

Chlup, Radek

Illud tempus v řeckém rituálu

Religio. 2007, vol. 15, iss. 2, pp. [183]-210

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125210>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Illud tempus v řeckém rituálu

Radek Chlup*

Málokterá teorie mýtu a rituálu došla v religionistice takového věhlasu jako ta, kterou ve 40.-60. letech minulého století formuloval Mircea Eliade, od jehož narození letos uplynulo 100 let. Podle jeho koncepce se archaický člověk obecně vyznačuje tím, že si nevystačí s historickým, profánním časem a má potřebu udržovat vztah s časem prvotním, kdy byl svět ještě čistý a silný – takový, „jaký vyšel z rukou stvořitele“.¹ Tento prvotní čas stojí vlastně mimo čas; je to *illud tempus*, Pračas, „který je stále týž, který náleží Věčnosti. ... Čas, který je konstituován vždy znovu a znovu dosažitelnou *věcnou přítomností*.“² Archaický člověk se plnost prvotního času snaží evokovat v rituálech, které jsou založeny na opakování archetypických událostí odehrávajících se v mytické době. Díky rituálnímu opakování se alespoň na chvíli dostává do „*bezprostřední blízkosti bohů*“,³ po níž celý život prahne.

Eliadeho koncepce byla v uplynulých desetiletích častým předmětem kritiky. S obzvláště chladným přijetím se tradičně setkává u antropologů, kteří v jeho idealistickém obraze „primitivního člověka“ zpravidla nemohou rozpoznat nikoho z domorodců, mezi nimiž coby terénní výzkumníci strávili řadu měsíců či let. Na Eliadeho proto pohlížejí jako na kabinetního učence frazerovského typu, který se všechny národy snaží necitlivě vměstnat do svých jednoduchých, od stolu vymyšlených vzorců.⁴ Tyto výtky jsou jistě v mnohém oprávněné: je evidentní, že Eliadeho pojetí je neúnosně paušální a idealistické a asi sotva bychom našli „primitiva“, který by mu se vším všudy odpovídal. Přesto se nedomnívám, že bychom z tohoto důvodu museli jeho přístup plošně odmítnout. Coby religionista jsem přesvědčen, že vytváření obecných, zjednodušujících schémat pro popis náboženských jevů je nezbytné, neboť v opačném případě by obec-

* Za připomínky k článku děkuji Milanu Lyčkovi a Lucii Valentinové.

1 Mircea Eliade, *Posvátné a profánní*, přel. F. Karfík, Praha: Křesťanská akademie 1994 [fr. orig. 1956], 64.

2 *Ibid.*, 62 (kurzíva je Eliadeho, stejně jako ve všech dalších citátech z jeho prací).

3 *Ibid.*, 63.

4 Viz např. Edmund Leach, „Sermons by a Man on a Ladder“, *The New York Review of Books*, 7/6, 1966, 28-31; Jean La Fontaine, *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge Across the World*, Harmondsworth: Penguin Books 1985, 22-23; zhodnocení antropologické kritiky podává John A. Saliba, 'Homo Religiosus' in Mircea Eliade: *An Anthropological Evaluation*, Leiden: E. J. Brill 1976.

ná věda o náboženství nebyla možná.⁵ Eliade zjevně není ideálním průvodcem do světa primitivních kultur, otázkou však zůstává, zda nám nenabízí alespoň zajímavý model pro obecný popis náboženských fenoménů.

Abych na tuto otázku mohl odpovědět, pokusím se Eliadem vyjít vstříc a konfrontovat jeho koncepci s mýty a rituály antických Řeků. Rád bych ukázal, že základní pojetí rituálu jakožto systematického navracení do prvotní mytické epochy je na ně dobře použitelné, byť je v řeckém prostředí budeme muset mírně upravit a propracovat do větších detailů. Jestliže na popisně-fenomenologické rovině se s Eliadem v mnohém shodnu, zcela odlišný bude můj výkladový přístup. Zatímco Eliade interpretuje náboženskou vizi světa v pojmech, jež jsou samy náboženské povahy (být nejde o pojmy emické), sám budu usilovat též o její nenáboženské vysvětlení. Řecké pojetí rituálního navracení do mytického času proto zasadím do odlišné interpretační perspektivy, která je inspirována současnou antropologií a navazuje zejména na výklady pařížské strukturalistické školy J.-P. Vernanta a jeho následovníků.

Opakování mytických událostí

Jakkoli staří Řekové nepatří právě ke společnostem, které by stály ve středu Eliadeho zájmu,⁶ jeho koncepce je na ně na první pohled dobře aplikovatelná. Základem řeckého náboženství byly tradiční rituály, jichž se každý od malička účastnil ve své komunitě. S většinou z nich se pojil aitiologický mýtus (z řec. *aition*, pl. *aitia*, „příčina, zdůvodnění“), který objasňoval, z jakého důvodu se daný rituál provádí a za jakých okolností byl založen. Aitiologické mýty nebyly žádnými oficiálními dogmaty. Řeckému

5 Podobný přístup prosazuje např. Guilford Dudley III., *Religion on Trial: Mircea Eliade and his Critics*, Philadelphia: Temple University Press 1977. Podle Dudleyho si Eliadeho teorie nadále zaslouhuje pozornost, je však třeba ji konstruktivně přepracovávat a uvádět ji v soulad s dalšími současnými přístupy (viz zejm. s. 159-160). Přesně o to můj článek usiluje.

6 V Eliadeho očích byli Řekové již příliš prosáklí dějinami, a jejich mýty se mu proto jevily jako málo reprezentativní (viz zejm. Mircea Eliade, *Myth and Reality*, tr. by Willard R. Trask, New York: Harper & Row 1963 [fr. orig. 1963], 111-112; id., *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: The University of Chicago Press 1969, 72). Přesto však v řeckém náboženství „archaických“ prvků nacházíme dostatek a s dějinami nejsou v žádném rozporu. Eliadeho teze o „archaické mentalitě“ je zjevně třeba chápat jako výpovědi typologické, nikoli historické. „Archaičnost“ neodpovídá jakékoli evoluční fázi v dějinách lidstva, nýbrž představuje nadčasový typus, který jde napříč různými společnostmi a který se u každé z nich v různém poměru kombinuje s typem člověka „historického“. Jedině při tomto čtení dávají smysl Eliadeho časté úvahy o prvcích archaické mentality v moderní době.

náboženství byl dogmatismus cizí a jako zde nikdy neexistovala žádná závazná mytologie a všechny mýty se ve vyprávěních básníků neustále proměňovaly, stejně tak ani *aitia* nepodléhala žádnému oficiálnímu schvalování a mohla se volně měnit a množovat.⁷

Existence aitiologických mýtů je v souladu s Eliadovým pojetím rituálu jakožto opakování archetypických událostí, které se odehrály *in illo tempore*. Činy mytických hrdinů zde vsutku figurují jako vzory, které rituál stále dokola napodobuje. Při bližším prozkoumání se nicméně ukáže, že toto opakování často funguje poněkud složitěji, než jak o něm Eliade většinou hovoří. V neznámějších Eliadeho příkladech se jedná o prosté opakování slavných mytických činů:

[P]ro tradiční společnosti byly všechny důležité úkony zjeveny *ab origine* bohy nebo hrdiny. Lidé pouze donekonečna opakují tato příkladná a paradigmatická gesta.⁸

V řeckých rituálech takovýto jednoduchý opakovací vztah platí jen výjimečně a mnohem častěji nacházíme spíše poněkud odlišný a o poznání komplikovanější model. Nápadné množství řeckých *aitií* nevypráví o skvělých činech dávných bohů a hrdinů, které by lidé stále dokola opakovali. Mnohem typičtěji vyprávějí o neštěstí či přestoupení řádu, k němuž v prvotních dobách dojde a jehož důsledkem je nemoc, neúroda či jiná pohroma. Lidé ze zoufalství posílají dotaz do věštírny, aby se dozvěděli, jak pohromu ukončit. Věštba jim vysvětlí, k jakému přestupku došlo, načež navrhne jediné možné řešení: k usmíření rozhněvaného božstva je třeba ustavit rituál, jenž onen přestupek nějak napodobuje, činí tak ovšem způsobem, při němž nakonec vše dopadne dobře.

Jako ukázkový příklad můžeme uvést rituál Artemidy Múnie v athénském přístavu Peiraieu. Mýtus⁹ vyprávěl, která si v dávných dobách do Múniejské svatyně zvykla chodit krotká medvědice. Jednou si s ní hrála malá dívka, ale medvědice ji poškrábala. Dívčini bratři ji za trest zabili, tímto činem však urazili bohyni, pod jejíž ochranu medvědi coby divoká zvířata spadají. Za trest Artemis přivolala mor. Athéňané se vydali

7 Většina nám známých aitiologických mýtů je nejspíše mladší než samotné rituály, pro naše téma to ale není podstatné. Důležité je, že v klasické době se rituály se svými mýty doplňovaly a tvořily jeden smysluplný celek. Blíže k povaze a roli řeckých *aitií* viz Robert Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford – New York: Oxford University Press 2005, 374–383.

8 Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, přel. E. Streibingerová, Praha: ISE 1993 [fr. orig. 1949], 28.

9 Jeho shrnutí podává řada pozdně antických encyklopedií. Viz např. Ludwig Bachmann (ed.), *Anecdota Graeca*, Lipsiae: Hinrichs 1828, 1.144; Thomas Gaisford – Gottfried Bernhardt (hrsg.), *Suidae Lexicon*, Halis: Schwetschke 1853, heslo *Embaros eimi*.

za Apollónem do Delf pro věštbu a dozvěděli se, že mor ustane až tehdy, když někdo Artemidě obětuje svou dceru. Jako jediný se nabídl muž jménem Embaros – ovšem jen pod podmínkou, že jeho potomci budou navždy ve svatyni sloužit jako kněží. Athéňané souhlasili. Embaros ozdobil svou dceru, odvedl ji do chrámu, ale tam se dopustil lsti: dceru schoval a místo ní nazdobil a obětoval kozu, které dal předtím jméno Dcera. Mor přestal, lidé však přesto pojali podezření, zda Embaros vykonal vše správně. Šli se proto znovu zeptat do věštkyně. Bůh je ujistil, že vše je v nejlepším pořádku: napříště prý mají všichni obětovat tak, jako Embaros. Od té doby dívky při Artemidině svátku „hrají medvědici“. Vlastní průběh rituálu hraní medvědice jsme schopni ze zlomkovitých pramenů zrekonstruovat jen zčásti, zjevně však imitoval dávné události: v první fázi byly patrně dívky coby medvídata symbolicky pronásledovány a poté byla jedna z nich nazdobena k oběti, aby byla namísto ní posléze obětována koza.¹⁰

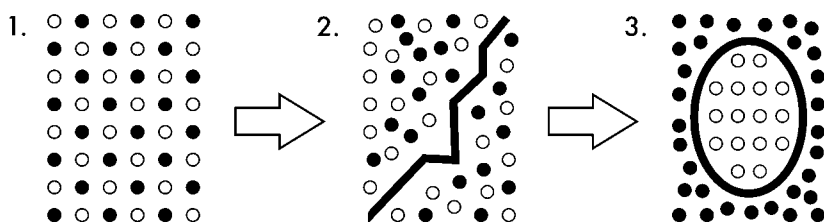
Výklad tohoto pozoruhodného rituálu by přesáhl rámec mého článku.¹¹ Pro naše téma je podstatný základní vzorec, který je zde patrný a který se opakuje i v řadě dalších rituálů. Na počátku nacházíme idylickou situaci prvotní jednoty a harmonie: medvědice, která je reálně divoká a nebezpečná, se v mýtu chová jako domácí zvíře a hraje si s malou dívkou. Tato idyla se však záhy ukazuje jako iluzorní a neudržitelná: medvědice si bezpečně s dívkou hrát nedokáže a poškrábe ji. Odveta dívčiných bratrů rozpad prvotní harmonie ještě zvýrazní. Bohové vnímají porušení prvotní nevinnosti jako přestupek, sami však situaci ještě dále vyhrotí a sesláním pohromy zařídí naprosté zhroucení starého idylického světa. Příliš povzbudivé není ani první Apollónem navržené řešení: oběť dcery má sice mor odvrátit, ale sama svou nelidskostí jen stvrzuje nastalý rozvrat. Skutečnou nápravu přináší až Embaros, kterému se díky lsti podaří nalézt východisko a řád obnovit. Nově nastolený řád však není kopií původní idyly. Právě naopak: bůh nařizuje Embarův podvod – a implicitně i původní prohřešek – navěky opakovat. Rituál má stvrdit proměnu, k níž došlo. Má nastolit nový řád, který je od starého jasně oddělen. Ustavení rituálu znamená konec mytického času a začátek času reálného.

Účinek rituálu si můžeme znázornit schematicky. (1) Východiskem je stav prvotní harmonie, při níž ve světě vládne neproblematický soulad. Tento soulad nicméně nemůže dlouho vydržet, je na něm cosi nepřirozeného, nebo naopak snad až příliš přirozeného. Lidé jsou v jeho rámci na

10 Tak R. Parker, *Polytheism and Society...*, 239, a James Redfield, *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*, Princeton: Princeton University Press 2003, 102.

11 Mezi moderními badateli převládá názor, že rituál souvisí s iniciací dívek. Viz blíže J. Redfield, *The Locrian Maidens...*, 102-110; R. Parker, *Polytheism and Society...*, 242-248.

stejně úrovni jako zvířata a žijí podobně jako ona: příjemně, ale divoce. Na rozdíl od nich ovšem pro takovouto existenci nejsou uzpůsobeni, což se dříve či později musí projevit. Je příznačné, že k rozpadu počáteční jednoty dojde víceméně samovolně, aniž by za něj kdokoli mohl. Medvědice v našem mýtu mohla jen stěží tušit, že pro dívku budou její drápy příliš ostré. Stejně tak bratrům můžeme sotva vyčítat, že svou sestru pomstili. (2) Přestupek nastoluje v prvotním světě rozkol a uvrhává jej v chaos. Tento rozkol má ale i svůj pozitivní význam: stává se zárodkem hranice mezi lidským světem a zvířecím, mezi kulturou a přírodou. V první fázi jeho konstruktivní potenciál není zřejmý, Apollón jej však jasně vyjevuje, když lidem přikazuje, aby právě svůj přestupek učinili základem nového řádu. (3) Rituál, který je na základě věštby ustaven, má za úkol zkultivovat a institucionalizovat hranici, která v prostřední části našeho schématu vyhrýzla spontánně a nekultivovaně. Výsledkem je jasné rozdělení skutečnosti na uspořádaný svět lidí a divokou nerozlišenost za jeho hranicemi.



Je zřejmé, že opakování mytických pravzorů zde funguje poněkud odlišně než ve většině jednoduchých příkladů uváděných Eliadem. Athéňané sice opravdu prvotní události opakují, ale jen zprostředkovaně. Mezi jejich rituálními úkony a původním mytickým děním stojí jako střední člen prvotní rituál iniciovaný Embarem a stvrzený Apollónovou věštbou. Embaros je jistě sám také primordiálním kulturním hrdinou, a v tomto smyslu teze o opakování platí i zde. Podobný výklad by byl nicméně příliš zjednodušující a zcela by zastínil rys, který je dle mého soudu na münchenijském rituálu nejzajímavější – totiž skutečnost, že Embarův hrdinský čin sice sám spadá ještě do mytické doby, znamená však zároveň její *konec*. První rituál, který původní obyvatelé Atiky v závěru *aitia* provádějí, již vlastně náleží do času dějin a je úplně stejný jako ten, který Athéňané znali z historické doby. Povšimněme si, že ve hře je vlastně dvojité opakování. Athéňané napodobují první dávný rituál, ten sám pak napodobuje předešlé tragické události. Činí tak ovšem nedoslovným způsobem, čímž naprosto proměňuje jejich význam. Rituál původní události opakuje proto,

aby je *napravil* a *zkultivoval*. Jeho pravidelné provádění nepřenáší účastníky zpět do mytické doby, ale je pouze exkurzí na její hranice. Rituál Athéňanům jistě mytickou dobu intenzivně připomíná, tato připomínka je ale silně negativní. Prvotní doba, o níž mýtus vypovídá, tu není slavnou érou smyslu, k níž by se Řekové stále dokola nostalgicky vraceli a upínali. Je spíše dobou ambivalence a neurčitosti – dobou, která sice má jisté aspekty ráje a neposkvrněnosti, ale která je zároveň pro člověka nevhodná a plná nebezpečí.

Prvotní epocha vyvolávala jistě obrovskou fascinaci, byla vnímána jako posvátná a představovala důležitý zdroj síly – jinak lze s těžší vysvětlit, proč měli Řekové potřebu se k ní tak často vracet. Při svých návratech si nicméně dávali pozor, aby mezi sebou a ní vytyčili jasný předěl a zaručili, že mytické dění se v doslovně podobě nebude opakovat. Embaros není kulturním hrdinou proto, že by sám ještě kráčel ve šlépějích mytických bytostí a disponoval jejich nadlidskou mocí. Jeho hrdinství spočívá spíše v tom, že se z mytického způsobu jednání dokázal vymanit a začal si počínat jako běžný smrtelník, který svůj nedostatek síly musí kompenzovat vychytralostí.

Ambivalence prvotního času: Kronos a Kronie

Řecké aitiologické mýty vrhají zajímavé světlo na pojetí prvotního času, které je úhelným kamenem Eliadeho přístupu. Podle Eliadeho stojí za rituálním opakováním nostalgická touha po prvotní dokonalosti. „Křesťanským slovníkem vyjádřeno, jde o ‘nostalgiu po Ráji’“.¹² Řekové se ve svých rituálech opravdu neustále vraceli do prvotního času, v němž žili slavní zakladatelští hrdinové, kteří se ještě s bohy dokázali stýkat tvář v tvář. Tato dávná doba má v některých podáních vsutku řadu rysů židovsko-křesťanského „Ráje“. Hésiodos ji v legendární pasáži své básně *Práce a dny* označuje jako Zlatý věk, „kdy na nebi kraloval Kronos“ a lidé „nejinak žili než bozi a neměli starostí v srdci, ... rozkošemi se kochali, zlo se jich nedotklo žádné.“¹³ Sebe sama Hésiodos oproti tomu situuje do věku železného. Železné pokolení nezná oddechu „od béd a lopot“ a bozi mu stále sesílají trudné starosti.¹⁴

Uvedené citáty zdánlivě potvrzují Eliadeho slova o „nostalgiu po Ráji“. Při bližším prozkoumání se však obraz Zlatého věku zkomplikuje. Postoj

12 M. Eliade, *Posvátné a profánní...*, 64.

13 Hésiodos, *Práce a dny*, př. J. Nováková, Brno: Rovnost 1950, verš 111-115.

14 *Ibid.*, 176-178.

Řeků k němu je dobře patrný na postavě jeho božského patrona, Diova otce Krona. Ten je za spravedlivého krále a vládce Zlatého věku pokládán standardně, zároveň je ale dobře známý i ve své temnější podobě: v *Theogonii* jej Hésiodos líčí jako krutého vládce, který se k moci dostane vykastrováním vlastní otce Úrana a v zoufalé snaze uhájít svou pozici pojídá vlastní děti. Až Diovi se lstí podaří uniknout a později po tvrdém boji Krona i s ostatními Titány za pomoci dalších Olympanů svrhne a nastolí ve světě spravedlivý řád, jenž trvá dodnes. Kronos byl díky tomu pro Řeky bohem dvou tváří: krutý i laskavý, zvířecí i idylický. Obě stránky se mísí v mýtech o Kronově konci. Podle Homéra Kronos po své porážce skončil v poutech v Tartaru,¹⁵ podle jiných autorů však Zeus Krona z Tartaru přenesl na okraj světa, kde dnes vládne na Ostrovech blažených.¹⁶ I zde si ovšem podržuje část své divokosti, a proto vládne spoután, popř. ve spánku.¹⁷

Obdobnou ambivalenci nacházíme v Kronových rituálech. Kronos byl kulticky okrajový a nebyl pokládán za reálně působící sílu, k níž by bylo třeba se obracet. Přesto však jeden jeho svátek na různých místech Řecka existuje: jde o Kronie, řeckou obdobu římských Saturnálií. I Kronie měly dvě tváře. Na jedné straně se pojily s nekrvavými obětinami koláčků a pečiva, tj. idylickými obětinami z éry Zlatého věku, kdy se zvířata ještě nezabíjela.¹⁸ Éra prvotní nerozlišenosti byla evokována i v nejznámějším rituálním úkonu Kronií: sluhové při nich hodovali se svými pány a evokovali tak prvotní dobu, v níž dosud neexistoval rozdíl mezi pánem a otrokem.¹⁹ Na druhé straně byly ale v mýtech asociovány s kanibalismem²⁰ a lidskými oběťmi. Ty se pochopitelně reálně neprováděly a byly situová-

15 Homér, *Ilias* VIII 478-481.

16 Tak např. interpolovaný verš 169a v Hésiodových *Pracích a dnech*.

17 Tak např. Plútarchos, *Moralia* 420a, 941a, 941f.

18 Např. v Alexandrii se do Kronovy svatyně nosily bochníky chleba, z nichž pak mohl kdokoli pojíst (Athénaios III 74.64). K asociaci nekrvavých obětí se Zlatým věkem viz např. Empedoklés, zl. B 128-130 (in: Hermann Diels – Walther Kranz [hrsg], *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 61951). Srov. *aition* k Búfoniím níže.

19 Macrobius, *Saturnalia* I 10.22. Podle Accia (*Annales*, zl. 3, in: Willy Morel [ed.], *Fragmenta poetarum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, Leipzig 21927) dokonce pánové své otroky obsluhovali. Je ale otázkou, zda Accius nesměšuje Kronie s římskými Saturnáliemi, u nichž je podobná inverze rolí doložena více prameny.

20 Podle Euhéméra pojídali lidé za Krona pouze lidské maso (Ennius u Lactantia, *Divinae Institutiones* I 13.2).

ny do prvotní doby,²¹ vyprávění o nich nicméně jasně vyjadřovalo, že éra Kronovy vlády, již byl svátek připomínkou, zdaleka nebyla jen idylická.

Jak ukazuje Kronův nejlepší moderní interpret H. S. Versnel, zdánlivě protichůdné podoby Krona se ve skutečnosti dobře doplňují: představují obrazy Jinakosti, světa invertovaného vůči běžnému řádu.²² Každá jinakost má přirozené aspekty idyly i hrozby. Je osvobozující, protože ukazuje jiné možnosti bytí a na okamžik nám snímá pouta, jež na nás přítomný řád klade. Zároveň je však nebezpečná, neboť ve svém důsledku náš stávající řád ohrožuje.²³ Když o Kroniích sluhové jedli s pány, nastoloval se tím na okamžik znovu Zlatý věk – ne však proto, že by se do něj Řekové chtěli vrátit, nýbrž právě proto, aby vyvstalo, jak problematický by takový návrat byl. Znamenal by sice idylické soužití, daní za ně by ale byl rozklad civilizačních hodnot. Řekové netoužili znovu splynout s Počátkem a záměrně Krona ukazovali s oběma tvářemi. Dobře věděli, že počátky jsou problematické a byli za svůj „železný“ věk vděční, jakkoli si rádi zanařikali nad jeho náročností.

Podobný přístup k prvotnímu času nesvědčí o „nostalгии po Ráji“, ale s Eliadeho koncepcí jako takovou pochopitelně nemusí být v rozporu. Eliade dobře ví, že mytická doba nemusí mít jen podobu rajske idyly, ale může v některých kulturách nabývat též rysy chaosu. V jedné ze svých statí z konce 60. let. proto rozlišuje dva různé typy primordality: „předkosmickou čili nehistorickou“, v níž má prvotní čas podobu počáteční dokonalosti a stvoření je chápáno jako pád, a „kosmogonickou čili historickou“,

21 Takto se např. na Rhodu měly v mytické době provádět lidské oběti Kronovi, později však lidé za ně našli symbolickou náhražku a při Kroniích namísto toho popravovali vězně odsouzeného k smrti, který by byl popraven tak jako tak (viz Porfýrios, *De abstinencia* II 54). Jde o týž posun od doslovnosti mýtu k symboličnosti rituálu, jaký jsme viděli u Artemidy Múnichie. Jindy byly lidské oběti namísto do minulosti promítány za hranice řeckého světa mezi barbary (viz např. Sofoklés zl. 126, in: Stefan Radt [ed.], *Tragicorum Graecorum fragmenta* VI, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1977), což je strukturálně totéž – hranice času a prostoru jsou na symbolické rovině často identické (proto býval např. Hádés situován nejen po zem, ale též na její západní hranice).

22 Henrik S. Versnel, „Kronos and the Kronia“, in: id., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II: Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden: E. J. Brill 1994, 89-135, zejm. s. 106-110.

23 Zlatý věk hrál zjevně pro Řeky podobnou roli, jakou pro moderní Evropu sehráli „divoši“ na hranicích známého světa. I ti byli často rousseauovsky idealizováni, stejně snadno se ale v našich představách proměňovali v divoké kanibaly. Analogicky si i Řekové prvotní lidi představovali na způsob tichomořských domorodců, kteří si veškerou potravu obstarávají bezpracně ze stromů a vzhledem k příjemnému klimatu nepotřebují oděv ani příkrývky (srov. Platón, *Polítikos* 272a), tatáž přírodní jednoduchost se ale při jiném úhlu pohledu mohla snadno jevit jako primitivnost a zvířecost; srov. *Homérický hymnus na Héfaistu 4 (Homérické hymny)*, př. O. Smrčka, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1959): „po horách mívali dřívě, nejinak nežli zvěř, svá obydlí v jeskyních pustých.“

v níž má prvotní čas podobu chaosu, který je stvořením uveden v řád. Jim mají odpovídat „dva druhy *náboženské nostalgie*: (1) touha začlenit se do primordiální totality, která existovala před stvořením, ... a (2) touha navrátit se do primordiální epochy, která začala bezprostředně *po* stvoření.“²⁴ Příkladem druhého typu mohou být např. Eliadem často zmiňované novoroční svátky, které rituálně ošetřují přechod z jednoho ročního cyklu do druhého tím, že starý rok rozpouštějí v primordiálním chaosu, aby se z něho zopakováním stvořitelského úkonu mohl zrodit rok nový.²⁵ Je zajímavé, že scénáře Nového roku, v nichž se opakuje Stvoření, jsou podle Eliadeho „obzvláště výrazné u historických národů, které stojí na počátku dějin v pravém slova smyslu“.²⁶ Ty začínají mít větší smysl pro neopakovatelnou dějinnost, a proto už neusilují o úplné *zrušení* profánního času, nýbrž o jeho *regeneraci*.²⁷

Podobný popis lze do jisté míry aplikovat i na antické Řecko. Dobrou ukázkou jsou opět Kronie. Ty se v Athénách odehrávaly krátce po žních v měsíci hekatombaión, který byl prvním měsícem roku. Díky tomu bývají často chápány jako novoroční svátek,²⁸ který odpovídá Eliadeho schématu. Jinakost, která se v nich nastoluje, je vskutku svého druhu chaosem a rozpuštěním běžných vztahů, po němž následuje triumfální obnovení řádu. Samy o sobě sice Kronie žádný stvořitelský moment neobsahují (evokují jen Kronovu vládu, nikoli následné Diovo vítězství), jak ovšem ukázal Walter Burkert, v Řecku je ve skutečnosti přechod mezi starým a novým rokem realizován sekvencí hned několika rituálů, v níž Kronie představují pouze jednu dílčí fázi.²⁹ V Athénách se krátce po nich konají Synoikie, které připomínají Théseovo sjednocení Atiky a ustavení athénské *polis*. V závěru měsíce pak probíhají Panathénaje, největší athénský svátek vůbec.³⁰ Jeho hlavní událostí bylo velkolepé procesí na Akropoli, které přinášelo Athéně nový šat – kolosální *peplos* pro dvanáctimetrovou Athéninu sochu, do něž po devět měsíců speciální tým dívek vetkával my-

24 M. Eliade, *The Quest...*, 87.

25 M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu...*, 38-53; id. *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J. Vacek, Praha: Argo 2004 [fr. orig. 1949], 389-390.

26 M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu...*, 53.

27 Dlužno ovšem říci, že Eliade mezi obojím příliš jasně nerozlišuje a opakovaně tvrdí, že touha po zrušení času je implikována i v těchto případech. Viz např. M. Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství...*, 392.

28 Tak např. H. S. Versnel, „Kronos and the Kronia“..., 119-121. Kronie nebyly čistým novoročním svátkem, neboť Řekové oficiálně Nový rok neslavili. Typově však novoročním svátkům odpovídají.

29 Walter Burkert, *Greek Religion*, tr. by J. Raffan, Cambridge: Harvard University Press 1985, 227-234.

30 Podrobný popis Panathénaji podává Herbert W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca – New York: Cornell University Press 1977, 33-50.

tologické výjevy. V procesí byly v různých rituálních rolích zastoupeny a hierarchicky uspořádány všechny skupiny obyvatel, včetně delegací ze zhruba čtyř set dalších obcí, jež v 5. století spadaly do athénské impérie. V mnoha ohledech se procesí podobalo majestátním prvomájovým průvodům v časech minulého režimu a není pochyb, že plnilo podobnou funkci: stvrzovalo stávající socio-politický řád a manifestovalo jeho moc. Díky tomu lze Panathénaje pokládat za stvořitelskou fázi rituální sekvence, jejíž chaotickou fází představují Kronie. Je výmluvné, že podle jednoho z *aitii* svátku se Panathénaje slavily jako připomínka Athénina vítězství nad Asterem při bitvě mezi bohy a Giganty, která byla posledním krokem nutným pro definitivní nastolení Diova řádu (toto vítězství bylo i nejčastějším motivem zobrazovaným na *peplu*).³¹

V tomto ohledu Kronie odpovídají druhému z výše uvedených eliadovských typů primordiality a mohli bychom je chápat jako svátek chaosu, v němž se starý, vyčerpaný řád rozpouští, aby mohl být zopakováním prvotní kosmogonie stvořen nanovo. Toto schéma by nicméně postihlo jen jednu stranu mince. Z jiného hlediska lze Kronie vidět jako návrat do Zlatého věku a jeho idylické nerozlišenosti. Konec Kronovy vlády by se pak jevil jako pád, a odpovídal by tedy naopak prvotnímu typu primordiality. Do jednoduchého lineárního modelu, v němž po chaosu následuje stvoření a s ním přicházející prvotní zlatá epocha, Kronie vměstnat nelze. Řecké rituály pracují s více modely naráz a jako celek implikují o poznání složitější vztah chaosu a řádu.

Mytická krize a ustavení hranic lidského světa

Je zřejmé, že řecké mýty a rituály sice nejsou s Eliadeho schématem v žádném zásadním rozporu, představují však jeho poněkud zvláštní podtyp, který se liší od většiny Eliadem uváděných příkladů. Hlavní rozdíl spočívá v mnohem větší dvojakosti a rozporuplnosti, která se v Řecku se všemi fázemi mytického dění pojí. Eliade má obecně sklon líčit mytický svět v dosti idealistickém světle. Ví sice, že jeho součástí bývá i chaos a že v mýtech dochází i k prvotním rozkolům a pádu do smrtelnosti, většinou ale tíhne k polarizovanému vidění a staví na příkladech, v nichž jsou negativní stránky vyváženy slavnými stvořitelstvími úkony bohů či hrdinů. Řecké pojetí je zajímavé tím, že podobnou jednoduchou polarizaci ne-

31 Aristotelés, zl. 637.6-7 (in: V. Rose [ed.], *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, Leipzig 1892).

32 Hésiodos, *Theogonie* 535-616, český překlad *Zpěvy železného věku*, Praha: Svoboda 1990; id., *Práce a dni*, 45-105.

umožňuje, a nutí nás tak nově promýšlet smysl celého myticko-rituálního schématu.

Jako obzvláště důležitý se v jeho rámci jeví být motiv *hranic* mezi naším a prvotním světem. Jeho význam nám pomůže objasnit rituál, který je obecně pokládán za pilíř řeckého náboženství. Jde o zvířecí krvavou oběť, která nemohla chybět takřka při žádném svátku. Klasické *aition* o jejím původu podává Hésiodos.³² Odehrává se v prvotním čase před vznikem kultury, kdy ještě vztahy lidí a bohů nebyly jasně vymezené a vyjednávalo se o nich. Do vyjednávání se zapojí Prométheus, který se pokusí lidskou pozici zlepšit důmyslným klamem: zabije vola a na jednu stranu dá maso a vnitřnosti, které zabalí do kůže a přikryje bachorem; na druhou stranu naskládá kosti obalené tukem. Poté Dia vybidne, ať si vybere tu z hromad, která se mu zamlouvá více. Zeus dobře chápe Prométheův úskok, na oko však na něj přistoupí, neboť už tak jako tak v duchu pro smrtelné lidi chystá zlo. Sáhne proto po hromadě s kostmi, strašlivě se však rozzuří, jakmile odkryje její obsah. „Od té doby spalují po světě plemena lidská pro nesmrtelné, na vonných oltářích bělostné kosti.“³³

Diova odplata za Prométheovu lest se odehraje v několika krocích. (1) Zeus lidem sebere oheň, který do té doby měli neproblematicky k dispozici. Prométheus ovšem opět přispěchá na pomoc a oheň z Olympu ukradne zpět.³⁴ (2) Zeus na oplátku udeří ještě tvrději: sešle lidem první ženu Pandóru, od níž pochází všechno zlo. (3) Ruku v ruce s tím přichází třetí pohroma: Zeus ve svém hněvu lidem „schoval živobytí“, takže od nynějška musí tvrdě pracovat.³⁵ Kontextem k tomuto trestu je zjevně mýtus o Zlatém věku, v němž měli lidé všechno dobré na dosah a „sklizeň jim dávala plodivá země od sebe sama, a hojnou a bujnou.“³⁶ Právě tento stav nyní Zeus zrušil. Jestliže do této chvíle žili bezpracně, od nynějška musí potraviny ze země v potu tváře dobývat.

Mýtus ve svém prvním plánu podává vysvětlení, proč bohové při obětech získávají jen bezcenné kusy zvířat (tuk a kosti, které se pálí na oltáři), zatímco všechny užitečné části připadnou lidem. Na své hlubší rovině je ale výpovědí o lidské situaci a o jejích mytických kořenech. Nacházíme zde známé aitiologické schéma. První oběť se odehraje jako reakce na stav prvotní nerozlišenosti, která byla pocífována jako problematická. Proto lidé s bohy „vyjednávali“³⁷ (*ekrínonto*, tj. přeli se a zároveň usilovali o rozlišení). Rozlišení je provedeno lstí, tj. je na něm něco nepřirozeného.

33 *Práce a dni*, 556-557, př. J. Nováková.

34 *Ibid.*, 562-569.

35 *Ibid.*, 42-49.

36 *Ibid.*, 116-118, př. J. Nováková.

37 Hésiodos, *Theogonie* 535.

Odpovídá to primordiálnímu rozkolu, na nějž *aitia* tak často odkazují. Zároveň je ale v pořádku a je v souladu s Diovyými záměry.

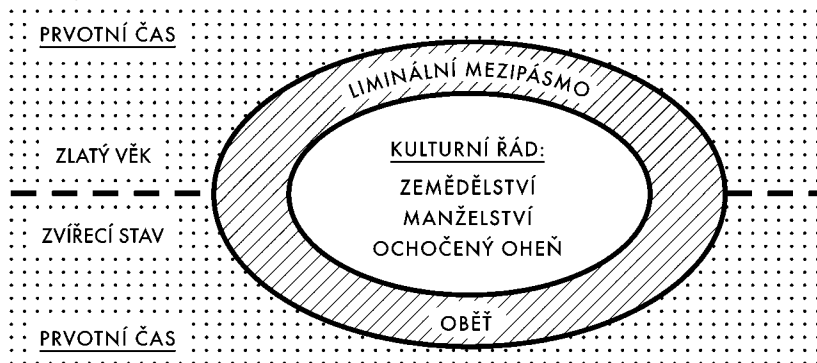
Jak ve svém klasickém rozboru ukazuje Jean-Pierre Vernant, výsledek prvotní dělby byl pro člověka vysoce ambivalentní.³⁸ Na jedné straně znamenal *konec Zlatého věku*: oddělení lidí a bohů, začátek tvrdé práce a vznik zla, které do světa přinesla žena. Na druhé straně však představoval *začátek kultury*, a to hned ve třech ohledech. (1) Rovnal se vzniku *zemědělství*, které sice přineslo tvrdou dřinu, ale znamenal civilizační pokrok. Řekové si zemědělství vážili a bylo pro ně symbolem civilizovaného života. (2) Podobně ani příchod ženy nebyl jen negativní: znamenal vznik *manželství*, které bylo další klíčovou civilizační institucí. Zatímco zvířata se páří nahodile, u lidí rozmnožování podléhá přísným kulturním pravidlům. Řekové manželství chápali jako paralelní k zemědělství a spojení obojího hrálo mj. významnou roli v rámci svatebního rituálu.³⁹ (3) Stejnou ambivalenci v sobě skrývá *oheň*. Z Hésiodova mýtu vyplývá, že dříve lidé měli oheň jaksi samozřejmě k dispozici, tj. byl pro ně něčím přirozeným. Po ustavení oběti Zeus oheň skryl a lidé si ho museli s pomocí Prométhea pracně obstarat znovu a mnohem víc o něj napříště pečovat. Oheň se tak ze sféry přírody přesunul do sféry kultury, a Prométheus byl proto právem pokládán za civilizačního hrdinu, jenž lidstvo přenesl ze zvířeckého stavu do kulturního. Z téhož důvodu hraje oheň klíčovou roli i při oběti: zatímco zvířata jedí maso syrové, lidé ho při oběti vaří a opékají, čímž z požívání potravy činí kulturní akt.

Ustavení oběti vytvořilo propast mezi lidmi a bohy, ale zároveň člověka povzneslo nad úroveň zvířat. Můžeme proto spolu s Vernantem říci, že obětní rituál Řeky pevně situoval doprostřed mezi divoká zvířata a blažené bohy. Oba krajní póly tohoto systému vztahů se ale paradoxně dotýkají. Divoké má k božskému velmi blízko a jedno do druhého se často překlápí. Zlatý věk má nápadně zvířecké rysy a teprve po jeho skončení se člověk opravdu stává člověkem. Nelze se zbavit dojmu, že Zlatý věk ve skutečnosti odpovídá sféře přírody, která je božská i zvířecká zároveň: je idyllická, ale divoká. Proto je ve výsledku dobře, že Zlatý věk skončil a Řekové se do něj rozhodně netouží vrátit. Prométheova lest byla opravdu pro lidstvo dobrá – přesně jak Zeus předvídal. Oběť Řekům neustále připomíná onen klíčový přechod od přírody ke kultuře a zároveň je přesně tím základem rituálním úkonem, který hranici mezi kulturou a přírodou ustavuje. Oběť sama přitom stojí přesně *na hranicích* mezi přírodou a kulturou

38 Jean-Pierre Vernant, „Between the Beasts and the Gods“ a „The Myth of Prometheus in Hesiod“, obojí in: *Myth and Society in Ancient Greece*, tr. by Janet Lloyd, London: Methuen 1982 [fr. orig. 1974], 131-185, zejm. pak s. 135-139, 182-185.

39 Viz Marcel Detienne, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, tr. by Janet Lloyd, Princeton: Princeton University Press 1994 [fr. orig. 1972], 116-117.

a má typické liminální rysy. Je výsledkem lsti, neboť bohové díky ní přijdou zkrátka a všechno maso sní lidé. Je v ní cosi divokého, temného a hrozného, neboť je aktem zabítí. Tento drsný akt zabítí však paradoxně ustavuje řád:



Je zřejmé, že obětní schéma plně odpovídá vzorci, který jsme vysledovali v múnichijském mýtu a rituálu a není vlastně než rozvedením jeho třetí fáze. Pokud bychom pro ně hledali eliadovskou paralelu, nabízel by se asi nejvíce vzorec, o němž Eliade hovoří v souvislosti s posvátným prostorem:

Příznačným rysem tradičních společností je, že mezi svým obydleným územím a neznámým, neurčeným prostorem, jímž je toto území obklopeno, spatřují protiklad: to první je „Svět“ (přesněji „náš svět“), Kosmos; to druhé již není kosmos, nýbrž jakýsi „jiný svět“, prostor, který je cizí, chaotický, obydlený strašidly, démony, „cizinci“. ... Na první pohled se zdá, že tento přelom je dán protikladem mezi obydleným a uspořádaným, tedy mezi „kosmizovaným“ územím a neznámým prostorem, který se rozprostírá za jeho hranicemi: na jedné straně máme „Kosmos“ a na druhé „Chaos“. Uvidíme však, že je-li každé území „Kosmem“, pak jedině proto, že bylo nejprve posvěceno, neboť je tak či onak dílem bohů anebo je ve spojení se světem bohů. „Svět“ (tj. „náš svět“) je universem, ve kterém již došlo k projevu posvátna a kde je v důsledku toho možný a opakovatelný zlom mezi různými úrovněmi.⁴⁰

Model, který zde Eliade načrtává, koreluje se třemi fázemi múnichijského mýtu a rituálu. „Chaos“ neobydleného území je analogický k neudržitelné prvotní „přírodní“ idyle ve fázi (1). Rozvrat ve fázi (2) odpovídá posvěcujícímu aktu, který Eliade později v téže práci pregnantně označuje jako „průlom posvátna“.⁴¹ Rozkol, který jeho působením v prvot-

40 M. Eliade, *Posvátné a profánní...*, 23.

41 *Ibid.*, 68.

ním světě nastane, se posléze ve fázi (3) stává základem hranice mezi Kosmem a Chaosem. Tutéž strukturu má i mýtus o ustavení oběti, v němž „průlom posvátna“ odpovídá několikastupňová roztržka mezi Diem a Prométheem.

Otázkou je, v jakém ohledu vlastně „průlom posvátna“ Kosmos ustavuje. Eliade zpravidla předpokládá, že tak činí pomocí nějakého pozitivního stvořitelského úkonu. Průlom posvátna je pro něj primárně průlomem „tvůrčí energie do Světa“, který svět zakládá a dává mu skutečnost.⁴² Často tomu tak jistě je, v řeckých *aitiích* bývá nicméně situace složitější. Posvátno samo (tj. zásah bohů do dění) mívá silně negativní charakter. V múnichijském příběhu je Apollónův příkaz k obětování dcery jen stěží slavným stvořitelským činem, a naopak se jím krize ještě více vyhrotí. Konstruktivní roli hraje až Embaros, ale ani on není prototypem hrdiny zakladatele. Jeho heroický výkon nespočívá v tom, že by přemohl temné mocnosti a ustavil řád, ale spíše v tom, že nastalý rozkol zneutralizoval, sebral mu jeho ničivou sílu a proměnil ji v sílu životadárnou. V rituálu si pak Athéňané připomínají dávnou krizi způsobem, který ji zbavuje jejich destruktivních aspektů a dává jí pevné hranice. Jistě tím zároveň stvrzují i platný kosmický řád, který byl po zažehnutí krize nastolen. Sama krize – tj. sám „průlom posvátna“ – má ale povahu ryze negativní. Jasně Athéňanům ukazovala, kde má jejich řád hranice. Vlastní nastolení tohoto řádu rituál netematizoval a bez dalšího kontextu není ani snadné nahlédnout, jaké klíčové kulturní hodnoty by vůbec měl zakládat.

V mýtu o ustavení krvavé oběti je v tomto ohledu situace jasnější, neboť jeho výsledkem je ustavení institucí manželství a zemědělství. Ty byly bezesporu úhelnými kameny řeckého kulturního „Kosmu“ a byly složitou sítí vztahů propojeny s celou řadou klíčových hodnot, o něž se řecký svět opíral.⁴³ Je ovšem příznačné, že v mýtu jsou i ony přítomny pouze negativně: vznik první ženy i nutnost obdělávat zemi jsou v prvním plánu Dioovým trestem za krádež ohně, nikoli velkolepým kulturotvorným či stvořitelským úkonem.

Eliade je přesvědčen, že každý Kosmos musí být založen průlomem posvátna, neboť jen ono dokáže „beztvaré tekutosti profánního prostoru“ dát pevný střed, hranice a orientaci.⁴⁴ K podobnému závěru dospěl dlouho před ním i Émile Durkheim⁴⁵ a řecké rituály ho v mnohém potvrzují. Vedle toho ale ukazují, že onen „průlom posvátna“ nemusí mít jen povahu

42 *Ibid.*

43 Tato „sít“ je tématem výše citované práce M. Detienna *The Gardens of Adonis...*

44 M. Eliade, *Posvátné a profánní...*, 46.

45 Viz zejm. É. Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, přel. P. Sadílková, Praha: Oikúmené 2002, 16-27, 460-479.

kladného tvořivého úkonu. V Řecku má mnohem častěji povahu krize a je pro řád ohrožující. Cílem rituálů je tuto ohrožující moc proměnit v moc prospěšnou. Skvělou ukázkou „průlomu posvátna“ může být právě krvavá oběť, která byla jedním z nejzákladnějších rituálních úkonů a takřka žádný svátek se bez ní neobešel. Usmrcení obětního zvířete – standardně doprovozené rituálním zavřeštěním okolo stojících žen – coby krajní úkon na pomezí života a smrti dokonale zpřítomňovalo onen záblesk Jinakosti, s nímž posvátno vpadá do lidského světa. Oběť připomínala dávný rozkol mezi bohy a lidmi a stvrzovala jej. Prométheova lest se při ní opakovala: bohové znovu a znovu dostávali jen bezcenné kosti a tuk. Zároveň ale obětní rituál původní rozkol napravoval, neboť byl chápán jako způsob, jímž člověk může s bohy navazovat kontakt a vzdávat jim poctu.⁴⁶ Oběť tak představovala mezník, který na jedné straně mezi božským a lidským světem vytyčoval pevnou hranici, na straně druhé však mezi oběma světy umožňoval bezpečnou komunikaci a pravidelný kontakt.

Příroda a kultura: Búfonie

Proč bohové v řeckých mýtech a rituálech tak často základní lidské instituce spíše problematizují, než že by je aktivně zakládali? Proč musí u kořenů kulturního řádu stát bohy vyvolaný rozkol a na něj reagující lidská lest? Eliade jasnou odpověď nedává a ve svých rozbořech upřednostňuje příklady, v nichž podobné problémy nevystávají. Ve zbytku svého článku se proto pokusím podat odpověď vlastní. Od Eliadeho přístupu se bude lišit nejen tím, že bude klást větší důraz na ambivalenci mytických událostí, ale především tím, že bude zasazena do odlišného metodologického rámce.

Vhodným východiskem našeho rozboru může být již nastíněné téma krvavé oběti. Alternativní pohled na ni nabízel pozoruhodný athénský rituál Búfonie – „Zabíjení vola“. Búfonie byly součástí svátku Dia Ochránce obce (Diipolieia), jenž se konal u Diova oltáře na vrcholu Akropole. Jeho zevrubný popis podal na přelomu 4. a 3. stol. př. n. l. Theofrastos a stojí za to si jej uvést v úplnosti:⁴⁷

V dávných dobách ... lidé bohům obětovali jen různé plodiny, zvířata však neobětovali a neživili se jimi. Vypráví se, že když tehdy Athéňané pořádali jakousi společnou oběť a na stole měli volně položeny obětní koláčky a různé další potraviny, které se

46 Řekové ve skutečnosti pokládali za samozřejmé, že bozi obět chápou jako výraz pocty a její materiální stránku ignorují, živíce se nektarem a ambrosií. Viz již Homér, *Ilias*. IV 48-49.

47 Theofrastův spis *De pietate*, z nějž pasáž pochází, se nedochoval, cituje z něj však novoplatonik Porfyrios, *De abstinentia* II 29-30.

chystali bohům obětovat, přišel z pole vůl, část jich snědl a část pošlapal. To velice rozzuřilo jakéhosi Dioma nebo Sópatra, který neměl zdejší původ, ale jen v Atice hospodařil. Ten tedy popadl sekuru, která se právě nedaleko odtud brousila, vola s ní praštil a ten zemřel. Když Sópatra hněv přešel a uvědomil si, co spáchal, vola pohřbil a ze zoufalství odešel do dobrovolného vyhnanství na Krétu, neboť byl přesvědčen, že vykonal bezbožnost. Nastalo sucho a strašlivá neúroda a když Athénané vyslali společný dotaz do věštiny, Pýthie odpověděla, že zachránit je může jen uprchlík, který je na Krétě. Mají prý potrestat vraha a mrtvého postavit znovu na nohy v rámci téže oběti, při níž zemřel; lépe se povede těm, kdo se nebudou zdráhat a z mrtvolvy okusí.

Začalo pátrání a brzy byl nalezen onen muž, který za čin nesl odpovědnost. Sópatos usoudil, že když všichni společně vykonají, co Pýthie nařídila, bude se moci zbavit své nepříjemné poskvrny. Proto si u poslu vymínil, že vola musí zabít celá obec. Když pak poslove nemohli přijít na to, kdo přesně by měl vola udeřit, nabídl jim, že to udělá sám, pokud ho na oplátku učiní athénským občanem a budou se na vraždě podílet s ním. Takto se tedy dohodli a když se vrátili do Athén, zařídili celou záležitost způsobem, který platí dodnes. Vyberou vždy dívky na nošení vody a ty přinesou vodu, s jejíž pomocí je nabroušena sekera a obětní nůž. Po nabroušení jeden muž sekuru podá jinému a ten vola praští, aby mu pak další mohl podříznout hrdlo. Jiní muži vola stáhnou z kůže a pak z něj každý okusí. Když to provedou, sešijí volovu kůži, vycpou ji travou, postaví ji na nohy, aby vůl vypadal stejně jako zaživa, a pak vola zapřáhnou do pluhu, jako kdyby pracoval. Poté pořádají soud kvůli vraždě a předvolají všechny účastníky oné události, aby se hájili. Nosičky vody tvrdí, že brusíči mají větší díl viny, brusíči tvrdí totéž o podavači sekery, ten to zas svádí na muže, jenž vola podřízl. Ten obviní obětní nůž a protože nůž se nedokáže hájit, je usvědčen z vraždy.

Od oněch dob až dodnes při svátku Dia Ochránce obce (Diiopolieia) v Athénách na Akropoli výše řečené postavy týmž způsobem obětují vola. Položí na bronzový stůl různé druhy koláčků a nechají kolem něj chodit několik vybraných volů. Jakmile se jeden z nich do koláčků pustí, zabijí ho. Jednotlivé úkony mají dnes mezi sebe rozděleny různé rody. Potomci Sópatra, který vola praštil, se všichni nazývají Volobijci. Potomci muže, který vola honil kolem oltáře, jsou Honáci. A potomkům toho, jenž vola podřízl, se říká Porcovači, neboť porcují maso na následnou hostinu. Ti mají na starost také vycpání kůže a po absolvování soudu házejí obětní nůž do moře.

Búfonie je zjevně třeba číst jako obhajobu krvavé oběti a ospravedlnění trapné skutečnosti, že Řekové den co den bohům zabíjejí nevinná domácí zvířata, která jsou jinak jejich užitečnými pomocníky (v případě vola využívaného k orbě tento paradox vyvstává mimořádně jasně – proto se také běžně neobětoval). Při bližším pohledu zjistíme, že Búfonie vlastně jen zveličují některé standardní rysy řeckého obětního rituálu. Pro ten je typické, že účastníci se do poslední chvíle tváří nevinně a řeznický nůž, jímž bude záhy zvířeti přeríznuta tepna, ukrywají v košíku pod obilím. Podobně jako většina kultur se navíc Řekové snaží vyvolat dojem, že zvíře jde na smrt dobrovolně a pokládá svou sakrální smrt za poctu a privilegium. Zvíře bylo za tímto účelem skrápěno vodou a jeho oklepání se bylo interpretováno jako znamení souhlasu.⁴⁸

48 Pro popis řecké krvavé oběti viz např. W. Burkert, *Greek Religion...*, 55-57.

Někteří moderní badatelé za těmito všemi úkony spatřují pocit viny, který Řekové měli za zabíjení cítit, a Búfonie chápou jako „komedii nevinnosti“, jíž se Athéňané snažili svých pocitů provinilosti zbavit a přesvědčit sebe samé, že vše je v nejlepším pořádku.⁴⁹ Takovýto výklad je ovšem dosti nepravděpodobný. Řekové dobře vnímali, že Búfonie jsou absurdní fraškou,⁵⁰ a je s těžší myslitelné, že by jim komický soudní proces inscenovaný v rámci svátku opravdu dokázal krutost oběti nějak zastříť. Nelze se zbavit dojmu, že účinek Búfonií musel být přesně opačný: jejich smyslem nebylo problematičnost oběti zakamuflovat, ale naopak ji vynést na světlo. Kdyby Athéňané chtěli sami před sebou utajit očividný fakt, že při obětech zabíjejí nevinná domácí zvířata, udělali by lépe, kdyby zabíjení vůbec netematizovali a zdůrazňovali jen pozitivní stránku oběti. Jestliže si místo toho periodicky připomínají, že oběť byla původně zločinem a že všechny stávající oběti onen původní zločin opakují a snaží se jej odpykat, musí mít pro toto svérázné počínání nějaké zajímavější důvody.

Smysl Búfonií vyvstane, jakmile je budeme číst prizmatem výše nastíněného aitiologického vzorce, který se v řeckých rituálech tak často objevuje. Viděli jsme, že rituály v Řecku často napodobují nějaký dávný mytický prohřešek, činí tak ovšem způsobem, který tento prohřešek umožňuje napravit. Díky tomu rituál neustále evokuje nebezpečí, které by nám hrozilo, kdybychom jej neprováděli. Přesně tak je tomu i v Búfoniích, v nichž nacházíme klasické aitiologické schéma: dávný zločin (víceméně nechtěný), boží trest a následnou věštbu nařizující rituální zopakování zločinu. Nově ustavený rituál odpykává původní prohřešek díky své nedoslovnosti. Prvotní mytická krize je tak stále znovu evokována jen proto, aby její nebezpečí bylo zdárně zažehnáno. Výsledkem je ustavení kulturního řádu, tj. v tomto případě ustavení obětního rituálu, na němž řecká kultura stojí. Komický soudní proces, který při Búfoniích probíhá, není o nic bizarnější než substituční oběť kozy Artemidě Múnichii. V očích Řeků byl nepochybně svědectvím o vítězství kultury nad přírodou. Smrt vola je ve své podstatě zločinem, rituál ji však dokáže kulturně oprávnit.⁵¹

49 Nejslavnějším propagátorem tohoto přístupu je Walter Burkert, viz např. *Homo Necans*, tr. by P. Bing, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1983, 16–22.

50 Pro Aristofana byly Búfonie synonymem bizarního zastaralého zvyku, viz *Oblaka* 984–985 (český překlad *Oblaky*, př. J. Šprincl, Praha: Petr Rezek 1996).

51 Takto interpretuje Búfonie Jean-Pierre Vernant, „A General Theory of Sacrifice and the Slaying of the Victim in the Greek Thysia“, in: Froma I. Zeitlin (ed.), *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton: Princeton University Press 1991, 299–301. Z jeho výkladu čerpám i řadu dalších dílčích postřehů, byť jej zasazuji do odlišného interpretačního rámce.



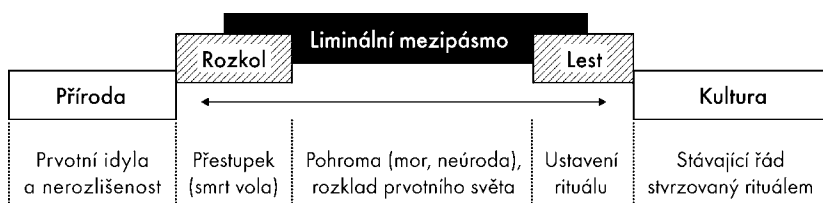
Búfonie z tohoto hlediska tematizují přechod od přírody ke kultuře. Tento přechod v sobě často spojuje prvky zločinu a podvodu, neboť oddělení kultury od přírody je vskutku vždy v něčem problematické a klamné. Kultura stojí v protikladu k přírodě a v mnoha ohledech se potřebuje prezentovat jako její pravý opak. Zároveň ale z přírody vyrůstá, potřebuje s ní být v kontaktu a čerpat z ní sílu. Lidská identita je vždy kulturní: člověk se od zvířat liší tím, že se identifikuje s nějakou sociální skupinou, s její kosmologií, jejími pravidly a principy. Přitom ale neustále zůstává biologickou bytostí. Člověk může přírodní procesy krotit, kulturně je klasifikovat a vnášet do nich vlastní řád. Nikdy ale nic nezmění na tom, že je v mnohém těmto procesům podřízen a na určité rovině se od zvířat nijak zvlášť neliší. Ne náhodou rituály tak často tematizují různé biologické pochody, jako je např. přijímání potravy či sexualita. Na nich je průnik přírodního a kulturního nejpatrnější, a je proto zapotřebí vyvinout mimořádné úsilí na to, aby se obě sféry zůstaly v kontaktu, ale zároveň nedocházelo k jejich nahodilému splývání.

Řecká zvířecí oběť je názornou ukázkou tohoto problému. Jejím tématem je zabíjení zvířat, které je biologicky nezbytné. Připomeňme si, že hlavní částí obětního rituálu byla hostina, při níž účastníci zabitě zvíře snědli, a že oběti byly obecně tou hlavní a pro řadu Řeků jedinou příležitostí ke konzumování masa. Oběť je tak v jádru událostí biologickou a plní nutritivní funkci. Zároveň je však podřízena přísným pravidlům a je výsledkem snahy sféry přírody a kultury jasně rozlišit. Institucionalizovaným zabíjením zvířat se člověk nad zvířata povznáší a stvrzuje svou kulturní nadřazenost.

Jak lze ale jasně oddělit to, co na nějaké úrovni splývá? Jak lze zajistit, aby jeden a týž úkon byl zároveň kulturní a biologický, ale přitom mezi obojím zůstal jasný rozdíl? Na paradoxní zadání neexistuje jiné než paradoxní řešení. Máme-li dva členy pevně oddělit, aniž bychom tím nezneemožnili jejich komunikaci, potřebujeme nutně člen třetí. Ten musí obsahovat prvky z obou, přitom však stát mimo ně a představovat jakési liminální mezipásma, v němž je možné cokoli. Řecké rituály ve spojení se svými aitiologickými mýty evokují právě takovéto mezipásma. Celý proces se nápadně podobá van Genneповým třem fázím přechodového rituálu. Výchozím bodem je přestupek, který odpovídá fázi segregace. Přestupek je nevyhnutelný a dojde k němu zpravidla samovolně a nezaviněně (Sópatrovi můžeme potrestání vola stěžít vytykat). Přesto je však vnímán jako zločin, neboť představuje popření přírody, které nemůže být jiné než nepřirozené. Nastává druhá fáze, v níž zavládne liminální chaos – v našem případě v podobě neúrody spojené se Sópatrovou poskvrnou a exilem (v mnohém podobnému dočasnému vyobcování neofyta při iniciaci). Vý-

chodiskem je fáze třetí, která je symetrická k první a původní přestupek napodobuje. Ústí však v naprosto nový, kulturní stav, a proto i forma napodobování je kulturní. Základním motivem je tu *lest*, díky níž se člověk nažere, ale vůl zůstane celý. *Lest* náleží ještě do sféry chaosu (v běžném životě by byl fraškovitý proces z Búfonií nepřijatelný). Je ale zároveň již napůl kulturní, neboť je projevem lidského důmyslu, na němž kultura stojí. Kulturní jsou i všechny prostředky, k nimž se Sópatros uchyluje: vina je smazána v soudním procesu a vůl je symbolicky vzkríšen v ryze kulturní pozici, zapražen do pluhu. Přechodový vzorec dobře ilustruje i úděl Sópatrův. Původně byl cizincem, tj. osobou stojící mimo athénský kulturní řád. Na závěr příběhu se stává občanem, tj. je do řádu začleněn.

Symbolickým vzkríšením vola Sópatros zpečetil přechod od přírody ke kultuře. Periodickým opakováním prvotního rituálu Athéňané tento přechod znovu a znovu stvrzují, ale zároveň zaručují, že trvalou součástí jejich kulturního řádu se stává cosi, co samo jednou nohou stojí mimo řád, a co díky tomu dokáže prostředkovat mezi řádem a tím, co je za jeho hranicemi. Zabití obětího zvířete tento zprostředkující článek dobře zosobňuje.⁵² Za normálních okolností náleží mimo sféru kultury. To zvířata se požírají, civilizovaní lidé nikoli. I v rámci kultury je ale třeba zabít. Je proto nutné akt zabití proměnit: odejmout mu jeho přírodní, zvířecí aspekt a učinit z něj kulturní akt s jasně danými pravidly. Ne náhodou jsou standardně obětována pouze zvířata domestikovaná, tj. do kultury začleněná. Zabití se zároveň děje ve jménu bohů, jimž je oběť určena – jakkoli v praxi většina zvířete případně lidem. Ti stojí mimo polaritu přírody a kultury a představují tak liminální most, který obě sféry dokáže propojit i oddělit zároveň.



52 Srov. Dag Øistein Endsjø, „To Control Death: Sacrifice and Space in Classical Greece“, *Religion* 33, 2003, 323-340.

Socio-politické implikace: Arrhéforie

Vztah přírody a kultury není třeba řešit jen v souvislosti s různými biologickými danostmi, ale také ve spojitosti s hranicemi a statutem všech socio-politických uspořádání jako takových. Toto téma dobře ilustruje poslední rituál, který jsem si pro svůj rozbor zvolil. Jde o Arrhéforie, tajuplný athénský svátek, jehož jediný úplnější popis podává Pausaniás:

Nedaleko chrámu Athény zvané Polias bydlí dvě dívky, jimž Athéňané říkají arrhéforoi. Tyto tráví nějakou dobu v blízkosti bohyně, ale když nadejde chvíle slavnosti, konají v noci toto: položí si na hlavy věci, které jim vydá Athénina kněžka, ale jak ona sama, jež ty věci vydává, neví, co jim dává, tak i ony nositelky nemají o tom potuchy. V městě pak je ohrazená prostora nedaleko chrámu Afrodity v Zahradách a jí vede přirozená podzemní chodba; tamtudy dívky sestupují a zde také odkládají to, co nesou, něco jiného pak, zahaleného, vynášejí zase ven. Potom je ihned propouštějí a místo nich odvádějí na akropoli jiné dívky.⁵³

Jak vyplývá z dalších pramenů, obřad se prováděl každý rok v létě.⁵⁴ Jelikož nové adeptky byly přiváděny ihned po propuštění starých, musely zjevně Athéně sloužit celý rok. Byly ve věku mezi sedmi a jedenácti lety a pro svou funkci byly slavnostně vybírány jedním z nejvyšších athénských úředníků.⁵⁵ Během roku měly i různé další úkoly a pomáhaly mj. s tkaním posvátného *peplu* pro Athénu, který byl bohyni přinášěn při Panathénajích.⁵⁶

Samy o sobě jsou Arrhéforie obtížně srozumitelné, badatelé si však záhy povšimli, že zajímavým způsobem reagují na klasický mýtus o počátcích Athén. U nich nacházíme hned dva pozoruhodné hrdiny. Prvním z nich je král Kekrops, který se narodil ze země za blíže nejasných okolností a od pasu dolů měl hadí tělo. Druhým je Erichthonios, jehož zrození bylo ještě zajímavější. Jeho otcem byl bůh Héfaiostos, který kdysi zatoužil po Athéně a snažil se jí zmocnit – ta však jeho útok odrazila a on jí pouze ejakuloval na stehno. Athéna sperma setřela chomáčkem vlny a hodila jej na zem. Tím Zemí oplodnila a po čase se z ní narodil Erichthonios. Athéna si jej od Země vzala na výchovu a hned po narození jej zavřela do košíku a dala hlídat třem Kekropovým dcerám, jimž přísně zakázala košík otevřít. Dívky nicméně přemohla zvědavost, dvě z nich neposlechly a košík otevřely. Naskytl se jim hrozivý pohled, který různí autoři popisují různě: vedle nemluvněte měly spatřit velkého hada či dva hady, nebo snad měl

53 Pausaniás, *Cesta po Řecku I*, př. H. Businská, Praha: Svoboda 1973, 27.3.

54 *Etymologicum Magnum* 149.14.

55 *Ibid.* 149.19, 362.39.

56 Harpokration, heslo *arrhéforein*.

mít hadí nohy Erichthonios sám. Dívky při pohledu do košíku zešilely a vrhly se dolů z útesů Akropole.⁵⁷

Je zřejmé, že příběh o Erichthoniovi je mytickou předlohou Arrhéforii a můžeme jej číst jako jejich *aition*, byť jen provizorní a neúplné (chybí příběh o ustavení rituálu). Ve vztahu mezi mýtem a rituálem se opět rýsuje starý známý vzorec. Na počátku stojí provinění, k němuž dochází v prvotní době. Příběh o ustavení Arrhéforii se nám nedochoval, rituál sám nás však nenechává na pochybách, že se původní tragickou událost snaží napodobovat, činí tak ovšem nedoslovně a snaží se napravit, co se v mýtu pokazilo. V mýtu dívky končí smrtí, v rituálu však svou zvědavost překonají a košíky neotevrou. Ještě mnohem více než v předchozích případech je tu zřejmé, že rituál mytický archetyp nenapodobuje proto, aby nás k němu navrátil, ale naopak proto, aby jej opravil, a zabránil tak jeho opakování.

Jaký je smysl Arrhéforii? Na tuto otázku neexistuje jednoznačná odpověď, neboť každý rituál je ze své povahy mnohovýznamový. Jeden z možných významů nicméně naznačuje mýtus, který je standardně chápán jako reakce na problém athénské *autochthonie*.⁵⁸ Athéňané byli mezi Řeky výjimeční tím, že se jako jedni z mála měli zrodit ze své vlastní země. Zatímco jiné obce si v mýtech vyprávěly o tom, jak jejich dávní předkové své území dobyli, Athéňané trvali na tom, že na své půdě žili odedávna a měli k němu přirozenou vazbu. Nikdy odnikud nepřišli a už jejich předkové – Kekrops a Erichthonios – se zrodili ze země. Netřeba zdůrazňovat, že tento mýtus měl obrovský ideologický význam. Když během 5. století Athéňané ve svém impériu ovládali všechny íónské obce na ostrovech a v Malé Asii, opírali svou nadvládu mj. právě o svou údajnou autochthonii, která z nich měla činit mateřskou obec nadřazenou všem ostatním íónským komunitám.

Autochthonie byla pro Athéňany klíčová, zároveň však šlo o představu více než nepřirozenou. Autochthonie předpokládá, že lidé vyrostli ze země na způsob rostlin, a tedy mají ke svému území přirozený vztah. Ve skutečnosti ale lidé vždy své území ovládají kulturně – neexistuje země, která by někomu přirozeně patřila. Řekové sami tento fakt uznávali a byli si na určité rovině svého uvažování vždy vědomi historické kontingence všech územních nároků.⁵⁹ Přesto Athéňané trvali na tom, že sami jsou se svou půdou spjatí přirozeně a neoddělitelně. Proč to? Odpověď souvisí se statuem všech socio-politických uspořádání (jichž jsou územní nároky jen jed-

57 Mýtus líčí celá řada autorů, viz např. Apollodóros, *Bibliotheca* III 14.

58 Tak např. Nicole Loraux, *The Children of Athena*, tr. by C. Levine, Princeton: Princeton University Press 1993, passim; Eric Csapo, *Theories of Mythology*, Malden: Blackwell 2005, 238-244.

59 Viz např. její reflexi u Thúkýdida IV 97-98.



nou podmnožinou). Ani ta nejsou nikdy „přirozená“, a stojí naopak k přírodě v mnoha ohledech v protikladu. Řekové sami mezi kulturním a přirozeným dobře rozlišovali, pyšnili se svými sociálními a politickými institucemi a zakládali si na tom, že jsou nad přírodní stav povzneseni. Vedle toho ovšem věděli, že mají-li socio-politické formy dlouhodobě přetrvávat a nerozplynout se v nikdy nekončících sporech konkrétních jedinců, musí si vždy činit nárok na to, že nejsou jen nahodilým historickým produktem či výsledkem racionální dohody.⁶⁰ Jinými slovy, musí se prezentovat jako kulturní i přirozené zároveň.

Vrací se nám tak podobný paradox, jaký jsme viděli u oběti a Búfonií: jako je člověk zároveň tvorem biologickým i kulturním, a potřebuje proto obě stránky udržet pohromadě ale zároveň mezi nimi rozlišovat, platí totéž i pro obec jako celek. I ta je kulturním výtvozem, na určité rovině se ale musí tvářit, že není jen arbitráním lidským konstruktem, nýbrž je dána od přirozenosti.⁶¹ Řešení tohoto paradoxu je podobné jako v případě oběti: je třeba nalézt střední člen, který kulturu s přírodou propojí, ale přitom mezi nimi vytvoří jasnou hranici. Jako ideální prostředník se opět nabízí mýtus. Ten poukazuje k jiné rovině skutečnosti, pro niž zákon sporu neplatí a která překračuje běžné lidské kategorie. Mýtus o Erichthoniovi je toho pěknou ukázkou. Erichthonios je zakladatelem athénské kulturního řádu, ale zároveň sám nepatří ani do sféry kultury, ani do sféry přírody. Příznačné je již jeho zrození, které je sexuální i asexuální zároveň: k ejakulaci dojde, k pohlavnímu styku nikoli. Asexuálně se ostatně zrodili i jeho „rodiče“: Athénu porodil Zeus ze své hlavy, Héfaista pak v reakci na to počala Héra na truc samoplozením. Snad proto je na Erichthoniovi něco děsivého, co Kekropovy dcery vyděsilo k smrti. Motiv hadů naznačuje, že jeho děsivost souvisí s nemístným míšením lidského a zvířecího,

60 Tento fakt dobře reflektuje Platón, podle něž by ani ta nejdokonalejší ústava nikdy nemohla v lidech vzbudit důvěru, kdyby nebyla legitimizována patřičnými mýty. Když proto zákonodárce první generaci občanů pracně vychová a vstíjí jí patřičná pravidla, musí je poté všechny přesvědčit, že celé to učení a vychovávání „se jim jen jakoby zdálo ve snu, ... zatímco ve skutečnosti leželi celou dobu pod zemí a byli utvářeni a vychováváni v jejím nitru. ... A když byli už úplně dokončeni, jejich matka Země je vydala ven, a proto je nyní třeba, aby zem, na níž žijí, pokládali za svou matku a živitelku a aby ji bránili, když se proti ní někdo vypraví, a aby ostatní občany pokládali za bratry, kteří byli rovněž zrozeni ze země“ (*Ústava* 414d-e). O odstavec dál si Platón kladl otázku, zda něčemu takovému dokáží občané uvěřit. Odpovídá na ni, že ti z první generace asi ještě ne, ale už jejich synové a všichni potomci ano (415c-d).

61 Ne náhodou převládá i v naší současné civilizaci názor, že základní principy, o něž se opírá (např. rovnost všech lidí či existence lidských práv), jsou přirozené, a tedy platné i mimo rámec západního světa.

civilizovaného a chthonického. Erichthonios je tvorem liminálním, který právě díky tomu umožňuje překlenout nepřeklenutelné.⁶²

Sféru přírody reprezentují v mýtu Kekropovy dcery. V řeckém pojetí spadaly dívky od první menstruace až do chvíle svatby do sféry Artemidy, bohyně divoké, „panenské“ přírody. Zosobňovaly nevinnost mládí a Zlatý věk a Řekové je s oblibou nechávali tančit sborově tance při různých svátcích.⁶³ Zároveň v sobě ale měly přírodní divokost a nezkrtnost – to je zjevně i smysl jejich asociace s medvědicí ve výše zmiňovaném kultu Artemidy Múnichie.⁶⁴ V mýtech končí Artemidiny příznivkyně zpravidla špatně: chtějí si uchovat svou panenskost, ale nevyhnutelně se v samém květu svého mládí stávají terčem lidského či božského svůdce a za konfrontaci s mužskou sexualitou zaplatí smrtí.⁶⁵ V praxi tento mytický motiv často souvisel s přechodem dívek do „kulturního“ stavu manželství, na jehož prahu musely nechat zemřít svou „přírodní“, panenskou identitu. Smrt krásné dívky ve věku na vdávání byla působivým obrazem, který mezi kulturou a přírodou vytyčoval jasnou hranici (podobně jako ji vytyčovaly všechny ostatní výše probírané mytické krize). V reálném životě dívky onu hranici pochopitelně s pomocí patřičných rituálů dokázaly překročit a smutnému údělu mytických panen se vyhnout, ale mýtus jim neustále připomínal, o jak zásadní přechod se jedná.⁶⁶

V tomto smyslu můžeme i smrt Kekropových dcer chápat jako nutný konec přírodní, „panenské“ fáze v athénských dějinách. Arrhéforie tuto zlomovou událost napodobují, ale činí tak již z pozice kultury, a proto se původní selhání dívek snaží napravit. V mýtu jsou Kekropovy dcery v pubertálním věku, v němž by měly náležet Artemidě,⁶⁷ v rituálu jsou však ve věku 7-11 let, tj. v období, kdy ještě jejich sexualita není probuzena a jsou služebnicemi asexuální Athény. Tajuplné košíky, které dívky v noci nesou tam a zpátky, evokovaly oproti tomu již v antice sexuální představy⁶⁸ a ne-

62 Srov. John Peradotto, „Oedipus and Erichthonius: Some Observations on Paradigmatic and Syntagmatic Order“, *Arethusa* 10, 1977, 85-101.

63 Viz J. Redfield, *The Locrian Maidens...*, 113-114.

64 Viz Jean-Pierre Vernant, „The Figure and Functions of Artemis in Myth and Cult“, in: Froma I. Zeitlin (ed.), *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton: Princeton University Press 1991, 195-206, zejm. s. 200.

65 Viz např. mýty o Kallistó či Britomartidě u Karla Kerényiho, *Mytologie Řeků I: Příběhy bohů a lidí*, přel. J. Binder, Praha: Oikúmené 1996, 114-115.

66 Viz J. Redfield, *The Locrian Maidens...*, 111-118.

67 Jejich adolescence je patrná nejen z četných vázových maleb, ale i z toho, že u Eurípida sborově tančí na Akropoli (*Ión* 495-502).

68 Podle scholia k Lúkiánovi (Hugo Rabe [ed.], *Scholia in Lucianum*, Lipsiae: Teubner 1906, 276.13) byly obsahem košíků modely hadů a pohlavních údů vyrobené z těsta. Není jisté důvod tomuto údaji věřit (Pausaniás zdůrazňuje, že ani samy kněžky netušily, co dívky nesou), ale je dokladem sexuálních asociací, které nošení probouzelo.



ní možná náhodou, že cíl jejich cesty je nedaleko od chrámu Afrodity. „Dívky tak opakují dvojakost mýtu, podle něžž je původ Athéňanů sexuální i asexuální.“⁶⁹ Oproti svým mytickým předchůdkyním navíc dokáží překonat svou zvědavost, čímž naleznou kultivovanější a méně drastický způsob, jak ztvárnit vítězství kultury nad přírodou.

Jejich služba je obětí, neboť vyžaduje překonání nějakého přirozeného pudu – v tomto případě pudu zvědavosti, který v sexualitě dětí hraje tak velkou roli. Dívky si od Kekropových dcer vzaly patřičné poučení a v počátcích Athén se nehodlají příliš štourat.⁷⁰

Arrhéforie nás díky tomu všemu upozorňují na další klíčovou dimenzi mýtu a rituálu. Mýtus vypovídá o počátcích a kořenech. Nikoli ve smyslu časovém, nýbrž metafyzickém. Mýtus vypráví o tom, co stojí za horizontem našeho světa, ale oč se náš svět vždy nutně opírá. Proč všechny kulturní světy potřebují mytické zakotvení? Protože každé socio-kulturní uspořádání je svévolným konstruktem, který je nepřírozený, ale přitom se bez vztahu k přírodě neobejde. Díky tomu stojí u kořenů každého socio-kulturního řádu paradox. Mýtus je jedním z mála médií, které paradox dokáží vstřebat a konstruktivně s ním pracovat. Athénský mýtus o autochthonii je toho jen jednou ukázkou a odráží obecnější fakt, že nejzazší kořeny sociálních a politických řádů jsou vždy tajuplné a monstrózní. Athéňané to přiznávají, k monstrózním kořenům své identity se hlásí, ale zároveň učiní klíčový rituální krok: rozhodnou se je zbytečně nezkoumat a nechat je za hranicemi. Dívky při Arrhéforiích nesou tajemný zdroj athénské moci v košíku, ale odolají pokušení a nepodívají se do něj. Tajemství prvotního času tak může zůstat tajemstvím a zachová si svou sílu. Tytéž dívky pak pomáhají s tkaním *peplu*, který je přímo esencí athénské socio-politického řádu. Dívky jsou tak rituálním pojítkem mezi tajemným počátečním chaosem, který je záměrně ponechán pod pokličkou, a velkolepou oslavou řádu, jak ji zosobňují Panathénaje a jejich *peplos*.

Závěr

Rozbor několika ukázkových řeckých rituálů ukázal, že řecké pojetí prvotního času sice s Eliadeho koncepcí není v rozporu, v detailech se však od standardních Eliadem probíraných typů v mnohém liší. Mytický čas byl v očích Řeků silně ambivalentní a rituály jej neměly jen evokovat, ale také své účastníky před ním ochránit a zajistit, aby zůstal v patřičných mezích a do našeho světa volně nepronikal. Neméně rozporuplné jsou i činy

69 J. Redfield, *The Locrian Maidens...*, 123.

70 *Ibid.*, 126.

kulturních hrdinů, jež mají často ráz zločinu a podvodu. Eliade by tyto odlišnosti jistě nepokládal za jakkoli fatální. Uvědomoval si, že konkrétní koncepce prvotního času jsou v různých kulturách různé,⁷¹ a řecký pohled by pro něj nepochybně představoval jednu z mnoha možných variant univerzální potřeby archaického člověka vztahovat se k mytickému světu a čerpat z něj sílu. Jeho některé zvláštnosti by dost možná odůvodnil tím, že Řekové byli již rozvinutou společností se smyslem pro vlastní dějiny, a proto byl už jejich vztah k prvotnímu času složitější než u tradičnějších ahistorických společností.⁷²

Je nicméně otázkou, zda Řekové opravdu byli tak výjimeční. Jejich rituální schéma bylo možná složitější než v řadě jiných kultur, ona bytostná ambivalence, jež se s mytickými událostmi pojila, je však nejspíše důležitým rysem mýtů obecně. Mytický svět je posvátný, a proto sdílí i základní vlastnost posvátna, na niž klasicky upozornil již Durkheim: jeho dvojakost. Jako je posvátno přitažlivé i odpudivé, snoubí se i v mýtu fascinace s hrůzou a idyla s divokostí. Podle Durkheima proto cílem rituálů není jen zajišťovat s posvátnem kontakt, ale také nás před ním chránit a zajistit, aby se do našeho světa nekontrolovatelným způsobem nepřelilo.⁷³ Eliade o dvojakosti posvátna ví,⁷⁴ ve svých výkladem ji však spíše upozaduje, takže mýty v jeho podání svou obojakost namnoze ztrácejí a jsou líčeny spíše v nostalgickém světle. Řecké příklady nám umožňují jeho pohled korigovat a dodat mu na komplexnosti.

Řecké pojetí prvotního času je zároveň mimořádně zajímavé tím, že nám nabízí možnost zasadit celý problém opakování mytických událostí do odlišné výkladové perspektivy. Tento krok je důležitý, neboť právě Eliadeho interpretační rámec bývá terčem časté metodologické kritiky. Bývá mu vytýkáno, že jeho pohled představuje spíše originální náboženskou vizi světa nežli nezaujatý vědecký popis.⁷⁵ Jeho výklady uspokojují

71 Viz zejm. M. Eliade, *Myth and Reality*..., 42 a 93. Ve svých raných pracích Eliade kulturní rozdíly podceňoval a liboval si v paušálních zobecněních, od 60. let začal být nicméně opatrnější.

72 Viz *ibid.*, 110-112.

73 Tento aspekt rituálu označuje Durkheim jako „negativní kult“. É. Durkheim, *Elementární formy*..., 327-355.

74 Viz M. Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*..., 34-38.

75 Celá debata je příliš rozsáhlá a dostatečně známá, než aby bylo třeba ji shrnout. Ze strany kritiků jmenujme např. D. Wiebeho, R. Segala či I. Strenskiho. Je zajímavé, že Eliade bývá dnes kritizován i některými zastánci fenomenologie. Dan Merkur např. jeho přístup k posvátnu klade do protikladu k Ottovu a tvrdí, že Eliade „pod pláštíkem fenomenologie hlásá idealismus“ („The Numinous as a Category of Value“, in: Thomas A. Idinopulos – Edward Yonan (eds.), *The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden: E. J. Brill 1996, 104-123: 112).

zpravidla jen toho, kdo sám svět vidí náboženskýma očima. Sekulární čtenář si s představou prolamujícího se posvátna či tvořivé síly mýtu neví rady a postrádá u Eliadeho odpověď na klíčovou otázku, jak archaické společnosti ke svému pohledu na svět vlastně dospěly. Eliade na ni neodpovídá a nemá ani potřebu si ji klást, neboť sám náboženský pohled na svět sdílel a připadal mu přirozený. Jelikož navíc razantně odmítal jakékoli výklady, jež by své východisko měly mimo rámec náboženských představ, nelze se divit, že její sekulární kritici odmítají brát vážně.

Můj výklad má výhodu v tom, že umožňuje zachovat velkou část Eliadeho popisných kategorií, ale přitom je zasazuje do odlišného interpretačního rámce. Ten sám náboženskou povahu nemá, není však ani reduktivní – neboť mytickým entitám neupírá jejich reálnou moc a transcendenci. V mém pojetí souvisí tajemná síla prvotního času s vlastní povahou řádu a s jeho vztahem k tomu, co stojí za jeho hranicemi – k chaosu a nepořádku. Jak v legendární pasáži konstatuje antropoložka Mary Douglasová, chaos „nejen narušuje uspořádané vzorce, ale je také jejich zdrojem“.⁷⁶ Řád vzniká tím, že z nekonečné plnosti všech možných vztahů mezi věcmi vybereme jednu konfiguraci, kterou prohlásíme za závaznou a za „přirozeně“ lepší než všechny ostatní. Chaos v tomto pojetí není nihilistickým popřením řádu, nýbrž odpovídá právě oné „plnosti Bytí“, o níž Eliade tak rád hovoří.⁷⁷ V chaosu jsou přítomna všechna možná uspořádání skutečnosti naráz a každý řád je vlastně jen jedním omezeným výsekem z této bezedné zásobárny. Díky tomu chaos sice řád ohrožuje (neboť jej upozorňuje na jeho omezenost a připomíná mu jiné alternativy), zároveň ale každý řád z chaosu vyrůstá a potřebuje se s ním pravidelně konfrontovat co by s neuchopitelnou silou, na níž je závislý. Každý řád má totiž své hranice. Musí se neustále potýkat s možností, že by věci mohly být uspořádány i jinými způsoby. Musí počítat i s tím, že ani ten sebelepší řád celek skutečnosti nepojme – vždy budou nastávat situace, jež vybočují. Má-li řád být navíc prakticky funkční, nemůže se nikdy vyhnout vnitřním rozporům – neboť žádný bezrozporný řád by nedokázal vstřebat tak pestrou škálu každodenních situací, s jakou se každé společenství potřebuje potýkat. A co je nejdůležitější, každému řádu hrozí zkolabování. Má-li se mu vyhnout a zachovat si vnitřní dynamiku a možnost změny, musí mít k dispozici nějaký širší referenční rámec, který změnu umožňuje.

Z těchto všech důvodů potřebuje většina tradičních společenství mýtus – neboť mýtus tematizuje právě onen chaos, v němž je řád zakotven. Mýtus ukazuje jiné možnosti bytí, ukazuje je však v podobě, která nakonec legi-

76 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, with a new preface by the author, London – New York: Routledge 2002 [1966], 117.

77 Viz např. M. Eliade, *Posvátné a profánní...*, 68.



timizuje stávající řád. Mýtus umožňuje přemostit protiklady, které v každém řádu nutně existují (a jichž je výše rozebíraný vztah přírody a kultury jen jednou ukázkou). Vytváří flexibilní, transcendentní rámec, k němuž se řád může uchýlit, když je v nesnázích nebo když mu hrozí, že se zadusí sám sebou. Mýtus je bytostně mnohovýznamový a jeho celistvé obrazy umožňují bezpočet interpretací. Díky tomu dokáže být oporou i pro jinak protichůdné nároky, jež si řád klade, a dává prostor vývoji a změně, neboť každou novou variantu řádu lze pochopit jako legitimní reinterpretaci téhož mýtu.⁷⁸

Mostem mezi nekonečným světem mýtu a aktuálním socio-kulturním uspořádáním je rituál. S jeho pomocí se řád může pravidelně navracet do mytické éry a očišťovat se od všeho, co v něm zakrnělo. Rituál stojí na straně řádu, ve svém nitru však otevírá svět chaosu – mimo jiné tím, že napodobuje mytické události stojící za horizontem řádu. Díky svým přísným pravidlům tak ovšem činí regulovaně a umožňuje chaos do řádu konstruktivně vstřebat.⁷⁹ Právě proto řecké rituály tak často napravovaly, co se v mýtech pokazilo. Řekům tím umožňovaly z prvotního času načerpat sílu a realitu, ale přitom jej nechat pevně oddělený za hranicemi jejich světa.

78 K mýtu jako rámci umožňujícímu změnu viz Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge: Harvard University Press 1954, 264-278.

79 K tomuto pojetí rituálu srov. Radek Chlup, „Struktura a antistruktura: Pojetí rituálu Victora Turnera II“, *Religio* 13/2, 2005, 179-197, zejm. s. 180-182.



SUMMARY

Illud Tempus in Greek Myth and Ritual

The article offers a re-examination of Eliade's classic theory of rituals as repetitions of archetypal events that once upon a time took place *in illo tempore*. I confront the theory with ancient Greek myths and rituals, showing that it does fit them to some extent, though it needs to be modified and further elaborated. The Greeks were acutely aware of the ambivalence of mythical time, and their rituals were not just meant to evoke it but to keep it off as well. In myth things typically go wrong and the task of ritual is to correct them, repeating the archetypal mistake in a non-literal way that makes it possible to relate to the mythical while leaving it safely detached behind the boundaries of the civilized world. The Greek vision of primordial time does not necessarily contradict the myth-and-ritual pattern proposed by Eliade, but it is interesting in that it that it emphasizes certain features of primordiality downplayed by him, thus inviting us to reconsider the meaning of the whole conception. This is what I attempt in the second part of my paper, in which I set the problem of ritual repetition in a different methodological perspective, interpreting it in accordance with contemporary structuralist approaches to the study of Greek religion.

Key words: Mircea Eliade; Theory of Myth and Ritual; Greek Ritual; Cosmos and Chaos.

Ústav filosofie a religionistiky
Filosofická fakulta
Univerzita Karlova
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha

RADEK CHLUP
e-mail: radek.chlup@ff.cuni.cz