

Mythos a logos [1976]

Krise naší doby je v nemalém rozsahu způsobena úpadkem a rozpadem mýtu a jeho úlohy v individuálním i společenském životě člověka. Nemůžeme si ovšem dělat naděje, že bychom mohli již dnes uspět v nějakém celkovém postižení podstaty mýtu. Jednak proto, že mýtus je, jak říká Patočka (v dodatku k *Přirozenému světu*, 1969, str. 232), „smyslem nevyčerpatelný“; zejména však proto, že mýtus sice v posledních necelých třech tisíciletích „umírá“, ale že ještě zdaleka nemůžeme mluvit o jeho definitivním konci a o jeho vymizení ze života dnešního člověka. Přesto se zdá velmi pravděpodobným odhad, že dnes prožíváme poslední stádia jeho třítisícileté dějinné likvidace. I když nemůžeme vyloučit ještě nějaké poslední vzplanutí mythických recidív, je víc než zřejmé, že dnes už mýtus ztratil jakoukoliv vážnou šanci stát se znovu základem a garantem integrace lidského života. A přece by se člověk byl – měřeno geologickým časem – ještě před poměrně nedávnou dobou nejen bez mýtu neobešel, ale byla by mu bez něho nejspíš bývala uzavřena vůbec cesta k polidštění. Za těchto okolností lze snadno pochopit, proč je rozklad mýtu (a jeho pozdějších restaurovaných zbytků a náhražek) provázen hlubokými otřesy v základech lidského života. Nápadnost této krize narůstá zvláště v minulém a našem století do takové míry jen proto, že proniká do povědomí nejširších vrstev především evropské a Evropou poznamenané části lidstva.

Protože je dnešnímu člověku mýtus vcelku a ve své podstatě tak hluboce vzdálen, a protože se mu přibližuje jen rudimentárně a v převlecích, v nevlastních souvislostech, je zapotřebí k navázání alespoň nějakého vědomého kontaktu vyhledat pozorně svazky, jimiž je i náš život ještě nějakým způsobem spojen a svázán.

Může nám v tom pomoci např. Mircea Eliade, v jehož koncepci jde o to, že i v naší době, která jako by už dávno zúčtovala s každým mýtem a s každou mytologií, se realizují určitá prastará mytická strukturní schémata, a to dokonce bez nezbytné intervence uvědomovaných a tradicí uchovávaných mytologických rozvrhů a „mýtů“ jakožto pověstí, pohádek. Mýtus tu je jakýmsi uzlem osudu, jakýmsi dopředu strhujícím, atrahujícím zauzlením událostí a lidských vztahů, jakousi mimo čas a mimo konkrétní situaci prestrukturovanou cestou, jakýmsi vyjetým kolejištěm nebo korytem, do něhož náš život někdy bez jakéhokoliv našeho vlastního přispění zapadne, jakýmsi pravzorem vždy znovu a za nejrozmanitějších okolností se aktualizujícího vývoje věcí, zauzlujícího se vždy do téhož průběhu, do téže podoby, jakousi archetypickou událostí či kostrou události, místem víru, do něhož je strženo vše, co se ocitne v jeho blízkosti, a je to pak ztvárněno do podoby, která je srovnatelná s celou řadou jiných, avšak podobných případů – a tím právě jakoby dána nějak

předem nebo spíše jinak, jakoby z jiné roviny, z jiného světa.

Nemůže být zajisté sporu, že taková zauzlení – ať už jsou potom naše interpretace jakkoli odlišné – jsou skutečností, jakou můžeme pozorovat jak v životě lidí kolem nás, tak dokonce i v životě vlastním, a že tedy jsou pro nás významnou životní zkušeností, pokud si jich dovedeme všimnout a pokud se je pokusíme nějak vyložit a myšlenkově je uchopit a vyjádřit. Zároveň musíme mít na paměti, že zdaleka nemusí jít jenom o nějaká drobná, nerozsáhlá (ať už významná nebo bezvýznamná) zauzlení našeho života, která bychom byli spíše nakloněni připustit a vzít na vědomí třeba jako součást a stavební složky naší každodennosti, nýbrž že může jít o zauzlení, jež dávají našemu životu v jeho úhrnu a podstatě právě jeho celkovou podobu a ráz, jeho směr, obsah a smysl. Zajisté pak chápeme, když v uvedené knize Eliadeho (str. 363) čteme, že „na všech úrovních, třebaš sebenížších, jak máme za to, pokračuje archetyp v tom, že zhodnocuje existenci a že vytváří ‚kulturní hodnoty‘“. „Člověk, i když je snad schopen uniknout všemu ostatnímu, je nezrušitelně věznem svých archetypálních intuic, vytvářejících se ve chvíli, kdy si uvědomuje své místo v kosmu.“ „Nostalgii po ráji lze odhalit v nejbánálnějších aktech moderního člověka. Absolutno nemůže být zlikvidováno; je pouze přístupné degradaci. A archaická spiritualita přežívá svým způsobem nikoliv jako čin, nikoliv jako možnost skutečného naplnění pro člověka, nýbrž jako tvořivá nostalgie autonomních hodnot: umění, věd, sociální mystiky atd. ...“

Dotkněme se se zvláštním důrazem zejména některých bodů. V lidském životě dochází k zauzlení také na čistě přírodní rovině (můžeme-li o něčem takovém vůbec mluvit); takovými životními uzly jsou např. samo narození nebo na druhé straně smrt člověka. Takové zauzlení sama o sobě ovšem pochopitelně ještě nemají s mýtem nic společného, právě tak jako např. genetické informace chromosomů nebo strukturní systémy akcí a reakcí atp. Jinak řečeno, nepředstavují také žádné archetypy, i když mimo veškerou pochybnost můžeme konstatovat jisté rekurence v jejich výskytu a snad i průběhu. Eliadem zmiňované „archetypální intuice“ se objevují podle něho „ve chvíli, kdy si člověk uvědomuje své místo v kosmu“. Ale to je právě zapotřebí zpřesnit. Nepochybně tu jde o nějaké uvědomění, o vědomí, ale těžko můžeme mluvit o tom, že si tu člověk uvědomuje dokonce už i své místo v kosmu. Naproti tomu se takové archetypy formují a objevují zajisté tam, kde člověk začíná pobývat na světě, tj. kdy se stává z bytosti zaklesnuté v osvětí bytostí žijící v otevřenosti světa, kdy se stává teprve obyvatelem světa a tím vskutku, vpravdě člověkem; nemůžeme však tvrdit, že si toto své obyvatelství, toto „občanské právo“ hned plně a podstatně uvědomuje. Zkrátka ono vědomí, bez něhož člověk není a nemůže být člověkem, bez něhož nemůže pobývat na světě a které jediné dovede zprostředkovat mezi oněmi život zhodnocujícími archetypy a

skutečným životem samotným, není zprvu ještě vědomím reflektivním a reflektujícím, tj. je to vědomí, jehož předmětné a nepředmětné intence nejsou koordinovány na rovině věčnosti a objektivit, nýbrž centrálně na rovině smysluplnosti a významu, na rovině hlubokých tuch a zvláštní bytostné otevřenosti vůči neuchopitelnému a nezachytitelnému, nicméně však mocně přítomnému, tj. vůči tajemství. Je to zkrátka vědomí, které nezkoumá ani ty hodnoty, jež přijímá a prostředkuje, ani samo sebe v samostatné tematizaci; vědomí, jež si vůbec nečiní soustředěně svým předmětem nic odlišně významného a v sobě důležitého, ale které užívá svých předmětných komponent svobodně, ve volné fantazii a s uměleckou vynalézavostí (máme-li užít příměru z mnohem pozdější doby) a přímo genialitou k tomu, aby sobě i druhým uvolnilo a zpřístupnilo cestu k oněm „hodnotám“ a hlubokým „významům“, otvírajícím se teprve za nimi, vůbec za vším tím, nač lze ukázat a co je možno postavit před sebe, aby se těmito hodnotám a hlubokým významům samo dovedlo otevřít, odevzdat se jim a dát se cele k dispozici tajemství, jež teprve má být pojmenováno – či spíše jež se teprve má dostat k slovu.

Obraťme se na chvíli k formulacím jiného myslitele, Jana Patočky, který se ve svém po 33 letech napsaném dodatku k „Přirozenému světu“ intenzivně zabývá otázkou tzv. „původních vazeb“ člověka ve světě a ke světu. Říká v té souvislosti, že právě v mýtu je „vyjádření oněch původních vazeb, jež známe z pohybu zakotvení“ (229). Patočka má na mysli první pohyb, jímž jsme přijati, akceptováni tím, do čeho jsme se narodili, resp. z čeho jsme se narozením původně stali něčím pro sebe, a tedy z čeho jsme se vlastně vydělili; druhým základním pohybem je přimknutí se všemi jeho vazbami ne už k celku, nýbrž k jednotlivému, přes něž se vztahujeme k sobě. Je to tedy pohyb reprodukce, sebezprodloužení, jak říká Patočka, nebo též projekce. V tomto druhém pohybu je lidský život vázán sám k sobě. Ale právě tím tam chybí to nejpodstatnější, to hlavní, teprve v průlomu třetího pohybu, v němž se člověk už jen neprodlužuje a neprosazuje, ale setkává se sám se sebou a dochází až k vlastnímu sebezpočopení, se mu otvírá cesta k proměně vlastního vztahu k univerzu tím, že se on sám otvírá pro bytí. Patočka mluví v té souvislosti o „hluboké a obdivuhodné pronikavosti, s níž mýtus vniká do tajin lidského života“ (tamtéž). V jedné své přednášce (o možnosti zániku filosofie, 1973) se Patočka vyjádřil, že život mytického lidstva „je určen mýtem, tzn. imaginativním, z určitého hlediska fantastickým myšlením, které – právě jakožto fantastické – se neobrací k naší běžné každodenní zkušenosti jako ke své míře, nýbrž se obrací na jedné straně k naší emocionální a na druhé straně k naší imaginativní stránce. Ale přitom si své vztažnosti k naší imaginativnosti a emocionalitě není vědomo.“ (str. 2) „Na základě mýtu se člověk najednou dostává do oblasti světa a je možné říci, že celý obraz světa je teprve formován v mytickém povědomí.“ (Tamtéž.)

V konfrontaci s tím, co jsme si připomněli z Eliadeho, je tu především nápadný ještě výraznější přesun na rovinu myšlení a vědomí vůbec. Mýtus nepředstavuje sám ony „původní vazby“ člověka, ale je jejich „výrazem“, „znázorněním“, jež „přichází k slovu“. Ve zmíněném dodatku k Přirozenému světu mluví totiž Patočka o mýtu jako o „rituálně znázorňujícím chování, jež přichází k slovu, k vyprávění. Není to nic jiného než totéž shromáždění, totéž setkávání světa, jež vyvolává rituální chování, ale tak, jak se dává v průhledném prostředí řeči.“ (str. 229). Jsou tu nepochybně jistá místa napětí. Patočka neváhá mluvit o mýtu jako o fantastickém myšlení, v němž je formován obraz světa, a na druhé straně mluví o rituálně znázorňujícím chování, na jehož základě se člověk dostává do oblasti světa, dokonce jež samo vyvolává ono shromáždění, setkávání světa, bez něhož svět není světem, a která „pouze“ přichází k slovu. Nicméně tato napětí mají v Patočkově koncepci jistou významotvornou funkci a chtějí být jakoby dvojí formulací téhož, vyjádřením dvou stránek téže věci, téže struktury. Mohli bychom totiž říci, že rituální chování bez asistence slova (vyprávění) a bez jeho nejenom prostřednické, ale přímo spoluformující úlohy prostě neexistuje a není ani možné. Důležitou okolností, ba věcí primárního významu je však poukaz k tomu, že ono slovo, ono vyprávění je ve službách rituálního chování a že je k němu základně a naprosto zaměřeno. A na druhé straně, že ritualizace bez asistence a prostředkujícího podílu na spoluformování nových aktivit je nemyslitelná.

Uvedení takto hned dvojí cestou do problematiky, pokusme se na tomto základě alespoň předběžně určit vlastní prostor mýtu, tj. umístit jej a zařadit na jednu ev. na několik rovin lidského života. Především se pokusme odlišit lidský svět – samozřejmě jen velmi předběžně – od „světa“ ostatních, i těch nejvyšších živých bytostí. Každý organismus, každá živá bytost je ovšem také nějak zakotvena, zakořeněna ve svém okolí, tj. v té části skutečnosti, jíž je obklopena. Toto zakotvení je nejenom součástí, ale přímo základní složkou, základní strukturou jejího života. To totiž, co se objektivujícímu pohledu vnějšího pozorovatele jeví jako okolí živé bytosti, je pro ni samotnou jakožto pro subjekt rozčleněno a strukturováno, artikulováno jakožto její vlastní, osvojený svět, „osvětí“; okolí je tu v jistém rozsahu a rámci určitém, pro daný typ organismu typickým způsobem rozvrženo a v opětném vztažení k „sobě“ (tj. ke konkrétnímu organismu jakožto subjektu) soustředěno v soustavu funkčních vazeb s mimořádně významným vývojově-historickým pozadím. Součástí a složkou tohoto „osvětí“ nejsou pouze objektivním pohledem konstatovatelné „předměty“, „věci“ onoho vnějšího okolí, jímž je živá bytost obklopována, ale také určité jejich valence či spíše určitá validita, evaluace, tj. určité zhodnocení, zvýznamnění, hierarchizace, umístění na žebříčku důležitosti, vůbec kvalifikace. A zase tu nejde o nějakou jednu provždy platnou hierarchizaci

(nebo jenom pomalu, neznatelně proměnlivou), nýbrž o hierarchizaci schopnou náhlých proměn, plných vitality a dynamičnosti, jimiž se rázem mění celá atituda živé bytosti. Takové prudké proměny zaměřenosti aktivit, takové restrukturační přítomnosti v situaci, v osvětlení jsou nejčastěji v nejužších vazbách organismu k jeho okolí a k jeho na první pohled mnohem méně nápadným proměnám: zvětření oběti nebo nepřítele či soka, zahlédnutí kořisti, tucha čehosi neznámého či nebezpečného apod. Osvojení okolí je totiž především záležitostí aktivit a chování organismu a nemůže být uskutečněno bez nich či nezávisle na nich.

Veškeré primární vazby živé bytosti na „skutečnosti“ osvětlení jsou elementárně spjaty s jeho schopnostmi akcí a reakcí, s úrovní složitosti jeho „akčních systémů“, krystalizují na tomto základě a zpětně jej do jisté míry ovlivňují (a to tím víc, čím komplikovanější akční systémy má k dispozici).

To znamená, že součástí osvětlení se vůbec nestává vše, co může být zvětřeno objektivně registrováno jako nepochybná složka okolí, tj. určitého okruhu vnějšího „světa“ věcí a událostí, živou bytost obklopujícího. Některým nepochybně „skutečným“ předmětům (rozuměj skutečným pro nás jako pro vnější pozorovatele) se nedostává žádného nebo jen malého, okrajového zvýznamnění, a ty se pak nestávají buď vůbec složkou osvětlení, anebo jen jakousi „vycpávkou“, nevýznamným „pozadím“ apod. A na druhé straně se velmi významnými skutečnostmi stávají v osvětlení prvky, jež nelze zvnějška třeba vůbec nebo jen velice obtížně registrovat a popsat, zejména beze všeho vztahu k živé bytosti, resp. příslušným živým bytostem. Tak kupř. samo chování živé bytosti je významné pro ni samu v tom smyslu, že představuje jakousi její vlastní kontinuitu, že má vlastní vnitřní „logiku“, že má jistý program, rozvržený postup odvíjení, který musí v dané situaci být dodržen a jehož eventuální nedodržení hrozí celkovou desintegrací a propuknutím zmatků, vytvořením chaotické situace, zvládnutelné leda novým pokusem o dodržení onoho programu zase docela od počátku. Avšak neméně významnou skutečností se pro živou bytost stává chování druhé živé bytosti, ev. jiných, dalších živých bytostí (a nejen těch, ale také změny podnebí, ročních dob, počasí, změny ve výskytu potravy, povodně či zase sucha atd.). Ne tedy už jenom prostá existence druhé živé bytosti, ale také způsob jejího života, její zvyky a modely chování, její momentální aktivita (tj. aktuálně sledovaný „akční program“), postup „jednání“, na něž je nutno okamžitě nebo v nejbližší vhodné chvíli případně zareagovat, a tudíž také onen celkový rozvrh jejího vlastního osvětlení, v jehož rámci a přes jehož jakoby prizma se ono chování a jednání odvíjí a rozehrává a v jehož rámci postupuje ke svému cíli; a to vše ovšem vůbec nemá charakter konstatovatelného předmětu, ale je to dějová, dějící se „skutečnost“, již nelze zachytit žádnou momentkou a kterou je právě naopak zapotřebí reintegrovat z jejích zaznamenaných

složek a prvků a vždy znovu heuristicky interpretovat v odhadu, který je zároveň riskem a rizikem. A protože to platí zajisté i v opačném směru a vůbec ve všech možných směrech, při nichž je nějaká bytost ve středu svého osvětlení a druhé bytosti a skutečnosti se staly nebo stávají jeho členy a součástmi, je zřejmě významným členem osvětlení určité živé bytosti vždy také celá řada rysů a stránek osvětlení jiných živých bytostí (ne tedy jenom tyto bytosti „samy o sobě“), pokud se ovšem tak či onak staly pro tuto bytost důležitými a významnými. Jednotlivá osvětlení se tak navzájem překrývají a prostupují, navazují na sebe navzájem a vytvářejí složitou superstrukturu, resp. strukturu intersubjektvní povahy, tj. strukturu, osamostatnivší se do jisté míry od jednotlivých subjektů a představující jakousi zvláštní sféru či vrstvu, v níž dochází k setkání živých subjektů a k navázání kontaktů mezi nimi, někdy sice jen „všeobecných“, „schematických“, „modelových“, jindy však dokonce zcela individuálních, osobitých, pro život příslušných bytostí téměř nebo plně jedinečných a výhradních.

Jak už bylo naznačeno, jedním z význačných typů kontaktů mezi živými bytostmi, ale někdy i docela analogických „kontaktů“ jednotlivých bytostí nebo i druhů bytostí (eventuelně dokonce kolektivů živých bytostí) s pouhými „předměty“ (tj. neživými věcmi), jsou schémata chování a jednání, „akční schémata“, „akční systémy“. Tato schémata připomínají nejčastěji jakési „zvyklosti“, ale někdy se zdají připomínat dokonce něco, co známe jen z lidského světa a čemu tam říkáme „rituál“. Nejznámější jsou „svatební hry“, jaké můžeme dobře pozorovat u řady akvariálních rybek apod., ale ty nejsou zdaleka výjimkou. Velmi často jsou důležitou součástí nebo podmínkou takových „rituálů“ prvky, jež vůbec nelze považovat za typy či struktury chování nebo vzorce akčních systémů. Jde tu kupř. o zvláštní zbarvení nebo o nápadné anatomické směny (např. u čolků) a téměř vždy lze prokázat významné změny fyziologické, vázané na nejrozmanitější stimulantia vnější (jako je změna teploty, vyšší nebo nižší dávka slunečního záření či délka dne, změněná skladba potravy, závislá obvykle také na ročním období atd. atd.). Někdy však může být start určitého okruhu či série akčních schémat vyvolán vcelku nahodilou událostí, patřičně ovšem subjektivně zvýznamněnou, např. spatřením kořisti nebo partnera či zase nepřítele. Integrovanost a úplné proběhnutí podobných sérií dějů, reakcí a akcí není zaručeno ani kontrolováno žádným vědomím (jež ostatně není většinou vůbec k dispozici nebo alespoň není natolik emancipováno, aby podobnou funkci bylo s to zastat). Obvykle v takových případech mluvíme o „instinktivních“ reakcích či sériích reakcí příslušného zvířete, i když je nedovedeme dost přesně odlišit od pouhých fyziologických vazeb na jedné a od natrénovaných reakcí a návyků na druhé straně. Je to vlastně jen jméno pro něco, co přesně nechápeme, čemu nerozumíme, čeho „vnitřní mechanismy“ nám jsou nepřístupny nebo

aspoň zatím utajeny; něco jako „krycí název“. Základní rysy tohoto fenoménu však přesto můžeme poměrně ostře podržet před sebou.

Význam „instinktů“ vystupuje do popředí zejména v situacích, kde rozlehlejší integrita jednání či aktivity je nezbytnou podmínkou zdatu a kde doba, v níž se rozvíjí naprogramovaná akční série, je buď velmi krátká anebo naopak mimořádně dlouhá (např. při útěku před pronásledovatelem nebo naopak při pronásledování kořisti, při sledování stopy, při budování doupěte nebo hnízda, při sezení na vejcích nebo kojení a odchovu mláďat apod.); obvykle jde o sérii akcí životně důležitých nejenom pro jedince, ale zvláště pro druh a rod (tak např. všechny projevy sexuality, která je pevně vklíněna do rozmnožovacího schématu). Lidská situace se zřejmě od prvopočátku vyznačuje oslabením a desintegrací funkce instinktových automatismů i dlouhodobých programových schémat, eventuelně narůstáním komplikovanosti situací, do nichž se člověk dostává a pro něž už ponejvíc vůbec žádné instinktem naprogramované odpovědi nemá k dispozici. Síť instinktů tu náhle řídne a dostává trhliny. Rastr instinktové reaktivity se stává příliš hrubým, rozmanitost stimulů a vůbec situací narůstá do takové míry, že už nemůže být zvládnuta žádným počtem předem připravených fixních programů a systémů. Lidská bytost se dostává k předělu: musí se naučit nepředvídaně komplikované situace zvládnout jinak – totiž za pomoci a prostřednictvím svého vědomí. To je ovšem původně příliš slabé a nesamostatné, jelikož tvoří zprvu pouhý doprovod jednání či spíše jen chování, jehož zdroje a motivy jsou jinde než v něm a nejsou jím původně ani zprostředkovány. Aby nabylo schopnosti a moci ovládnout a kontrolovat lidské chování a jednání a integrovat je alespoň tak, jak je dovedly v jednodušších situacích integrovat instinkty, musí se emancipovat a pozvednout z pouhé doprovodnosti na samostatný, svébytný prvek a založit samostatnou, svébytnou rovinu. Toho může dosáhnout jenom tak, že se vnitřně zpevní a vyztuží vytvořením vlastní, osobité struktury, jakéhosi zvláštního skeletu nebo snad spíše pevné souřadnicové soustavy či opěrné kontextury, jíž se nadále bude moci přidržovat a o níž se bude moci opírat. A touto kostrou se stává mluva, konkrétní jazyk. Zároveň však, jak člověk vytváří a zdokonaluje svou mluvu, vstupuje nevědomky do světa, o němž původně nic nevěděl a o němž ještě dlouho tuší jen velmi málo, s nímž ze své strany až dosud nikdy neměl žádný kontakt, totiž do světa slova, smyslu, řeči, do světa mýtu (a později logu), a postupně se v tomto novém, zvláštním světě zdomácňuje a zabydluje jako ve svém vlastním, nejvlastnějším, jako ve svém domově. Mluva je možná jen ve světě řeči; čím lépe chce člověk umět mluvit, čím lépe chce ovládnout svou mluvu, svůj jazyk, tím víc se musí vbydlovat, tím víc musí zapouštět kořeny ve světě řeči. Od počátku ovšem tuší, že promluvení, promluva je něčím světodějným a také světoborným; promlouvá s hlubokým povědomím osudnosti a magické moci řečeného.

Jeho vztah k promlouvání i k řeči je mnohem pravdivější a hlubší než náš; kdyby to dovedl vyslovit, řekl by nám, že promluvení je čímsi nedozírně dalekosáhlejším než každá znamení či signál nebo než pouhé sdělení informací. Promluvení je původně rituál, obřad, slavnostní akt, takřka kouzelnický, šamanský, magický čin. Slovo je posvátné: je to (původně) právě mythos.

To je důvod, proč nemohu být s Patočkou zajedno v tom, že mýtus je rituálně znázorňující chování, jež přichází k slovu. Zdánlivě „rituální“ chování, jak je známe u zvířat a jak jsme se o něm už stručně zmínili, je šifrováno a z druhé strany dešifrováno prizmatem (tj. přes prizma) instinktu; o znázorňovací povaze či funkci tu nemůže být ještě ani řeči. Je-li znázornění součástí či složkou rituálu, pak jenom díky slovu a díky světlu, v němž má slovo svůj základ a zdroj, ale také svůj domov a trvalé zakotvení, totiž právě díky světu řeči, světu slova. Tzv. „rituál“, jak jej známe u zvířat, se stává skutečným rituálem teprve tam, kde do jeho v instinktu založené integrity začíná pronikat intervenující integrita založená v slově, tj. na počátku právě v mýtu.

Připomeňme si nyní tzv. „uzlové situace“ v lidském životě, o nichž jsme se před časem zmiňovali; situace tu je dost obdobná. Skutečnost, že k takovým zauzlením reálně dochází, ještě v sobě nemá (nemusí mít) nic specificky mytického (a nic specificky rituálního). Teprve ve chvíli, kdy je skutečnost podobných uzlů rozpoznána, nahlédnuta a zaznamenána a kdy se jí dostává výrazu, jenž ji teprve konstituuje pro naši „imaginaci, fantasií a emocionalitu“ (máme-li hovořit s Patočkou), stává se mýtem, mytickou strukturou a skutečností, dostává nádavkem novou vrstvu atraktivity či spíše atrahence, stává se čímsi víc než jen zvýšeně pravděpodobným zauzlením dějů: stává se jakýmsi strhujícím příkladem, vzorem, proraženou a poté proslapanou stezkou, vyjetou kolejí, výzvou k napodobení, k mimezi. Tedy docela naopak něčím ode vší pravděpodobnosti se ještě víc vzdalujícím - a mimochodem řečeno: život eo ipso prohlubujícím a intenzifikujícím. Podobně jako se prizmatem subjektivní aktivity a reaktivity pouhé okolí stává osvětím, „osvojeným okolím“, „osvojený světem“ - a tím mění svou vrstevnatost a strukturovanost, aby se stalo čímsi hodnotově zvýrazněným, zhodnoceným, a tedy hierarchizovaným čili smysluplným, „osmysleným“) -, je schopno se jakékoliv faktické, sebevíc frekventované zauzlení události v lidském světě a životě stát mytickou strukturou teprve ve světě řeči, ve světě slova, slova-mýtu. A to zároveň znamená, že se jakožto mytický archetyp prosadí nikoliv vahou své frekventovanosti (tedy jako návyk, zvyk), nýbrž napříč této frekventovanosti, odchýlením od ní resp. jejím nahrazením a vytlačáním, zastoupením. Převládající síla či mohutnost, atrahence archetypu nenavazuje organicky na převahu frekventovaných zauzlení, nýbrž stojí proti nim, ukazuje v ostřejším světle jejich nedostatečnost, proděravělost,

nesmyslnost a nefunkčnost (nedostatečné fungování), vykreslí je jako zhoubu, záhubu a svou vlastní integrující a organizační sílu postaví na docela jiných základech. A také teprve v tom okamžiku, kdy se nová životní integrita (nebo alespoň integrita jistého životního okruhu) postaví na nový základ a na docela novou platformu a stane se novou skutečností v nové skutečnosti, v novém světě, může se spojit s rituálem, s mytickým archetypem, může se jím dát reprezentovat. Nejde tedy o to, že určitá uzlová struktura se stává mytickou ve chvíli, kdy je pojmenována a kdy dojde k jejímu uvědomění. Právě naopak jde o to, že jejím pojmenováním a uvědoměním dojde nezbytně k pronikavé a hluboké vnitřní přestavbě, hlubokému přesunu a přestrukturování onoho zauzlení, a také ke změně jeho hodnotové hierarchie, k přestrukturování jeho nejhlubších vrstev, dokonce k formaci nových, ještě hlubších vrstev než byly všechny dosavadní, ke změně její zasazenosti v lidském světě a posléze ke změně zakotvenosti celého lidského života v tomto „lidském světě“. Ze zauzlení, k němuž s jistou pravděpodobností (nebo dokonce jistotou) a s jistou faktickou frekventovaností čas od času a situaci od situace dochází, jež se „přihází“ docela podobným způsobem, jakým dochází i k nesčetným jiným víc či méně komplikovaným koincencím přírodních procesů, v nichž intervenují neméně přírodní integrační schémata a programy, se podivuhodnou proměnou stává zářivý vzor, plamenná výzva k následování a k vytržení z temnot nepřehledného a propasti nejistého k průzračnému světlu toho, co tu je odedávna připraveno a co musí být jenom zopakováno, reaktualizováno, znovu prožito. Nic podstatného v lidském životě není ponecháváno samo sobě, ale je pozvednuto spolu s celým lidským životem na úroveň nejvyšší uchopené a předsevzaté smysluplnosti a zakotveno rovněž s celým životem v nejhlubších zdrojích pravého, tj. kultivovaného života, život musí být tedy ve všech svých složkách takto povznesen, vyveden na cestu smysluplnosti, vychován, vypěstován jako vzácná, nesamozřejmá květina, žít je nutno se naučit (ve shodě se smysluplným, jedině smysluplným pravzorem), a právě tak je nutno se naučit také umírat. V kultu, rituálu a mýtu se člověk obrací zády ke všemu, co je pouze přírodní – tak bychom o tom mohli zdálky a zvnějšku mluvit. Ale zevnitř to vypadá pochopitelně jinak; „příroda“ a „přírodní“ je něco, co se ještě nezkonstituovalo a ani nemohlo zkonstituovat. To, co nechává mytický, archaický člověk za svými zády, není „příroda“, ale nicota, propast, chaos, „tma nad propastí“.

Mýtus ovšem musel zprvu restituovat, tj. na nové úrovni znovu ustavit a zkulturnovat, kultivovaně reintegrovat všechno biologicky relevantní a rozhodující. Jeho potřeba však byla hlavně pociťována tam, kde „příroda“ a „instinkty“ nechaly člověka v jeho nové situaci na holičkách a kde mu už vůbec vypověděly každou službu, ponechávající ho zcela zmatku a ničivé libovolnosti. Samo narození mělo svůj fyziologický průběh, na němž se

těžko mohlo něco měnit. Ale narozené dítě ještě dlouho nebylo plnoprávným členem lidského společenství, např. kmene; muselo být nějak do společenství přijato a „zasvěceno“ do jeho „tajemství“. Dalším významným předělem v životě byl sňatek a s ním spojené navázání nových životních vazeb, zejména příbuzenských.

Rituálem se musel nutně stát také lov a zejména boj; a nakonec také smrt a pohřební obřad. První mytické archetypy vznikly nejpravděpodobněji právě tam, kde bylo třeba zachránit nebo znovu vybudovat rozpadající se nebo z různých příčin otřesenou integritu určitého významného situačního zauzlení lidského života a jednání, tj. právě tam, kde došlo k oslabení příslušné instinktivní základny (resp. „přírodní“ základny). Je charakteristické, jak staré je povědomí, že jedním z nejvýznamnějších míst takového oslabení instinktivní základny a z toho vyplývajícího ohrožení integrity lidského života je sexualita a vůbec vztah muže a ženy, mužů a žen.

V některých zachovaných částech přes pět tisíc let starý epos o Gilgamešovi vidí zdroj Enkiduova odcizení světu zvířat ve vlivu nevěstky (český překlad, str. 68; 69–70 aj.). Teprve potom je uváděno požívání chleba a piva, a nakonec očištění, umytí a pomazání olejem, což je pak poprvé doplněno konstatováním: „v člověka se změnil“ (str. 77). Tato místa jsou ovšem zachována jen ve starobabylonské verzi z první poloviny 2. tisíciletí př. Kr., takže jejich stáří činí „pouhé“ čtyři tisíce let, ale je vysoce pravděpodobné, že jim odpovídá mnohem starší verze sumerská, i když v těchto partiích (zatím) nedostupná. Spojování lidské sexuality s kosmickými dimenzemi je ovšem takřka obecné, je velmi rozšířeno a prokazuje nepochybně pro celou archaickou dobu onu základní funkci mýtu, který nejenom údržbářsky reintegroval rozpadající se předrituální stereotypy, kdysi závislé na instinktech a jejich integrační schopnosti, ale zapojoval kdysi původně omezené „uzly“ lidského chování do kosmických souvislostí a dával jim tak místo a význam, o kterých dosud nemohlo být ani řeči, ani tuchy. Je to nejzřetelnější doklad toho, že mytizace původního na instinktech založeného prae-rituálu (a tím i jeho proměna ve skutečný rituál) je možná teprve jako čin, založený v jiném světě, než jakým bylo ono původní „osvětí“ před-archaického „člověka“ (snad spíše před-člověka či pra-člověka), totiž právě teprve ve skutečném „světě“ viděném a chápaném jako slovem prosvětlený celek všeho smysluplného.

Slovo-mýtus nemělo v první řadě něco sdělovat, oznamovat, nýbrž bylo nabito smyslem a významovými konotacemi a mělo, vysloveno, všechny vyvolat, aktualizovat, zpřítomnit. Vnější podoba mytického vyprávění sloužila především co nejintenzivnějšímu prožitku, resp. prožívání revokovaných dějů, jejichž největší a hlavní část zůstávala (z našeho hlediska a ve smyslu našeho chápání) nevyslovena, tj. zůstávala jako ponořená část ledovce pod tím a za tím, co se vyslovením dostalo nad

hladinu. (V mytickém chápání ovšem magická moc slova spočívala právě v tom, že skutečně vyvolala ten obrovský masiv významu, že ho přivolala a zpřítomnila – a tedy „vyslovila“; ve slově byl život i smrt: znát jméno člověka nebo ducha znamenalo nabyt nad ním moci, zmocnit se ho a podrobit si ho ke službě.) Proto mělo tak velký význam zasvěcení: kdo nebyl zasvěcen, tomu ono „slovo“ nic neřeklo, nic nerevokovalo, pro toho zůstalo uzavřeno. Intenzita revokace a hloubka prožitku byla nepochybně individuální a velmi subjektivní; tím důležitější věcí byla určitá standardizace vnější podoby mytického „povídání“ a také situací, v nichž toto povídání zaznělo. Tak se mýtus nejen z vnějších, ale také a zejména z vnitřních důvodů a příčin přimyká k významným stereotypům, přetvářel je v archetypy a obracel člověka ze tmy a chaosu ničivých proměn k světlu a řádu archetypické skutečnosti, jediné pravé, skutečné skutečnosti, proti níž na druhé straně stála jen nicota a zmarnění. Uslyšet slovo-mýtus, nechat se jím vytrhnout a vysvobodit z proudu neprůhledného a zmateného dění, vlekoucího všechny v nepřetržitém pádu dolů do propasti nicoty, v níž vposledu končí každá událost, každé dějství, každý pohyb, nechat se jím pozvat na jedinou cestu záchrany a spásy, totiž na cestu nejniternějšího přimknutí a přímo ztotožnění s archetypem, se skutečností, která má božský charakter, protože se jednou dávno, pradávno stala a od té doby neproměnně jest jako neochvějná tvrz, nepomíjivý příbytek pravého bytí – to byla obrovská, slavná, strhující perspektiva člověka, který se cítil tak znejistěn a vyděšen uprostřed přírody, jež mu původně byla domovem a již se nyní nějak nepochopitelně odcizil. Ale mýtus mu neposkytl jenom útočiště, úkryt, bezpečné doupe, nýbrž právě novou perspektivu, v níž se vše ukazovalo z nové stránky a v nové jednotě. Proto také, jak říká Eliade, „pro magicko-náboženskou zkušenost (...) není příroda nikdy „přirozená““. Mytické archetypy jsou garantem jsoucnosti a skutečnosti (a tím i smysluplnosti) nejenom pro člověka, ale také pro všechno světové dějství, tedy i to, jemuž dnes říkáme „přírodní“. A byly to právě přírodní koloběhy, které se staly nejen dokladem elementární důležitosti návratu k archetypům, ale nepochybně i krystalizačním jádrem nejvyššího typu mýtu, totiž mýtu věčného návratu, věčného opakování téhož. Tu se však v mýtu objevil již nový prvek, který zprvu sloužil potřebám mýtu, ale poměrně brzo se osamostatnil a stále prohluboval svou emancipovanost, až se v jednu rozhodující dějinnou chvíli postavil proti mýtu. Tento nový prvek je přestrukturované slovo, jemuž budeme říkat „logos“. Obě řecká slova, „mythos“ i „logos“, se významově do značné míry překrývala: obě znamenala slovo, řeč, promluvu, povídání, vyprávění; ale nekryla se docela. Tak třeba ve významu „vyprávění“ spoluzaznívalo v případě „mythu“ něco jako bajka, pohádka, vybájené, a tedy nevěrohodné a neuvěřitelné povídání, pověst, zatímco v případě „logu“ spoluzaznívalo vedle mluvení, promlouvání také čtení (šlo o slovesa

téhož kořene a namnoze stejných nebo podobných tvarů) a při „vyprávění“ se později zhusta připojoval význam „psaného vyprávění“, dějepisného literárního díla, zejména takového, které si zakládalo na své věrohodnosti a ověřitelnosti. Zejména však se k „logu“ připojoval celý okruh nových významů, spojených nejspíš se čtením jakožto sbíráním písmenek: sbírání, shromažďování, přidávání, připočítávání, vůbec počítání a vypočítávání, výpočet, odhad; přeneseně potom i úvaha, rozvaha, oprávněnost, důvod, vůbec rozum. Tyto na první pohled nepříliš důležité a nevelké významové rozdílnosti však dovolily, aby se mythos a logos v řeckém povědomí posléze ustálily jako dvě protichůdné formy „smyslu“ a výkladu, myšlenkového přístupu i rozumnosti (ev. nerozumnosti) ve věci samé; zvláště přívrženci a vyznavači logu se stali nesmiřitelnými odpůrci mýtu.

Nemíním vkládat vlastní pojetí do myslí starých Řeků; exkurs nemířil dál než k podtržení skutečnosti, že už ve starém Řecku se nutkavě doporučovalo rozlišení mezi dvojí řeči o bozích a lidech, o světě a jeho osudech. Ať už tenkrát obojí typ „řeči“ vykrytalizoval v jakékoliv dvě podoby sebepochopení, my můžeme mít dnes dostatečné důvody pro pochopení jiné. Právem však lze považovat za významné, že mythos k vlastnímu sebepochopení nedospěl, kdežto logos se vždy znovu pokoušel uchopit sebe - i mythos. Také tato okolnost musela být už dávno nápadná; možná že se nemýlíme, pokládáme-li poměrně brzo doložené komplexní tvary mythologéó, mythologéma, mythologia za svědky něčeho, čemu můžeme říkat logizace mýtu. Hlavní, ne-li jedinou funkcí mýtu je zpřítomnění; a pokud bychom měli být právi nejvlastnější povaze mytického „zpřítomnění“, museli bychom dodat, že tam nešlo o zpřítomnění čehosi člověku vzdáleného, nedohledně minulého, praminulého, nýbrž plně přítomné dění, odehrávající se hic et nunc, do něž se měl člověk cele vnořit, ztotožnit se s ním, a tak se sám stát tomuto dění přítomným, tj. být „při tom“. Přítomnost, aktualita životní události je něčím ne plně skutečným, spíše jen pouhým zdáním a naprostou efemérností; skutečností se stává teprve zpřítomněním, ztotožněním s nějakým archetypem, s archetypickou událostí, jež není obyvatelkou proměnlivého času, ale je doma v pra-času věčně „přítomné“ pra-minulosti či vždycky už hotové, nastalé, proběhlé „přítomnosti“. Tak je mýtus přípravou a uvedením člověka do nejtěsnějšího svazku s pravou, plnou skutečností, která tu je odedávna; mýtus vyvádí člověka z něho samého a odvádí ho z jeho poloexistence a ohroženosti bytí k jistotě archetypické skutečnosti, tj. k něčemu jinému, k něčemu, s čím se teprve má identifikovat. Ne tak logos: logos hloubí mezi člověkem a čímkoliv jiným spíše příkop, vytváří odstup, vede nikoliv k ztotožnění, nýbrž k vytyčení mezí a stanovení hranic. První filozofické užití termínu „logos“ najdeme u Hérakleita; tam mj. čteme, že „vše povstává podle tohoto logu“. Ať už tento výrok interpretujeme ontologicky nebo fenomenologicky, zůstává zachována

úzká spjatost logu s vymezeností, vymezením všeho. A tak, jako hlavní funkcí mýtu bylo zpřítomnění, hlavním znakem a funkcí logu je zpředmětnění. Tak jako nás mýtus uvádí na cestu identifikace s věčně přítomným archetypem, tak nás logos činí schopnými vidět skutečnost z distance, tj. jako něco, co je „před námi“. To, že už se skutečností nesplýváme, nenoříme se do ní, neztrácíme se v ní a tedy že se k ní a do ní také nepřiměšujeme, nám dovoluje nejenom skutečnost udržet v oddělenosti a tím v odlišení od sebe, ale také sebe udržet v oddělenosti a odlišenosti od ní – a ve skutečnosti ovšem ne pouze a ne teprve udržet, nýbrž tuto odlišenost a oddělenost založit, ustavit, provést, uskutečnit. Z toho důvodu to je právě logos, který nám dovoluje na základě takového odlišení a oddělení posoudit cokoli – a tedy také nějaké jiné, špatné a nedostatečné odlišení a oddělení (viz kupř. Xenofanovy kritiky představ o bozích). Teprve logos otvírá cestu k posuzování rozdílu mezi pouhým zdáním a mezi tím, jak se věci mají „ve skutečnosti“. Počátky filozofie ve starém Řecku jsou nerozlučně spjaty s tímto kritickým rozlišováním a s novými a novými pokusy o myšlenkové uchopení věcí, jak „ve skutečnosti“ jsou. Nejstarší filozofové staví proti smyslovému zdání a proti našim návykům a běžným domněnkám své odhalující tvrzení, že všechno je ve skutečnosti a v podstatě voda, vzduch, apeiron a aoriston, jedno jediné věčné, neměnné, celé a kulaté jsoucno, nekonečné množství kvalitativních elementů, čtyři živly (plus láska a svár), atomy a prázdno atd. atd. Nestaví svá různá pojetí jen proti sobě, ale hledají zdůvodnění a formulují argumenty, jimiž podpírají tvrzení svá a vyvracejí odlišná či opačná. To je něco, co mýtus nezná; mýtus se šíří, jak to kdysi pěkně řekl Rádl, spíše nákazou, jeho přesvědčivost je v něčem naprosto jiném než v nějakých důvodech a ve zdůvodňování. Síla logu je docela naopak téměř celá v detailní zdůvodněnosti a v kritickém prověřování. Celá životní zkušenost a každodenní praxe nemůže nabýt vrchu nad perfektně formulovaným argumentem (viz Zénónovy antinomie). S tím souvisí také to, že mýtus je myšlení převážně společenské, společenství předpokládající a také je udržující a posilující, kdežto logos je do velké míry myšlení individuální až individualistické, ve své vyostřené kritičnosti každému „obecnému mínění“ se nadřazující a ze strany společenstev nezřídka silně odmítané a pronásledované. Na všechny strany zkoumavě a kriticky zaměřený logos nemohl přehlédnout mezi všemi věcmi, předměty a živými bytostmi také tu, která jediná je schopna se logu otevřít a ve svém myšlení se jím spravovat, totiž člověka. Zaměřuje se také na něho, zdůrazňuje základní životní významnost sebepoznání a cele se přihlašuje k heslu, které zdobilo Apollónův chrám v Delfách.

Mýtus asi nikdy nebyl s to integrovat skutečně v plnou jednotu lidský život, ale byl nepochybně vybaven mocí zatlačit nesjednocené jeho momenty do pozadí, odvést od nich pozornost a zcela přehlušit jakékoliv

povědomí o těchto rušivých prvcích silným prožitkem záchrany a spásy v imitaci archetypického dění a v identifikaci s ním. S pokračující komplikací lidského života (zvláště pak společenského) však byl mýtus postupně nahlodáván a ohrožován především na dvou frontách. Na jedné straně musela narůstat také komplikovanost mýtu, resp. celé řady „mýtů“ a časem se začala silně pociťovat potřeba nějakého jejich skloubení v jeden celek. Jednotlivá vyprávění byla spojována v delší řetězce a v jakási epická líčení zároveň pradávných a zároveň ustavičně aktuálních a platných dějství archetypického charakteru. Neuvědomělou, ale věcně nezbytnou kostrou těchto často dlouhých ság z božského dění a života se stávaly struktury rovněž odvozené se života a dění profánního (z něhož se rodily i archetypy), ale příliš rozsáhlé a komplikované, aby mohly vytvořit nové, složitější archetypy. A tak se tyto struktury staly jakýmsi základem či osnovou božských životopisů či jakýchsi románů ze života bohů, kam se postupně ukládaly všechny výrazné nové zkušenosti z profánního života. Tím se ovšem centrum významnosti mýtu přesouvalo stále víc z jednorázových prožitků, které měly charakter jakéhosi vytržení (a tím si podržovaly důležitou schopnost přinášet lidem subjektivně záchranu a spásu), v dlouhodobé účastenství na událostech ze života bohů a heroů ve fantazii, která už nebyla ponechávána sobě, ale byla stále víc vedena samotným vyprávěním.

Tohoto vedení fantazie nebyl sám mýtus schopen; proto si přibíral pomocníka, který mu dovolil udržovat uchvácenost posluchačovu v mezích a převádět ji postupně na další a další momenty vyprávění, resp. dění, o němž byla řeč (nebo o němž vyprávěl zpěv). A tímto pomocníkem byl ještě velmi nesamostatný a dosud slabý logos: jeho specifickou a nenahraditelnou funkcí bylo přidávání dalších a dalších archetypických momentů božského dějství způsobem, který je zároveň sbíral a shromažďoval v jakýsi dějový celek, prožívaný sice rovněž hluboce, ale z podstaty věci přece jen novým způsobem.

Leč to byla jen jedna stránka proměn, jimž se musel mýtus pokoušet čelit. Druhou stránkou bylo postupné narůstání množství profánních aktivit, jimž z nějakých důvodů bylo možno nebo i nutno přikládat jistou větší nebo menší životní důležitost, protože uspokojovaly nově se formující a členící potřeby a zájmy. Úspěšnost těchto profánních aktivit dovedla bez pomoci mýtu otupit ostří pocitu ohroženosti a nebezpečí ve světě, který se zprvu jevil tak cizí a neznámý, protože každé aktivní pobývání v novém prostředí posléze vede k jakési obeznámenosti, zabydlenosti a zdomácnění. Zatímco logos, který zůstával ve službách mýtu, aby vyspravoval jeho mezery a trhliny a pomáhal obnovit jeho vlastní integritu i schopnost integrovat lidský život „logizací“, by se jen těžko dokázal emancipovat přímo a postavit se proti mýtu, spojenectví logu a profánních aktivit bylo zdrojem netušené dynamiky, která sice ještě dlouho čerpala z

hlubokých studnic mýtu, ale dravě se rozrůstala všemi směry a vykazovala stále silnější emancipační tendence. Mám za to, že obě uvedené stránky útoku na mýtus a mytický styl života byly nezbytné, jak tomu ostatně bývá při každém velkém, světodějném přelomu vedle mytického životního stylu se musela emancipovat nová, odlišná orientace, ale úzce spjatá s prvkem, který se samotnému mýtu jevil jako užitečný a nezbytný a mohl tak proniknout dovnitř, k samému jádru mýtu a života v mýtu. Logizace mýtu a logizace profánních aktivit musela jít ruku v ruce a navzájem si být oporou. Když k tomu přistoupila netušená úspěšnost v profánním podnikání, nekompensovaná zvýšenou „ideologickou“ i mocenskou aktivitou silného kněžstva, mohlo se po vnějším otřesu udát to, co lze vidět ve starém Řecku: mohla se zrodit filosofie.