: RUDA Martin

Title of work: Cyclical and Linear Time in the Selected Works of Mircea Eliade

Thesis leader: Mgr. Jaroslav Franc, Th.D.

Number of pages: 59

Key words: Eliade
 religion studies
 cyclical time
 linear time
 hierophany

Bachelor thesis is focused on conception of cyclical and linear time in selected works of Mircea Eliade. In its first part I briefly introduce personality of mentioned author, his life, works and his methodological approach to scientific study of religion. Second and third part of the thesis are dedicated to analyses and interpretation of selected author`s texts. While second part deals with Eliade`s conception of sacral and profane space, the third one is concerned with his conception of cyclical and linear time. The summary of the thesis includes key conclusions and findings from the analyses of selected works.

SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

Prameny

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Přel. Kateřina Dejmalová et al. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2008. 519 s. ISBN 978-80-7298-288-2.

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Přel. Eva Strebingerová. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. 131 s. ISBN 978-80-7298-388-9.

ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Přel. Jindřich Vacek. 1. vyd. Praha: Argo, 2004. 454 s. ISBN 80-7203-589-4.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Přel. Filip Karfík. 2., přehl. a opr. vyd., v Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. 147 s. ISBN 80-7298-175-7.

Literatura

DEURLOO, Karel A. *Exodus a exil: malá biblická teologie I*. Přel. Martin Prudký. 1. vyd. Benešov: EMAN, 2007. 167 s. ISBN 80-86211-55-X.

ELIADE, Mircea. *Paměti*. Přel. Jiří Našinec. 1. vyd. Jinočany: H & H, 2007. 581 s., [16] s. obr. příl. ISBN 80-7319-049-4.

HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. 1. vyd. Praha: ISE, 1994. 127 s. ISBN 80-85241-64-1.

HORYNA, Břetislav – PAVLINCŮVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky: antologie*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001. 462 s. ISBN 80-7182-123-3.

SKALICKÝ, Karel. *Po stopách neznámého Boha*. 2. vyd. Svitavy: Nakladatelství Trinitas, 1999. 164 s. ISBN 80-86036-19-7.

SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. Přel. Ladislav Heryán. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 319 s. ISBN 80-732-5054-3.

VALENTOVÁ, Libuše (ed.). *Mircea Eliade v evropském kontextu: přednášky prosloužené na Druhém mezinárodním kolokviu české rumunistiky v Praze 28.–29. listopadu 2006*. Praha: Rumunské oddělení Ústavu románských studií, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy – Česko-rumunská společnost, 2008. ISBN 978-80-904036-3-5.

WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky*. Přel. Břetislav Horyna a Dalibor Antalík. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita – Nakladatelství Georgetown, 1997. 163 s. ISBN 80-210-1445-8; 80-902197-1-3.

Články

CHLUP, Radek. Illud tempus v řeckém rituálu. *Religio*, 2007, 15 (2), s. [183]-210. ISSN 1210-3640.

SLÁDEK, Ondřej et al. Mircea Eliade dnes. *Religio*, 2007, 15 (2), s. [271]-281. ISSN 1210-3640.

TURECKÝ, Petr. Fantastické pod rouškou všednodennosti (Mircea Eliade, Paměti). *Protestant: nezávislý evangelický měsíčník*, 2007, 18 (10), s. 7. ISSN 1210-4361.

SEZNAM ZKRATEK

Označení biblických knih převzato z ekumenického vydání Bible z r. 1985
(vydala Česká biblická společnost 1991)