

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Cassirerovo a Eliadeho pojetí mytického času

Iveta Suchánková

Bakalářská práce

2010

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2009/2010

**ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE**  
(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Iveta SUCHÁNKOVÁ**  
Studijní program: **B6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Filozofie**  
Název tématu: **Cassirerovo a Eliadeho pojetí mytického času**  
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky a filosofie**

**Z á s a d y   p r o   v y p r a c o v á n í :**

Studentka se zaměří na zpracování koncepce mytického času zejména u dvou různých autorů. Jedním z nich je filosof náboženství Eliade a druhým neméně významný novokantovský filosof Cassirer.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

**Ernst Cassirer, Filosofie symbolických forem II, Oikoymenh, Praha 1996**  
**Mircea Eliade, Posvátné a profánní, Oikoymenh, Praha 2006**  
**Mircea Eliade, Pojednání o dějinách náboženství, Praha: Argo, 2004**  
**Zdeněk Kratochvíl, Jan Bouzek, Od mýtu k logu, Hermann & synové, 1994**  
**Emanuel Rádl, Dějiny filosofie I., Votobia, Praha 1998**  
**Jan Patočka, Péče o duši III., Oikoymenh, Praha 2002**  
**Ernst Cassirer, An essay on man, New Haven and London: Yale University Press, 1963**  
**Kamenskij M. I. Steblin, Mýtus a jeho svět, Praha: Panorama, 1984**

Vedoucí bakalářské práce:

**Mgr. Filip Grygar, Ph.D.**  
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2009**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2010**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.  
děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2009

## **Prohlášení**

Prohlašuji: Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 31. 3. 2010

Iveta Suchánková

## **Poděkování**

Tato strana, určena jako příležitost pro poděkování, je podle mne málo, neboť ten, komu bych ráda poděkovala, přečetl a zhodnotil všechny strany mé práce. Tudíž patří můj dík na každou z nich. Z jiného pohledu je tu celý bílý list zbytečně mnoho, když chci jen upřímně poděkovat panu Mgr. Filipovi Grygarovi, Ph.D. nejen za cenné rady a věnovaný čas, ale též za výhrady a užitečné připomínky.

## **ABSTRAKT**

Práce se zaměřuje na problematiku mytického času. Nejprve jde o obecné nastínění samotného mýtu, tzn., co označujeme pod tímto titulem a jaké mu přisuzujeme trvání. Druhá a třetí kapitola pojednávají o pojetí mytického času podle Eliadeho a Cassirera. Další dvě kapitoly navazují komentáři ke koncepcím obou autorů. Poslední kapitola se týká srovnání těchto autorů.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Eliade, Cassirer, mytický čas, archetypy, vědomí

## **TITLE**

The conception of mythic time by Cassirer and Eliade

## **ABSTRACT**

This work is focused on mythic time. The first part discusses myth in general, it provides its definition and explains how long it lasts. The second chapter is about conception of mythic time by Eliade and the third chapter is about Cassirer's theory of mythic time. Following two chapters include commentaries on conceptions discussed by both authors. The last chapter provides a comparison of these two authors.

## **KEY WORDS**

Eliade, Cassirer, mythic time, archetypes, consciousness

# OBSAH

<b>Úvod</b> .....	8
<b>1. Mýtus</b> .....	10
1.1 Doba mýtu .....	10
1.2 Co je mýtus? .....	11
<b>2. Eliadeho pojetí mytického času</b> .....	13
2.1 Odlišnost mytického času od profánního .....	13
2.2 Původ profánního času a činností v čase posvátném .....	14
2.3 Návrat posvátného času .....	15
2.4 Nový rok .....	17
<b>3. Cassirerovo pojetí mytického času</b> .....	19
3.1 Bytí prvotního posvátného času .....	19
3.2 Význam mytických pohádek .....	20
3.3 Vymezení mytického času .....	21
3.4 Čas v mytickém vědomí .....	22
3.5 Registrace proměnlivosti času u primitivní civilizace .....	24
3.6 Vývoj mytického vědomí .....	25
<b>4. Komentáře ke Cassirerovi</b> .....	28
4.1 Kritika Kamenského ke Cassirerovi .....	28
4.2 Cassirer jako novokantovec .....	30
<b>5. Komentáře k Eliademu</b> .....	32
5.1 Rubbenstein a záležitost mytického času s židovstvím .....	32
5.2 Hoškovo stanovisko k Eliadovi .....	34
<b>6. Srovnání Eliadeho a Cassirerova zpracování mytického času</b> .....	38
<b>Závěr</b> .....	42
<b>Použitá literatura</b> .....	44

## Úvod

V předložené práci se zabývám otázkou mytického času. Samotný mýtus je problém, který nelze jednoznačně specifikovat. Co se týče jeho času, ani zde se nejedná o něco zcela určitého. Nicméně toto téma si podle mě zaslouží být nadále rozvíjeno a zpracováváno, protože nám může ukázat svět jiných pravidel a umožnit tak alespoň částečné uvolnění ze struktur našeho života.

Práci začnu krátkým pojednáním o tom, co je mýtus, a které období je pro něho nejtypičtější. V tomto obecném pojednání se obrátím na některé myslitele, vyjma Cassirera a Eliadeho, jejichž pojetí mýtu a zejména mytického času budou věnovány další dvě kapitoly.

V kapitole o Eliadeho koncepci mytického času popíšu, jak Eliade tento čas vymezuje vůči času historickému. Z tohoto hlediska se může zdát, že mytický čas neplyne, protože neskýtá vlastnosti času historického. To však neznamena, že by mytický čas byl něco vzdáleného nebo již uplynulého, ale naopak. I když se mytický čas týká počátku věků, mělo by se ukázat, jak se dokáže v mytickém vědomí jevit jako aktuální přítomnost. V Eliadeho koncepci též zmíním, jak lze mytického času znovu dosáhnout, neboť jedině ten má ve vědomí mytického člověka nějaký smysl. S tím je spojen obrovský význam svátků, které jsou zárukou znovunastolení posvátného času. Patří mezi ně zejména Nový rok, který má význam přímo kosmogonický neboli stvoření světa.

V další kapitole se zaměřím na Cassirerovo pojetí, které je koncipováno z podobných hledisek jako u Eliadeho, avšak ne zcela stejných. Cassirerovo pojetí mytického času je také vymezováno vůči času profánnímu, ale Cassirer navíc pojednává o důležitosti prostoru, jenž je podle něho neodmyslitelně spojen s mytickým časem. Cassirerovo pojetí mytického času se mnohdy opírá o vědomí primitivů. Ukazuje, že se tu jedná o kvalitativní uchopování času, jehož dělení zapříčinilo Slunce. Mytické vědomí však podle něho dosahuje různých úrovní, a tudíž se chápání času v jednotlivých fázích vývoje mění. Ukáže se, že důležitou roli tu hraje i život



primitivního člověka, který mu pomáhá jak s paralelním pochopením změn v přírodě, tak i s utvářením prožitku času.

V následujících dvou kapitolách uvedu komentáře ke Cassirerovi a Eliademu. Například Kamenský se kriticky zaměřil na Cassirera a jeho myšlenku analogie mýtu s jazykem. Rubbenstein zase porovnával Eliadeho pojetí mytického času s Mowinckelovým a zaznamenal jejich odlišný názor na čas historický. Sám poté uvedl, že podle myšlenek obou myslitelů by židovský pohled na čas označil jako mytický. Toto tvrzení se však neshoduje ani s Eliadeho myšlenkami, a ani Mowinckelovými. V práci uvedu i Hoška, který poukazuje na nasměrování Eliadeho osvětovým záměrem šíření náboženských tradic.

V šesté kapitole se pokusím o srovnání Eliadeho a Cassirerova pojetí. Půjde jak o základní odlišnosti, tak o názory společné, které umožní vytvořit si určitý obraz mytického času.

# 1. Mýtus

Než přejdu na hlavní část práce, a to ke koncepcím mytického času podle Eliadeho a Cassirera, pokusím se krátce nastínit, jaká doba je pro mýtus nejtypičtější a co toto slovo vlastně znamená.

## 1.1 Doba mýtu

Podobně jako lidé nebyli schopni se dohodnout například na jednoznačném vymezení středověku, nejsme schopni s jistotou určit začátek, ani konec doby mýtu. Má vůbec mýtus nějaký konec? Zdánlivě jednoduchou odpovědí na tuto otázku by byl vznik filosofie, avšak ne zcela správnou.

Podle Kratochvíla mýtus s počátkem filosofie zcela nekončí. „Mýtus končí pouze svoji všeobjímající vládu neosobní moci, nikoliv svoje životadárné působení.“<sup>1</sup> V řeckém filosofickém myšlení je podle nich mýtus stále dosti přítomen, neboť člověk zůstával upřen do praminulosti, do říše ideálních a neměnných útvarů.<sup>2</sup>

Stejně jako Kratochvíl, ani Rádl se se vznikem filosofie s mýtem neloučí: „Když v Řecku povstalo myšlení uvědomělé a kritické, nepotlačilo mythu, měl moc i v Řecku klasickém i v helenismu i v středověku a vládně namnoze dosud.“<sup>3</sup> Hlavní doba, kdy mýtus zachvátil společnost, je podle Rádla klasické období po Homérovi.<sup>4</sup>

Rubbenstein hovoří o židovství a křesťanství, pro které se podle něho cyklický model nehodí. Obě náboženství dle něho pohlíží na čas jako lineární či historický. Stvoření se událo jednou a provždy. Nejen že nemůže, ale ani nepotřebuje být znovu opakováno. Svátky v tomto případě připomínají historické události, jako je například vyjití z Egypta, narození Ježíše a další. Lidé tu neobnovují a ani nenastolují mytický

---

<sup>1</sup> Kratochvíl Zdeněk, Bouzek Jan. *Od mýtu k logu*. Praha: Hermann & synové, 1994, s. 50.

<sup>2</sup> Tamtéž.

<sup>3</sup> Rádl Emanuel. *Dějiny filosofie I*. Praha: Votobia, 1998, s. 40.

<sup>4</sup> Tamtéž.

čas počátku. V Rubbensteinově pojetí známky mytického času připomínají v těchto náboženstvích pouze eschatologie a mesianismus.<sup>5</sup>

Na druhé straně by s tímto nesouhlasil Balabán, podle kterého mají izraelské svátky jako je například pesach a sukkot, i svátky křesťanské jako Velikonoce a Vánoce mytický kruhový charakter.<sup>6</sup> I když Balabán připouští, že kruhové schéma může být v židovské a křesťanské tradici proráženo eschatologickým schématem či vizí zcela nového světa, přesto tvrdí: „Falešné je mínění, že židovské a křesťanské tradice opustily (zásadně) kruhové schéma.“<sup>7</sup>

Zde se nám ukázalo naprosto odlišné mínění. Osobně se přikláním k myšlence Rubbensteina v tom, že cyklický charakter se židovství a křesťanství již netýká. Jistěže si například křesťané připomínají narození Ježíše a další křesťanské svátky, které se opakují, ale nejedná se v nich o samotný počátek všech počátků, nýbrž o historické období života Ježíše. Naopak s Rubbensteinem nesdílím myšlenku, že eschatologie a mesianismus připomínají známky mytického času. Rubbenstein měl na mysli podobnost, která se týká například vyhlídky smrti a mytického chaosu<sup>8</sup>, avšak v mýtu se tato situace opakuje každý rok, zatímco smrt je pro křesťana neopakovatelný okamžik, který mu nastolí nový život. V tomto je tedy dle mého názoru přesnější Balabán, neboť typické kruhové schéma mytického času se s těmito vizemi zásadně neslučuje. Mýtus se vrací neustále nazpět, kdežto eschatologie a mesianismus směřují kamsi do budoucnosti.

## 1.2 Co je mýtus?

V této kapitole se pokusím přiblížit, co se skrývá pod samotným pojmem mýtus. Patočka označil mýtus jako „polosen myslí“, protože ve snu naše vědomá složka mlčí, a i když je jistota mýtu z našeho pohledu fantastická, v mytickém člověku nevyvolává

---

<sup>5</sup> Rubbenstein Jeffrey L. *Mythic time and the Festival Cycle*. The Journal of Jewish Thought and Philosophy, New York: Harwood Academic Publishers, 1997, s. 160.

<sup>6</sup> Balabán Milan. *Čas a mýtus*. Reflexe, č. 24, Praha: Oikoyomenh, 2003, s. 72.

<sup>7</sup> Tamtéž.

<sup>8</sup> Rubbenstein Jeffrey L. *Mythic time and the Festival Cycle*. The Journal of Jewish Thought and Philosophy, New York: Harwood Academic Publishers, 1997, s. 176.

žádný údiv.<sup>9</sup> V mýtu podle Patočky nejde o pochopení vlastní individuality, poznání sebe sama, nýbrž o odevzdání se minulosti, která jediná stále vládne.<sup>10</sup> Patočka přistupoval k určování mýtu i negativně. Podle něho jím není žádné „emocionální myšlení“, protože do tohoto typu myšlení by posléze spadala i magie. Mýtus není ani „autistickým myšlením“, pro které je charakteristická neschopnost překonat zaujetí sebou samým.<sup>11</sup> Nakonec Patočka stanovil, že „žít v mýtu znamená mít životní otázky rozřešeny, a to dříve, nežli se vůbec člověku kladou.“<sup>12</sup> Tím nám říká, že samotný mýtus je odpověď, která předchází jakékoli otázce. Tuto odpověď nám však neposkytují slova nebo pevně stanovené pojmy, ale jde o obrazy.<sup>13</sup> V této souvislosti s Patočkou však Hejdánek nesouhlasí. Podle něho mýtus není žádné rituálně znázorňující chování, které přichází ke slovu. Hejdánek uvádí, že samotné slovo je posvátné a je to (původně) právě mýtus. K tomu dodává, že též promluvení je původně rituál, obřad, takřka kouzelnický, šamanský, magický čin.<sup>14</sup>

Podle Rádla charakterizuje mýtus nálada, stav mysli: „Mythus je projev duchovního života na rozhraní mezi životem animálním a civilizovaným.“<sup>15</sup> Jungova a Kerényiova studie praví, že mýtus není pouhé znázornění, ale přímo duševní život primitivního kmene.<sup>16</sup> Dále vysvětlují, že mentalita primitivního člověka se od civilizovaného liší méně vyvinutým vědomím. „Primitiv nemůže tvrdit, že myslí, spíše něco myslí v něm.“<sup>17</sup> Zároveň vědomí primitiva je velmi ohrožováno nevědomím. Má strach z řady vlivů, které narušují jeho život. Žádné mýty však nevymýšlí, prožívá je. Stejně tak *archetypy*<sup>18</sup> nepocházejí z fyzikálních faktů, ale popisují, jak se duše vyrovnává s fyzikální skutečností, jako jsou proměny přírody a další.<sup>19</sup>

---

<sup>9</sup> Patočka Jan. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 27.

<sup>10</sup> Tamtéž.

<sup>11</sup> Patočka Jan. *Mýtus. Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 433.

<sup>12</sup> Patočka Jan. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad, s. 27.

<sup>13</sup> Patočka Jan. *Mýtus. Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 433.

<sup>14</sup> Hejdánek Ladislav. *Filosofie a víra*. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 148.

<sup>15</sup> Rádl Emanuel. *Dějiny filosofie I*. Praha: Votobia, 1998, s. 36.

<sup>16</sup> Kerényi Karl, Jung Carl Gustav. *Věda o mytologii*. Brno: Nakladatelství T. Janečka, 1997, s. 90.

<sup>17</sup> Tamtéž.

<sup>18</sup> Jde o praobrazy či pravzory. Eliade archetypy vysvětluje takto: „Pokaždé, když mytický člověk opakuje rituál nebo některý významný čin (lov atd.), napodobuje archetypální skutek boha nebo předka, jenž se udál na počátku věků, tj. v bájném čase.“ (Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 384).

<sup>19</sup> Kerényi Karl, Jung Carl Gustav. *Věda o mytologii*. Brno: Nakladatelství T. Janečka, 1997, s. 90.

## 2. Eliadeho pojetí mytického času

Eliade považuje mytický čas za posvátný, magicko-náboženský či hierofanický. Mezi jeho charakteristické rysy patří možnost neustále se opakovat, ale přesto má svůj počátek, kterým je okamžik, kdy božstvo stvořilo svět, nebo určitý hrdina či předek vyjevil nějakou činnost. A posléze právě tuto činnost, původně zahájenou hrdiny a předky, mytický člověk dále opakuje.<sup>20</sup> Mytický čas Eliade často označuje latinským výrazem *illo tempore*. Tento čas se týká stvoření a uspořádání kosmu. Právě tehdy bohové, předkové a bájní hrdinové zapříčinili prvotní archetypální skutky a posvátný čas.<sup>21</sup>

### 2.1 Odlišnost mytického času od profánního

Eliade dokonce naznačuje, že mytický čas svým způsobem neplyne, protože se netýká profánního časového trvání. Místo pojmu profánního času bychom mohli též užít pojem historického času, to jest času, jenž je podle Eliadeho zvyšlovnění konstituován souhrnem osobních mezilidských vztahů.<sup>22</sup> Lidé během reaktualizace vystoupí ze svého času profánního a účastní se času, který je znovu dosažitelný a týká se věčnosti.<sup>23</sup> Posvátný čas je podle Eliadeho přímo zpřítomněný mytický pračas. Každý náboženský svátek je reaktualizací mytického pračasu, který se týká posvátné události, jež se odehrála na počátku neboli v mytickém čase. Náboženská účast člověka spočívá ve vystoupení z běžného trvání a spojení se s mytickým pračasem.<sup>24</sup> Eliade dále zdůrazňuje, že mytický čas si nesmíme představovat jako pouze uplynulý. Jeho vlastností je možnost být znovu přítomný a v potenci se vyskytuje i jako čas budoucí.<sup>25</sup> Všechny rituály, i když se týkají prvotního mytického času, se odehrávají nyní, v onu chvíli opakování rituálu. Mytický čas je podle Eliadeho znovu fakticky nastolen. „Čas,

---

<sup>20</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo 2004, s. 386.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 385.

<sup>22</sup> Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 60.

<sup>23</sup> Tamtéž.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>25</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 385.

který byl svědkem události příslušným rituálem připomínané nebo opakované, se zpřítomňuje, je reprezentován.“<sup>26</sup> Tento posvátný čas, mytický, reaktualizovaný v předkřesťanských náboženstvích, je pračas, který se nedá srovnávat s historickou minulostí, protože se jedná o čas původní, kterému nepředcházela žádný jiný čas. Prvotní skutečnosti, které se odehrály v tomto původním čase, nám vypráví právě mýtus.<sup>27</sup>

## 2.2 Původ profánního času a činností v čase posvátném

Eliade se věnuje času profánnímu v míře, která odkazuje na čas posvátný neboli mytický. Podle něho mytický člověk věří, že čas profánní se děje pouze díky času posvátnému. Podává příklad na božské hierogamii neboli sňatku bohů. Hierogamie, která se uskutečnila na počátku času, dala tak vzor lidskému sexuálnímu spojení, neboť spojení mezi bohem a bohyní se odehrává ve věčné přítomnosti mytického času. Sexuální akt mezi lidmi, pokud není součástí některého rituálu, odehrává se v běžném čase profánním.<sup>28</sup> Eliade formuluje, že čas mytický je exemplárním modelem času historického, což posiluje tvrzení, že čas profánní se děje díky času posvátnému. Nejen vznik kosmu, věcí, ale doslova všeho, dokonce i života samého má náboženský původ, nebo je příčinou předků či polobožských hrdinů. Ti jsou tvůrci a původci, protože na samotném počátku je určitá věc či činnost spojena s nimi.<sup>29</sup>

Základní činnosti, jako je například lov, rybolov, zemědělství, sběr plodů a další, se staly zčásti profánními. To však neznamená, že ztratily svůj původ od bohů. Eliade uvádí, že pokaždé, když mytický člověk opakuje rituál jako je například lov, při kterém se ztotožňuje s bájným lovcem, napodobuje archetypální skutek tohoto předka nebo boha, který jej vykonal na počátku věků. Zároveň tímto ztotožňováním (z našeho hlediska napodobováním) nastoluje čas počátku, ve kterém žil bůh či předek jako původce tohoto děje.

---

<sup>26</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 383.

<sup>27</sup> Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 50.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 61.

Eliade podává názorný příklad z Nové Guineje, kde mořský náčelník, který vypluje na moře, ztělesňuje bájného hrdinu Aoriho. Toto ztělesnění se netýká pouze stejného oděvu, jaký měl hrdina, stejně začerněné tváře, ale i chování provázeného tancem a rozpřahováním paží, protože Aori takto roztahoval křídla. Námořník se přímo ztotožňuje s Aorim, proto také nežádá o jeho pomoc, věří, že je buď sám ten bájný Aori, nebo jeho současník, který se ocitá ve stejném čase jako on, tedy prvotním. Při takovémto archetypálním činu je profánní čas zrušen a nahrazen mytickým.<sup>30</sup>

### 2.3 Návrat posvátného času

Základem všech posvátných kalendářů je určitý svátek, který opět není jen připomínkou dané události, ale přímo její reaktualizací.<sup>31</sup> Svátek se tedy odehrává vždy v původním a posvátném čase. Eliade podotýká, že mezi chováním člověka během svátku a mimo jeho trvání je zásadní rozdíl. I když se náboženský člověk během konání svátku věnuje činnosti, kterou provozuje i v době profánní, ve svátečním čase má pro něho naprosto odlišnou hodnotu. Takový člověk věří, že znovu přivodil mytický čas počátku, a také provádí činy bohů tak, jak byly v tomto čase vykonány.<sup>32</sup>

Svátky mají svůj pravidelný řád, ale mytický čas se může vracet i při jiných příležitostech. Jak Eliade upozorňuje: „Jen napohled profánní činnosti, které sice také předstírají, že byly „zahájeny“ v jakémsi *illo tempore*, mohou probíhat *kdykoliv*.“<sup>33</sup> Příklad činností, které se mohou udát nejen v příslušnou dobu a kdykoliv tak nahradit trvání profánní mytickým, je rybolov, lov aj. Předek, bůh, či bájný hrdina tak může být kdykoliv ztělesněn a zároveň s tím i znovu nastolen mytický čas.<sup>34</sup> Kromě často uváděného lovu a rybolovu Eliade podává příklad třeba i na zvycích starých

---

<sup>30</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 385.

<sup>31</sup> Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 56.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>33</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 387.

<sup>34</sup> Tamtéž.

Island'anu, kteří mají za to, že ovládnutí určité země je totéž jako přeměna chaosu v kosmos.<sup>35</sup>

Každá událost v mytickém myšlení už jen tím, že se udála, má své pojmenování a vzor v posvátném čase původu, pokaždé přerušuje profánní trvání a přivolává mytické.<sup>36</sup> Na základě těchto myšlenek Eliade doplňuje, že „historii“ primitivních společností vlastně tvoří mýtus, nebo také bájně události, ke kterým došlo na počátku času, a od tohoto počátku se stále „živě“ opakují.<sup>37</sup>

Je zajímavé, že tito mytičtí lidé či domorodci se nevěnují například opravě loďky proto, že je třeba ji spravit, ale největším záměrem je opakování archetypu, nápodoba bohů a znovunastolení pračasu, ve kterém bohové konali.<sup>38</sup> Podle spisů Eliadeho náboženský člověk touží být v bezprostřední přítomnosti bohů a zároveň také znovu v čistém, dokonalém světě, který právě vzešel z rukou stvořitele, a proto opakuje jeho skutky.<sup>39</sup> Mimo to, setrváváním v posvátnu díky napodobování bohů, je posvěcován svět a mytický člověk se též zdržuje ve skutečnosti, kterou pro něho představuje právě čas posvátný.<sup>40</sup> Eliade přímo uvádí, že vše posvátné, co činili bohové a předkové, u mytického člověka participuje na bytí. Naopak, co činí tito lidé bez archetypálního vzoru, tj. z vlastní vůle, považují za činnost marnou, až neskutečnou, protože nebyla založena mýtem. Náboženský člověk primitivních a archaických společností tedy nechce být sám sebou, svou profánní skutečnost ztrácuje, nemá pro něho žádný význam. Tento člověk se snaží utvářet přibližováním božským archetypům, které zná díky mýtům.<sup>41</sup> Další důvod nápodoby nebeských vzorů je přesvědčení, že tímto neustálým opakováním vysvobozují mytičtí lidé svůj život z nicoty a ze smrti.<sup>42</sup>

Jak Eliade upozorňuje, je třeba podotknout, že dokonce i barbarské činy mají v primitivních společnostech svůj původ u božských vzorů. Avšak proč došlo k jejich

---

<sup>35</sup> Van der Leem, *landnáma*, in: Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 394.

<sup>36</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 386.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 387.

<sup>38</sup> Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 60.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 62.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 67.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 68.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 72.



úpadku a zvrhly se, tomu Eliade v uváděných dílech svou pozornost nevěnuje. Pro něho je důležitější vzít na vědomí skutečnost, že nejen vše dobré a užitečné je dáno díky opakování božských činů, ale i zločiny apod. jsou následkem nápodoby svého boha.<sup>43</sup>

## 2.4 Nový rok

Silná touha v mytickém člověku nastolit čas posvátný a „stát se v něm bohem“ nelze ukojit jinak, než zrušením času profánního. Tato vůle je patrná během novoročních obřadů. Nový rok je tak velký svátek, že dosahuje úrovně přímo stvoření světa. K tomu je však třeba zrušit to dosavadní, což se projevuje nejprve nastolením chaosu. Eliade uvádí, že v Mezopotámii pro nastolení chaosu dokonce svrhli krále z trůnu a následně ho ponižovali.<sup>44</sup> V Babylóně byla zase v posledních dnech starého roku recitována „Báseň o stvoření“. Díky této recitaci se zpřítomňoval boj mezi bohem Mardukem a mořskou obludou Tiámat, ke kterému došlo na počátku času. Vítězství boha znamenalo konec chaosu. Následně ze zničeného těla Tiámat stvořil podle příslušného mýtu Marduk svět a ze spojení svého soka, boha Kingu, učinil člověka. Podobný obřad lze podle Eliadeho vypožorovat též u Chetitů, či Egyptanů.<sup>45</sup>

Po takovémto znovu zpřítomnělém počátku světa a zároveň času přichází opět čas prvotní, mytický. Jak Eliade poznamenává, nesmíme si představovat, že Nový rok způsobil zastavení pouze určitého časového intervalu, ale jde o víc. Nový rok přímo zrušil veškerý dosavadní čas a začal znovu od samého počátku, který je totožný s počátkem kosmogonickým. Jak Eliade uvádí, kosmogonický počátek je též exemplární model veškerého stvoření. Kosmogonie následuje po ničem, tzn., když se ještě nic neobjevilo, ani Slunce, Měsíc, planety či Země.<sup>46</sup> Eliade také píše, že skutečnost, kdy uplynul jeden rok, stejně tak můžeme nazvat slovy „minul svět“.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 71.

<sup>44</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 390.

<sup>45</sup> Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 53.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 71.

Během oslav Nového roku nejde jen o samotný svátek, který běžně vystřídá aktuální profánní trvání posvátným, ale Nový rok má takovou sílu, že ruší veškerý čas profánní, jenž se kdy objevil v rámci cyklu, který bude smazán.<sup>48</sup> Eliade doplňuje, že oslavy znovustvoření světa se nekonají pouze u primitivních společností. Přebírá poznatky od Wensincka, který tvrdí, že představa každoročního znovustvoření kosmu se dochovala v židovské a křesťanské tradici. Svět prý byl stvořen v období dešťů, a požehnání vod na Tři krále má takový význam, jako kdyby Bůh znovu stvořil svět vlastní slinou, tzn. význam kosmogonický.<sup>49</sup>

Je zarážející, že i tak velký akt, jako je opakování kosmogonie, se může udát v průběhu mytického roku, a to nejen v závislosti na kolektivních rituálech. Nový čas podle Eliadeho zjednává třeba jen sňatek, postavení domu, nebo narození dítěte. Kosmos i člověk začínají znovu od začátku. A to vše, kromě touhy po přítomnosti bohů proto, aby mohl být uplynulý profánní čas uveden za neplatný a s tím i eliminovány různé hříchy související s profánním časem. Mimo to, ani uzdravení člověka nelze dosáhnout jen zotavením, ale pouze novým začátkem, který spočívá opět v návratu do počátku času.<sup>50</sup>

S podobnou myšlenkou kosmogonie se v Eliadeho podání setkáme i v pokročilejších kulturách. Zde se nové stvoření světa, také času a zavedení nového kalendáře, dělo uvedením panovníka na trůn.<sup>51</sup> Závěrem k Novému roku, cyklický čas neboli dobu, která uplyne mezi chaosem a Stvořením, Eliade nazývá z řecko-orientální terminologie „Velký rok“. Podotýká, že u lidí všech úrovní se setkáme s touhou obrodit čas a žít místo času profánního v posvátném, který v sobě zahrnuje i naději žít ve věčnosti.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 392.

<sup>49</sup> Wensinck, *The semitic New Year and the origin of eschatology*, in: Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 392.

<sup>50</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 395.

<sup>51</sup> Granet, *La pensée chinone*, in: Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 394.

<sup>52</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 396 – 397.

### 3. Cassirerovo pojetí mytického času

Vedle Eliadeho je mým druhým stěžejním autorem problematiky mytického času Cassirer. Jak poznamenává, i prostor je významným ukazatelem onoho světa, nicméně právě čas považuje za klíčový.<sup>53</sup> V mytickém čase se podle Cassirera prostor a čas nikdy nechápu jako čisté formy.<sup>54</sup> Jsou považovány za magické síly, které ovládají nejen život smrtelníků, ale i samotných bohů.<sup>55</sup>

#### 3.1 Bytí prvotního posvátného času

Cassirer popisuje vznik boha jako příčinu působení přírodních sil. Mytický člověk si podle Cassirera vysvětloval různé jevy právě jako božská působení a nebylo třeba podrobnějších vysvětlení.<sup>56</sup> Posléze dějiny bohů a různých démonů vznikly díky vyprávění mezi pokoleními. Jinak by byli tito bohové zapomenuti, ztratili by svůj význam a jejich dějiny by ani nevznikly.<sup>57</sup>

Prvotní dobu, kdy konali bohové, Cassirer označuje jako „bytí původu“<sup>58</sup>. Zároveň toto prvotní bytí, které se událo v minulosti na počátku, se projevuje jako posvátné a mytický a nábožensky vysvětlené. Odůvodněním pro toto posvátno je právě prvotní čas, kterého se týká. O tomto čase nelze pochybovat, kdyby nebylo jeho, nebylo by ničeho. Sporná otázka se však podle Cassirera může vyskytnout až při osvětlování tohoto času. Člověk mytický nám poskytuje své vysvětlení, které se týká jeho pohledu na svět kolem sebe. Jak Cassirer popisuje, v určitém okamžiku začal mytický člověk nahlížet věci kolem sebe jinak. Nezaobíral se už jen vyskytujícími se jsoucny, ale zaznamenal dění, proměny, zažil utrpení. Tehdy si uvědomil rozdílnost dvou světů. Záležitosti, které se týkaly všedního obstarávání života, patřily do světa

---

<sup>53</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 129.

<sup>54</sup> Viz, srov. Kant I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001.

<sup>55</sup> Cassirer Ernst. *An essay on man*. New Haven and London: Yale University Press, 1963, s. 42.

<sup>56</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 130.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 129.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 130.

profánního. Vedle toho svět počátku, pro který mytický člověk nemá jiné vysvětlení, než jako boží přičinění, spadá do sféry posvátné.<sup>59</sup>

### 3.2 Význam mytických pohádek

Cassirer upozorňuje, že musíme analyzovat formy lidské kultury, abychom mohli odhalit skutečný charakter času a prostoru v lidském světě.<sup>60</sup> Právě mytické pohádky jsou podle Cassirera zdroje, které nás mohou navést na tu správnou cestu k odhalování lidského světa a času. Totiž pohádky vysvětlují různé jevy a jsou dokladem, že veškeré zvyky, vlastnosti zvířat apod., pocházejí z posvátného počátku. Cassirer uvádí příklad mytické pohádky, která vysvětluje výpust' velryby. Mytický člověk rozumí výpusti velryby jako pozůstatku od prvotní rány kopím, přičemž tímto kopím byla velryba zasažena ještě v době, kdy byla člověkem. Od té doby, prvopočátku, mají velryby výpusti.<sup>61</sup> Místo výrazu pohádka bychom mohli raději užít výraz událost, protože pro mytického člověka nejsou jeho pohádky nějakými vymyšlenými příběhy, jak jim většinou rozumíme my, ale považuje je za něco samozřejmého, daného bez jakýchkoli pochybností, co též vysvětluje různé jevy.

Potřebu odůvodňování si můžeme představit i na dnešním civilizovaném člověku, který se však v tomto od mytického liší jiným způsobem vysvětlování příčin. Například uvedenou výpust' velryby si nepřipouští jako důsledek pradávne události, ale adekvátní způsob ozřejmování mu v tomto případě poskytuje biologické hledisko. Je třeba zde poukázat na to, že každý člověk má utvořený svůj pohled na svět z tradice, ve které se narodil. V našem případě je to evropská tradice, která určuje rámec našeho myšlení a porozumění. Zároveň tato tradice, která je s námi spojena od samého počátku naší existence, se patřičně liší od kultury mytických lidí. Heidegger poukazuje na to, jak silně jsme ovlivněni naší tradicí, aniž bychom si to vždy uvědomovali. Při určování pohledu na jakoukoliv záležitost je pro objektivní výklad dobré uvědomit si své vlastní předporozumění, které nás „chtě nechtě“ svazuje. Nejde jen o kulturu

---

<sup>59</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 130.

<sup>60</sup> Cassirer Ernst. *An essay on man*. New Haven and London: Yale University Press, 1963, s. 42.

<sup>61</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 131.

Evropanů, která je od 17. století „posedlá“ matematickým předporozuměním světa, ale profese a specifické zaměření jsou další kritéria tíhnutí určitým směrem.<sup>62</sup>

### 3.3 Vymezení mytického času

Cassirer uvádí, že čas mýtu není jen střídání a plynutí minulého, současného a budoucího, jak jsme zvyklí. To, o co v mýtu jde, je oddělování aktuální přítomnosti od minulosti, ke které se mýtus vrací a mnohdy s ní i setrvává. Z tohoto důvodu by se mohl čas mýtu zdát oproti času historickému bezčasový. Mytický čas je tedy rozdělen určitými body, které zpočátku nemají řád. Tyto body zjednálo náboženské jednání člověka, které se přiděluje určitému času a postupně získává pravidelnost. Pravidelnost je zároveň zvyk, který posiluje posvátnost. Konání člověka mimo tento posvátný čas je vnímáno mytickými lidmi jako neposvátné, profánní, a to i v případě, kdyby šlo o tutéž činnost. Náboženské konání může být podle Cassirera rozděleno podle devíti či sedmi dnů, dále týdnů nebo měsíců. Tato pravidelnost oživuje všední plynutí a pravidelný návrat se běžně nazývá pojmem svátek.<sup>63</sup>

Cassirer odkazuje na Schelingovo pojetí pro mytický čas, které rovněž používá. Jedná se o termín předdějinný. Zároveň tento předdějinný čas, bez ohledu na délku jeho trvání, definuje jako identický a nedělitelný. Hovoříme o něm prý jako o momentu. Vlastností tohoto času, jak Cassirer uvádí, je schopnost stát se též minulostí, a to díky tomu, že se objevil ve vztahu k času, který po něm následuje.<sup>64</sup> Cassirer podotýká, jak je důležité uvědomit si, že mytický čas nemůžeme jednoduše přirovnávat k historickému, který již obsahuje určitou objektivitu, jako např. pevný řád času, jenž nepřipouští záměnu dřívějšího děje s pozdějším, a každá událost se odehrává pouze jednou, a to v jedinečném neopakovatelném čase. Zatímco v mytickém myšlení je to právě naopak. Když zachytí nějaký vztah, nechá jeho účastníkům klidně splynout a stejně tak se může dít s časem. Mýtus totiž dle Cassirera usiluje o „jednotu světa“. Tuto jednotu si však nemůžeme představovat jako ideální souvislosti, jež jsou typické

---

<sup>62</sup> Viz o tom více: Heidegger Martin. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: Oikoymenh, 2008, s. 7 - 14.

<sup>63</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 133.

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 131.

právě pro náš zákonitě určený objektivní svět. Cassirer používá pro vysvětlení tato slova: „Jestliže vědecké poznání umí spojovat prvky jen tak, že je v jednom a témž kritickém základním aktu navzájem třídí, tak mýtus všechno, čeho se dotkne, spojuje v nerozlišenou jednotu.“<sup>65</sup>

Pro mytické myšlení je též charakteristické, že přísně nerozlišuje mezi celkem a částmi. Vyplývá z toho, že určitá část nejen zastupuje celek, nýbrž jím přímo je. Mezi částí a celkem tedy nastává přímá identita. Cassirer popisuje zajímavý příklad, že ve vlasech člověka, jeho ostříhaných nehtech, nebo třeba i v jeho šatech je obsažen celý člověk.<sup>66</sup> Takže analogicky ani nemůžeme očekávat striktní dělení minulosti, přítomnosti a budoucnosti.

V mýtu je to tedy naopak, jeho jednota se týká konkrétní jednotliviny všeho bytí, kde jsou vztahy přímo identické. Cassirer uvádí, že ať už se vztahy týkají prostorových či časových pospolitostí, přestávají být mnohoznačnými a jsou uchopovány jako identické. Takto se podle Cassirera projevuje „konkrétní“ mytické myšlení.<sup>67</sup>

### 3.4 Čas v mytickém vědomí

Zabýváme-li se Cassirerovými pracemi a tímto mytickým časem dále, dojdeme k zjištění, že vlastně mytický čas vznikl až po registraci vědomí či reflexi o této časové následnosti.<sup>68</sup> Cassirer upozorňuje též na to, že nestačí, aby se předcházející dojmy pouze opakovaly, ale musí být také uspořádány a lokalizovány. A právě takováto lokalizace není možná bez vědomí času jako obecného schématu. Navíc vědomí času nezbytně obsahuje i pojetí prostoru jako dalšího schématu či uspořádanosti.<sup>69</sup> To znamená, že orientace v prostoru je předpokladem orientace v čase a jsou si úměrně závislé, neboli do jaké míry se vědomí orientuje v prostoru, do té míry se posléze orientuje v čase. Obojí vychází z pozorování světla a je řazeno do fází. Cassirer uvádí,

---

<sup>65</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 86.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 135.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 137.

<sup>69</sup> Cassirer Ernst. *An essay on man*. New Haven and London: Yale University Press, 1963, s. 51.

že prvotní nazírání prostoru a času spočívá v uvědomění střídání dne a noci, tedy světla a tmy. Toto základní určení zapříčinilo přirozeně Slunce, a to svým vycházením na východě a zapadáním na západě.

Při pozorování prostoru registruje mytické vědomí nejprve odlišnost jedné strany od druhé, v naší běžné terminologii pro to užíváme výrazy vlevo, vpravo, nebo západ, východ. Pro ucelení prostoru pak už zbývá vpředu, vzadu, či sever a jih, čímž je uceleno toto „křížení“.<sup>70</sup>

Je důležité poznamenat, že jakákoliv orientace mytického vědomí se netýká užití nějakých technických výrazových prostředků nebo způsobů, ale toto vědomí si vytváří různé duchovní výrazové prostředky, kterých je schopno a zároveň uspokojují tuto kulturu.<sup>71</sup>

Čas je v mytickém vědomí jako něco božského. To se však netýká pouze lidí mytických, ale podle Cassirera dokonce i vyvinutých kulturních náboženství. Například perské náboženství vyvozuje celý rok, jednotlivé měsíce, dny a hodiny z uctívání světla.<sup>72</sup> Nejde jen o pouhou časovou danost. Mytické uchopování času se děje zcela konkrétně a kvalitativně, nikoliv kvantitativně abstraktně.

Prvotní nazírání času tedy zapříčinilo Slunce. To, co umožnilo vypořádat časovou pravidelnost, byl náš další vesmírný úkaz, Měsíc a jeho fáze. Cassirer uvádí příklad vlivu fáze Měsíce na Césarově zprávě, která pojednávala o Arivistově odložení útoku na období novoluní. Lakedaimoňané tedy vyčkávali do úplňku, aby zaútočili.<sup>73</sup> Vidíme, že zde při určování pravé chvíle nešlo o žádné rozumové zdůvodnění, ale opět o kvalitativní znaky času, které mají svou důležitost. Nesmíme si však představovat, že by tito lidé „neměli rozum“. Avšak to, co podmiňuje jejich rozhodnutí, pochází z jiného přesvědčení a způsobu života, než na který je moderní člověk zvyklý.

---

<sup>70</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 132.

<sup>71</sup> Tamtéž.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 133.

<sup>73</sup> Hubert H., Mauss M., *Mélanges d'histoire*, in: Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 134.

### 3.5 Registrace proměnlivosti času u primitivní civilizace

Cassirer uvádí, že i když primitivní národy neznají objektivní vztahy časové posloupnosti, tzn., nemají vykonstruované, že minulost předchází přítomnosti a ta má před sebou „neznámou“<sup>74</sup> budoucnost, přesto mají zvláštní cit pro toto odlišení, tak zvaný vlastní myticko-náboženský „pocit fází“. Tento „pocit fází“ vnímají díky tomu, co mají k dispozici, to znamená proměnám okolí a sebe samých. Je tedy důležité shrnout, že dříve, než si lidé určili objektivní rozdíly čísla, času a prostoru, než tyto vztahy získaly v lidském vědomí kvantitativní vlastnosti, již u primitivních národů, které se naučily sotva základním počtům, je možné prohlédnout onu diferenciaci.<sup>75</sup>

Cassirer uvádí, že každá životní fáze má díky zachovaným ritům svůj jedinečný smysl. Tyto rituály se týkají například narození, smrti, vstupu do manželství apod. Mají tak silný význam, že v mytickém vědomí vystupují z běžně vnímaného plynutí času a pro jejich uskutečnění se člověk stává jakoby někým jiným. Abychom si uvedli alespoň jeden příklad, přechod dítěte do dospělosti je provázen rituálem, který iniciuje v lidském vědomí smrt tohoto dítěte a vznik nového, v tomto případě rovněž dospělého člověka. Takto je vnímán čas biologický, který předchází vzniku kosmického.<sup>76</sup>

Z počátku je tedy podle Cassirera kosmický čas pojímán biologickým utvářením, protože přírodní dění, jako například proměna ročních období, je pozorováno souběžně s proměnou lidského života. Střídání dne a noci, rozkvétání a odkvétání rostlin, opakování ročních období, to vše si mytický člověk vysvětluje pomocí sebe, svého bytí. Takto, z této paralely mezi tzv. subjektivním životem a objektivním pozorováním přírody, si zároveň utváří mytický prožitek času. Díky této paralele též mohla vzniknout konstrukce v mytickém vědomí, jinými slovy kvantitativní určení přírody založené na kvalitativním vnímání vlastního bytí.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> „Neznámou uvádím v uvozovkách, protože dnešní moderní společnost si mnohdy nárokuje i tuto schopnost předvídat budoucnost. V této souvislosti mne zaskočil článek, pojednávající o předpovědi infarktu z krevního testu.“ <http://www.mise-zdravi.cz/onemocneni-srdce.php>

<sup>75</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 134.

<sup>76</sup> Tamtéž.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 135.



Dále se v Cassirerově studii dozvíme, že střídání ročních období není řízeno nějakým zákonem, ale je ovlivňováno náboženskými vlivy. Analogický způsob vyvození přírodního dění z dění lidského života může mít i tu vlastnost, že působení náboženských vlivů přemůže. Konkrétně se jedná o lidové zvyky, rity, při kterých mytické bytosti používají například věnců – ať vánočních, či velikonočních a věří, že působení člověka, zejména provázení rituálů, může například oživit sílu Slunce. Prvotní vnímání fází a proměnlivosti času se podle Cassirera nemůže objevit jinak, než z odvození života. Mytické vědomí nezná možnost objektivitu, už vůbec ne nějaké matematické a fyzikální principy, nemluvě o Newtonově pojetí času, tzn. času, který oproti mytickému plyne sám o sobě, bez ohledu na vnímání jeho pozorovatele.<sup>78</sup>

### 3.6 Vývoj mytického vědomí

Je důležité pojednat zde i o vývoji mytického vědomí, protože na tom se ukáže, jak se podle Cassirera měnil prožitek času mytického člověka.

Podobně jako nelze zastavit vědecký pokrok, i mytické vědomí dosahuje vyššího stupně, jakmile si uvědomí souvislosti a přestane být uspokojováno pouze jednotlivinami typu: z celku vyjmutá část, kdy část je pro něho celkem a aktuální nyní pro něho udává bezprostřední přítomnost, ale ještě netuší, že toto nyní v sobě zahrnuje minulost, jež nahradilo, a budoucnost, kterou předznamenává. Potom přestane být toto vědomí závislé na aktuálním smyslovém prožitku a nabývá nového pocitu. Postupně mu jednotlivé sledy ukazují koloběh a dávají smysl. Uvědomuje si, že není jen to stále přítomné nyní. Stále se opakující koloběh rovněž dává pocit jistoty. Situace se týká i jednotlivých částí přírody. Přestávají být vnímány jako něco neznámého a posvátného, co může zapříčinit různé jevy, ale tyto jevy začínají být známé, opakují se a působí tedy všedně. Cassirer uvádí, že s vývojem tohoto pocitu se mytickému vědomí otevírají nové otázky a je nuceno jim čelit. Nejde mu už jen o to, co se děje, ale také proč tomu tak je.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 136.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 137.

Pochopitelně i v mytickém vědomí čas vyvolává určitý pocit. Konkrétně je uchopován například pohybem nebeské klenby, ale ve vědomí zanechává dosud nevysvětlitelný pocit. Patrný je i rozdíl v tomto cítění mezi mytickým osvětlováním a uctíváním „nových“ přírodních jevů a mezi již takto (myticky) pochopenými, tzn. zařazenými do obecného řádu neboli vypořádanými, které se dějí v určitý čas.<sup>80</sup>

Dále Cassirer vysvětluje, že ještě neosvojené představují Slunce, Měsíc a hvězdy božské bytosti, ale zároveň nepřestávají být Měsícem, hvězdami apod. Jsou obohaceny o vliv, který je jim přisuzován. S vývojem nejsou tyto objekty uctívány pro jejich okázalost, lesk a jejich působení, jako je dodávání světla a tepla. Stávají se ukazateli času, právě podle nich se stanoví jeho pravidlo. Mytické vědomí v této fázi dosahuje časového řádu, jehož vliv je nesmírný. Časový řád v prožitku mytického člověka zanechává pocit řádu osudu, který umožňuje život a působení bohů i lidí.<sup>81</sup>

Dalším vývojem dochází ke zřetelnému oddělení již ustanoveného náboženského názoru na svět od magického. Názor náboženský prosvětluje fakt, že určité přírodní působení je přiřknuto vlivu bohů, démonů, zatímco působení neprosvětlené má motiv působení magického.<sup>82</sup> Magické působení neboli nevysvětlené vnímá mytické vědomí podobně jako zázrak, který ztratí svou zázračnou povahu až po přidělení neznámého vlivu bohům.

Pravidelnost dění na obloze, pozorována pohybující se hvězdnou oblohou, ovlivňovala běh Slunce, Měsíce a také poskytovala mytickému vědomí viditelný obraz času, který je ovlivněn opět božským působením, jež se však netýká pouze nebeských záležitostí, ale jeho vliv sahá ještě dál do působení pozemských.<sup>83</sup>

Cassirer hovoří i o fázích kulturního života člověka. Budoucnost se postupně stává jakýmsi „ideálem“. Taktéž plánování je více vědomé a pečlivější. Pokud je však člověk zcela zaujatý praktickými činnostmi, nedá se podle Cassirera tento rozdíl jasně pozorovat. Nicméně tento fakt je vlastní veškerým lidským bytostem a souvisí s jejich

---

<sup>80</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 137.

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 138.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 139.

<sup>83</sup> Tamtéž.

prozíravostí (*prudence*), nikoliv s moudrostí (*wisdom*).<sup>84</sup> Cassirer dodává, že termín prozíravost (*prudentia*) též významově souvisí s termínem prozřetelnost (*providentia*) a znamená schopnost člověka očekávat budoucí události a připravit se na budoucí potřeby.<sup>85</sup> Avšak teoretická představa budoucnosti a zároveň nezbytný předpoklad veškerých vyšších kulturních aktivit je více než pouhé očekávání. Podle Cassirera nastává jakási nutnost či nepodmíněnost (*imperative*), která o mnoho převyšuje bezprostřední praktické potřeby člověka. Tato nejvyšší forma bytí přesahuje hranice lidského zkušenostního života. Cassirer ji nazývá symbolickou budoucností (*symbolic future*) člověka, která odpovídá jeho symbolické minulosti.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Cassirer Ernst. *An essay on man*. New Haven and London: Yale University Press, 1963, s. 54.

<sup>85</sup> Tamtéž.

<sup>86</sup> Tamtéž, s. 55.

## 4. Komentáře ke Cassirerovi

### 4.1 Kritika Kamenského ke Cassirerovi

Kamenskij ve své knize *Mýtus a jeho svět* píše o Cassirerovi jako pokračovateli Schellingovy koncepce, která je význačná svým postupem pochopit mytologii „zvnitřku“, tzn. jako samostatný svět se svými vlastními vnitřními zákony.<sup>87</sup> Podle Kamenského Cassirerova teorie není originální, neboť její předobraz spatřuje u německého filosofa Usenera, který je též nazýván jako „poslední veliký mytolog“. Zejména u nich zpozoroval téměř shodné tvrzení, které popisuje objev víry v boha.<sup>88</sup>

Kamenskij také poznamenal, že v Cassirerově pojetí není mýtus jen mýtem, ale též náboženstvím, magií. Stejně tak Cassirerovo pojetí mýtu nelze chápat jako symbol, obraz nebo znak, který poukazuje na některý smysl, nýbrž brát jej jako samotný fakt. Důvodem tohoto vztahování je podle Cassirera mytické vědomí, které vnímá mýtus jako „objektivní realitu“ a možnost nějakého poukazu si ani neuvědomuje. Kamenskij poukázal na Cassirerova slova: „Obraz nezobrazuje věc, ale je věcí (...) označující je i označované.“<sup>89</sup> Kamenskij uvádí, že zde se již vyskytuje problém, co je tedy to označující a co označované, pokud mezi nimi žádný rozdíl není. Kamenskij spatřuje v tomto Cassirerově postupu slepé následování Kantovy myšlenky analogie s jazykem, přičemž v Cassirerově případě tu jde o analogii mýtu a jazyka.<sup>90</sup>

Dále Kamenskij podotýká, že Cassirer připustil fakt, že mýty mohou být v pozdějším období vývoje náboženství pokládány jako symboly a rozpadat se tak na označující a označované. Tento proces však Cassirer považuje za úpadek, značně se projevující ve středověké křesťanské věrouce.<sup>91</sup>

Kamenskij také poukázal na aporii v Cassirerově myšlence, totiž jakmile se mýtus vykládá symbolicky, přestává být mýtem ve smyslu analogie s jazykem:

---

<sup>87</sup> Kamenskij M. I. Steblin. *Mýtus a jeho svět*. Praha: Panorama, 1984, s. 11.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 82.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 11 – 12.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>91</sup> Tamtéž.

„Analogie mýtu s jazykem, na níž trvá Cassirer, má smysl pouze do té míry, do jaké mýtus přestává být mýtem ve vlastním slova smyslu.“<sup>92</sup>

Z těchto tvrzení je patrné, že Kamenskij rozumí mýtu jinak, než Cassirer, s jehož verzí příliš nesouhlasí. Kamenskij chápe mýtus jako báji a středověké křesťanství je pro něho pokusem zachránit pro mýtus ztracenou realitu.<sup>93</sup>

Podle mne Kamenskij Cassirerovi zcela neporozuměl. Cassirer nám sice přibližuje mýtus symbolicky, ale upozorňuje na to, že v mytickém vědomí se dané akty nekonají symbolicky, nýbrž fakticky. Nemohu souhlasit s Kamenského tvrzením, že pro Cassirera je mýtus též náboženstvím.<sup>94</sup> Co se týče Cassirerovy teze o rozpadání mýtů v pozdějším období náboženství na označující a označované, ani zde nespátřuji žádnou nesrovnalost. Naopak, Cassirer poznamenal, že mýty se ve vývoji náboženství pokládají za symboly a uvedl, že je to též úpadek mýtu - o mýtus se už v podstatě ani nejedná. Navíc Cassirer doplnil, že tento „úpadek“ spatřuje zejména ve středověkém křesťanství, zatímco Kamenskij naopak „záchranu“ či podržování mýtu.

I když je Holzheyem a Rödem poukazováno na jistou nesrovnalost, a to jak vůbec mohl Cassirer provést kritiku primitivní kultury, když přitom předpokládal, že právě k této kritice vykazuje mytické vědomí vnitřní tendenci. Zároveň tato kritika je podle Cassirera dána tím, že schopnost mytického utváření dospěje do fáze, kdy se zákon, jemuž do této chvíle podléhala, stane problémem. Tento problém se však neobjevil ve „vědomé teoretické reflexi“, ale ve vědomí primitiva, které nám Cassirer přibližuje, ačkoliv sám tím mytickým člověkem není.<sup>95</sup>

Nicméně Cassirer se pokusil překročit bariéry našeho světa, jestli správným krokem, to je opět věc názoru podmíněného nesčetnými vlivy. Jinými slovy je to věc především tradice, dále názoru, povahy, výchovy, vzdělání a dalších, z kterého pohledu si vybereme ten náš nejbližší a budeme ho považovat za správný. Abychom mohli s jistotou nahlédnout ať už pravý mýtus, nebo třeba „jen“ jeho čas, museli bychom mytické vědomí zakusit v osobním prožitku, tzn. vyrůst a nejlépe se narodit

---

<sup>92</sup> Kamenskij M. I. Steblin. *Mýtus a jeho svět*. Praha: Panorama, 1984, s. 12.

<sup>93</sup> Tamtéž.

<sup>94</sup> Viz kap. 6. Srovnání Eliadeho a Cassirerova zpracování mytického času, s. 39, nebo Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 272.

<sup>95</sup> Holzhey H., Röd W. *Filosofie 19. a 20. století II*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 119.

v této společnosti, neboť, jak se můžeme například dočíst u Kamenského – romantikové mytické vědomí nahradili vědomím romantického básníka aj.<sup>96</sup>

## 4.2 Cassirer jako novokantovec

Störig zaznamenal, že Cassirer patřil do okruhu myslitelů vycházejících z novokantovství, konkrétně Natorpova novokantovství, který byl mluvčím marburské školy. Právě Cassirer je označován jako poslední vynikající myslitel marburské školy i celého novokantovství. Störig uvádí, že Cohen a Natorp na Kanta navazují a přitom jej překonávají, přičemž totéž se děje i ve vztahu Cassirera k těmto dvěma myslitelům, Cohenovi a Natorpovi, kteří usilovali o poznání shodné s vědeckým, tzn., že se prakticky nechali vést matematikou a přírodní vědou. Cassirer se kromě toho věnoval i duchovědám neboli vědám o kultuře, mytickému a náboženskému myšlení, či uměleckému nazírání, jež jsou vzhledem k vědě něčím specifickým.<sup>97</sup>

Novum směřující k odstranění kantovského *a priori* podle Holzheye a Röda pochází od samého zakladatele novokantovství, Cohena, a tuto myšlenku můžeme vypořádat i u Cassirera. Oproti Kantovi totiž Cassirer nechápe pojmy prostor a čas jako *a priori*, nýbrž jako „primární rozdělení“ nebo také „první zkušenosti“.<sup>98</sup> Sám Cassirer konkrétně formuloval: „Je to jedno a totéž konkrétní základní nazírání prostoru, je to střídání světla a tmy, dne i noci, na nichž spočívá primární nazírání prostoru stejně jako primární členění času. A stejné orientační schéma, stejný zprvu čistě vycítěný rozdíl oblasti nebes a nebeských směrů, ovládá členění prostoru právě tak jako členění času do určitých jednotlivých oddílů.“<sup>99</sup>

Cassirer dokonce odmítal rozdělení věd na přírodní a duchovní. Z toho důvodu zapojil pojem symbolické formy, prostřednictvím které člověk názorně vysvětluje svou zkušenost, neboť o pochopení světa člověk usiluje nejen ve vědě, ale přirozeně také v mýtu, náboženství, či umění. Oproti Kantovi však Cassirer nevychází z poznání, na kterém se podílejí striktně pojmy, ale bere v úvahu všechny možné symbolizace, kterými se vyznačuje každý vztah ke světu. Cassirer uvádí, že při výkladu vnitřní

<sup>96</sup> Kamenskij M. I. Steblin. *Mýtus a jeho svět*. Praha: Panorama, 1984, s. 13.

<sup>97</sup> Störig Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1991, s. 396.

<sup>98</sup> Holzhey H., Röd W. *Filosofie 19. a 20. století II*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 118.

<sup>99</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 132.

zkušenosti nelze použít těch samých metod jako při posuzování vnějšího světa. Dále připouští určité rozdíly, které se objevují při vývoji pojetí času a prostoru, ale pozadí těchto konceptů považuje za analogické. Uvádí, že i čas zprvu není brán jako specifická forma lidského života, nýbrž jako obecná podmínka organického života. Organický život podle Cassirera není věc, nýbrž na čase závislý proces, ve kterém nejsou možné žádné totožné situace. Cassirer dodává, že organismus se nikdy nevyskytuje v jednom časovém okamžiku, ale skýtá v sobě zároveň minulost, přítomnost a budoucnost.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Cassirer Ernst. *An essay on man*. New Haven and London: Yale University Press, 1963, s. 49 - 50.

## 5. Komentáře k Eliademu

Rubbenstein je jedním z autorů, kteří se zabývali Eliadeho pojetím mytického času. Uvádí, že pro Eliadeho posvátný nebo mytický čas vždy souvisí s časem počátku, neboť právě v *illo tempore* tvořili bohové, vznikla země a základy kosmu.<sup>101</sup>

### 5.1 Rubbenstein a záležitost mytického času s židovstvím

Vedle Eliadeho se Rubbenstein obracel také na Mowinckelovy myšlenky, jež je pro odlišný úhel pohledu dobré nastínit. Tento autor se zříká tendence spojit každý mýtus s kosmogonií. Rubbenstein uvádí, že pro Mowinckela historie nebyla antitezí mýtu, ale součástí kultu. Během svátku byly historické události v rámci kultu obnovovány a znovu zažity. Tak historický pohled na čas nebyl pro mýtus nebezpečím jako u Eliadeho. Nebezpečím v tomto Mowinckelově pojetí se stal konec daného kultu. Obnova mýtu a mytického času byla poskytována pouze fungujícím kultem, který tak činil různými způsoby. Znamé jsou eposy, které znovu vypráví mytické události, zobrazující poezie, nebo i liturgie a chvalozpěvy.<sup>102</sup>

Po již zmiňované hrozbě, tedy po pádu kultu, který mohl být zapříčiněn například zničením chrámu, nabyla mytická struktura jiné dimenze. Spása a klid přicházely z budoucnosti. Kultovní oslavy kosmogonické, ani historické nebyly již více zažity v přítomnosti, ale přetvořeny v naději na budoucnost. Pro doplnění, židovství již v *období Druhého chrámu*<sup>103</sup> nemělo žádný fungující kult, z toho důvodu ani náležitý mýtus. Zkušenost mytického času nahradila víra a modlení se za eschatologické vysvobození.

Vezmeme-li v úvahu Rubbensteinovo srovnání, u žádného z autorů není židovský posvátný čas cyklický či mytický. Podle Eliadeho jde o čas historický, jenž

---

<sup>101</sup> Rubbenstein Jeffrey L. *Mythic time and the Festival Cycle*. The Journal of Jewish Thought and Philosophy, New York: Harwood Academic Publishers, 1997, s. 159.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 163.

<sup>103</sup> „Toto období charakterizuje etapa po r. 515 př.n.l., kdy byl chrám podruhé obnoven. Tato etapa je označována jako období Druhého chrámu, které končí r. 70 n.l., kdy římský vojevůdce Titus dobyl Jeruzalém a dal chrám i město zničit, čímž připravil Židy o náb. centrum.“ (Arnulf H. Bauman a kol. *Co by měl každý vědět o židovství*. Praha: Kalich, 2000).



připomíná činy Boha, které Bůh sám v minulosti učinil. Na druhé straně, pro Mowinckela má tento čas povahu budoucnostní, až eschatologickou. Věřící si tedy nepřipomínají Boží činy minulosti, ale naopak se těší na konání Boha v budoucnu a s tím spojené eschatologické vykoupení.<sup>104</sup>

Rubbenstein dále poznamenal, že hřích, rozsudek a odpuštění Adamovi v *illo tempore*, jsou také jakési pravzory či archetypy, které lidské bytosti zakouší každý rok o svátcích Rosh Hashana, Yom Kippur a Sukkot.<sup>105</sup> Rubbenstein zde poukazuje hlavně na paralelu s předchozí tradicí. Dochází k podobnému vyprávění o hříchu, které je typické též pro mýtus. Další podobnost spatřuje mezi vyhlídkou smrti a mytickým chaosem. Nakonec následuje rozsudek a prominutí, neboť v mýtu musí být chaos také přemožen, aby země nezanikla a mohla dále pokračovat ve svém trvání. V případě Adama je východiskem ze smrti (chaosu) také něco nového, čímž není nic jiného, než nový život.<sup>106</sup>

Vyprávění události mezi Adamem a Bohem v *illo tempore*, zahrnující hřích, rozsudek a odpuštění, jsou také pravzory výročního setkání každého jednotlivce s Bohem. Opakování události prostřednictvím bohoslužby o svátcích podle Rubbensteina obnovuje mytický čas. Zahrnutí odpuštění a prominutí jsou považovány za obnovu života, čímž cyklus začíná znovu.<sup>107</sup> Rubbenstein tedy názorně dokládá, že uvedená židovská myšlenka představuje podobnosti, při kterých dochází také o znovuožití kosmogonických událostí.<sup>108</sup> Podle Eliadeho však posvátný čas pro židy není vázán ke kosmogonii, ale souvisí s událostmi historickými. Podobnou myšlenku Rubbenstein zaznamenal u Kugela<sup>109</sup>, ale sám zastává stanovisko jiné. Uvádí, že svátky musíme vnímat tak, že vyjadřují to, co se děje nyní, a ne co se přihodilo v minulosti, nebo udá v budoucnosti. Dále je podle něho důležité podotknout, že kosmogonické motivy nevyžadují žádné skutečné povstání národů či spor mezi Bohem

---

<sup>104</sup> Rubbenstein Jeffrey L. *Mythic time and the Festival Cycle*. The Journal of Jewish Thought and Philosophy, New York: Harwood Academic Publishers, 1997, s. 164.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 176.

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 180.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 176.

<sup>109</sup> Kugel, „Two Introductions to Midrash“, *Prooftexts* 3, in: Rubbenstein Jeffrey L. *Mythic time and the Festival Cycle*. The Journal of Jewish Thought and Philosophy, New York: Harwood Academic Publishers, 1997, s. 183.

a kosmickými silami chaosu. Rubbenstein to vysvětluje tím, že Bůh je jednoduše příliš silný na to, aby byl nahrazen jinými silami a zprostředkováno tak jeho vítězství.<sup>110</sup>

Zajímavý je též Rubbensteinův poznatek, že u Eliadeho a Mowinckela se mytické události dějí v přítomnosti a obecně jsou vyjádřeny prostřednictvím obřadů a symbolů. Rubbenstein reaguje na toto tvrzení a doplňuje to slovy, že židovský pohled na čas je v tomto případě kompletně mytický.<sup>111</sup>

Rubbensteina s Mowinckelem jsem zde uvedla nejen proto, že jiné názory na jednu problematiku jsou důležité a zajímavé, ale především podnětné neboli inspirativní při utváření vlastního názoru, v tomto případě na čas mytický. Mé stanovisko v této záležitosti mytického času a židovského náboženství se shoduje s Eliadem. Zjevně proto, že jsem z tohoto myslitele vycházela a navíc je to záležitost, na kterou podobně reaguje i můj druhý stěžejní autor Cassirer.<sup>112</sup>

## 5.2 Hoškovo stanovisko k Eliadovi

Nyní uvedu Hoška, který problém mytického času a židovství dále rozvíjí ve vztahu k Eliademu.

Podle Hoškovy interpretace to, že podle Eliadeho hebrejské myšlení mytické překonalo, neznamená, že je jeho přímým opakem. Lineární čas nelze zobrazit nekonečnou polopřímku, ale lépe ho vystihuje úsečka, vzniklá z původního času.<sup>113</sup> Eliade tuto myšlenku odůvodňuje tak, že podobně jako mytičtí lidé se upínali k mytickému Pračasu, Izraelité zase k eschatologickým a poté i apokalyptickým vizím. V tomto smyslu bychom tedy mohli říci, že hebrejské myšlení archaické zachovalo, avšak také pozdvihlo na vyšší dialektickou úroveň.<sup>114</sup>

Hošek rozumí Eliademu jako mysliteli, který chce porozumět archaickému myšlení zevnitř, proniknutím do jeho prožívání, protože jiná cesta k pochopení prý

---

<sup>110</sup> Rubbenstein Jeffrey L. *Mythic time and the Festival Cycle*. The Journal of Jewish Thought and Philosophy, New York: Harwood Academic Publishers, 1997, s. 179.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 183.

<sup>112</sup> Viz kap. 6. Srovnání Eliadeho a Cassirerova zpracování mytického času, s. 42.

<sup>113</sup> Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 86.

<sup>114</sup> Eliade Mircea. *Mefisto a Androgyn*. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 121, též in: Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 86.

nevede.<sup>115</sup> Jak už to bývá, Eliade potvrzuje, že lidé se od jednotlivých bohů, majících vliv na vegetaci, sexualitu, klimatické podmínky apod., vraceli k téměř zapomenutému bohu stvořiteli vlivem příliš těžkých dob, jako byly vpády nepřátel či epidemie. Když se situace opět stabilizovala, došlo zase k uctívání bohů nižšího řádu. Proč tu však tento fakt zmiňují, je výjimka izraelské kultury. Podle Hoška izraelští proroci vlivem pohrom odmítli zahleděnost do mytického času s archetypálními vzory, ale naopak se otevřeli hrozící budoucnosti, které se již přestali obávat. Vysvětlení je podle něho poměrně prosté. Budoucnost, která hrozila chaosem, byla i šancí, jež mohla přinést naopak vysvobození.<sup>116</sup> Pohromy tedy Izraelité nevnímali jako síly chaosu, ale jako Boží tresty za nevěrnost lidu. Čas mytický je těmito lidmi nahrazen lineárním, který pokračuje až do pokřesťanské doby moderního člověka Západní kultury.<sup>117</sup>

Pro pochopení nejen archaického člověka a jeho prožívání času, ale i samotného Eliadeho je důležité poznamenat, jaký postoj zastával sám tento autor, který se k otázce mytického času vyslovuje.

Hošek usoudil, že Eliadeho stanovisko je kriticky zaměřeno vůči desakralizaci světa, kterou vnímá jako příčinu krize a úpadku moderního světa.<sup>118</sup> Dále uvedl, že pod vlivem Junga Eliade poznamenává, že člověk nemůže zapřít své archaické předky. Pokud nežije vědomě nábožensky, jde o zatlačení náboženských obsahů do podvědomí a zároveň o důsledek psychopatologických symptomů.<sup>119</sup>

Podle Hoška se může neustálá orientace na dění v době prvotního času pro některého člověka pouhým stereotypem. Avšak toto uvědomění se dostává člověku, který ztratil nadšení v tento pračas a o takovém již nemůžeme říkat, že je člověkem archaickým.<sup>120</sup> Jak Hošek poznamenává, není to tak, že by Eliade odsuzoval vymoženosti západní civilizace, ale přesto vidí v životě archaického člověka řadu vlastností, kterým by se měl moderní člověk učit. Eliade je přesvědčen, že archaická

---

<sup>115</sup> Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 83.

<sup>116</sup> Eliade Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 329 – 331, též in: Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 85.

<sup>117</sup> Eliade Mircea, *Mýty, sny a mystéria*, in: Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 88.

<sup>118</sup> Tamtéž.

<sup>119</sup> Tamtéž.

<sup>120</sup> Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 83.

náboženská bytost se stále skrývá hluboko v desakralizovaném Západě, který je třeba znovu obnovit. Podle Hoška sleduje Eliade svým zpřístupněním náboženských tradic právě tento cíl.<sup>121</sup>

Při posuzování Eliadeho prací je podle Hoška důležité brát v úvahu jeho „diskriminaci“ osvětovým záměrem. Hošek uvádí Eliadeho tvrzení z Dudleyovy studie, kde se sám Eliade přiznává, že se snažil o vědomé zprostředkování náboženských tradic modernímu člověku,<sup>122</sup> které je kromě probuzení archaického předka, dřímajícího v duši i nejmodernějšího člověka, též cestou setkávání kultur.<sup>123</sup> Podle Eliadeho je totiž náboženství jedno, které se pouze projevuje několika způsoby. Uvádí, že obrazy a symboly používané k vyjádření mystických zážitků jsou rovnocenné. Rozdíly Eliade spatřuje až v pojmovém zachycení těchto mystických prožitků a v kulturních archetypech. Nicméně tomuto faktu nepřikládá důležitost, poněvadž ve své podstatě jsou relativně stejné.<sup>124</sup>

Eliade si dle Hoška tedy všiml jednotlivých prvků různých náboženství a usoudil, že z nich vyplývají obecné dějiny jednoho náboženství. Toto tvrzení Hoškovi potvrdila i studie dalšího autora, Hughese, který se ve své knize také zmiňuje o tomto Eliadeho poznatku.<sup>125</sup> Hošek dále poukazuje na Eliadeho fascinaci jógou, ve které spatřuje útek z času a dějinnosti.<sup>126</sup> Možná, že právě jóga je Eliademu tak blízká, neboť se soustředí na dění v mytickém čase, navozuje Posvátno a veskrze to, co s mytickým časem souvisí.

Kritici jako Hughes a Dudley se v posuzování Eliadeho prací shodují, že netvořil na základě fenomenologické redukce „věcí o sobě“, ale naopak jeho bádání předpokládalo fenomény jako archetypy apod.<sup>127</sup> Dále je mu Dudleyem vytýkána

---

<sup>121</sup> Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 92.

<sup>122</sup> Dudley G., *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia, 1977, s. 36, in Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 89.

<sup>123</sup> Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 91.

<sup>124</sup> Eliade Mircea. *Mefisto a Androgyn*. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 48.

<sup>125</sup> Hughes D. A., *Has God Many Names?*, in: Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 91.

<sup>126</sup> Eliade Mircea. *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*. Praha: Argo, 1999, s. 14, 16, 21, in Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 92.

<sup>127</sup> Hughes D. A., *Has God Many Names?*, také Dudley G., *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, in: Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 93.

nepopíratelná záliba archaickým Východním náboženstvím. Indická spiritualita u něho nebyla jen předmětem bádání, ale sám se účastnil indické cesty ke spáse.<sup>128</sup>

To, že se Eliade netajil svou archaickou zálibou a zejména indickou spiritualitou však podle mého názoru není žádnou diskriminací, ale naopak nám neskrýval svá východiska a umožnil tak lépe posoudit jeho zdroje skutečného přesvědčení.

---

<sup>128</sup> Dudley G., *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, in: Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 93.

## 6. Srovnání Eliadeho a Cassirerova zpracování mytického času

V této části bych poukázala jednak na základní odlišnosti mezi Eliadeho pojetím a Cassirerovým a poté i na jejich rysy společné, jež se objevily při koncipování daného tématu. Jejich rozdílná pojetí se týkají především myšlení, ze kterého jmenovaní myslitelé vycházeli.

Co se týče Cassirera, sám se na jednom místě přiznal, že mu šlo o tzv. „fenomenologii lidské kultury“.<sup>129</sup> Chtěl proniknout do vnitřku mytického vědomí a ne jen posuzovat vnější způsoby mytického chování, protože si byl vědom toho, že veškeré pozorovatelné projevy mají svůj původ ve skrytu člověka. Mytické vědomí považoval za šifru. Nešlo mu o to, co symboly zjevují, ale naopak co zahalují, neboť právě tam chtěl nalézt smysl.<sup>130</sup> Zatímco Eliade podle Hughese a Dudleye netvořil podle fenomenologické redukce, ale naopak předpokládal archetypy, které považoval za prvotní východiska.<sup>131</sup> Eliade dokonce označuje historicistický postoj od Nietzscheho „osudu“ po Heideggerovu „časovost“ za bezbranný v otázce překonání hrůzy z dějin a namítá, že beznaděj a pesimismus v této filosofii nejsou žádnou náhodou povýšeny na nástroje poznání. Eliade ještě dodává, že pro tyto myslitele historicismu dějiny nikdy nebyly trvalou hrůzou, protože nepřislušeli k národům poznamenaným historickou osudovostí. Dodává, že kdyby ano, zaujali by nejspíše jiná stanoviska, ale jejich postoj, ačkoli je nejsoučasnější, současné myšlení dosud plně neovládl.<sup>132</sup>

Novokantovec Cassirer chápe prostor a čas jako „prvotní zkušenosti“.<sup>133</sup> Prvotní nazírání prostoru a času podle něj spočívá zaznamenáním střídání dne a noci, které zapříčinilo pochopitelně Slunce.<sup>134</sup> Cassirer také poznamenal, že nestačí, aby se tyto

---

<sup>129</sup> Cassirer Ernst. *An essay on man*. New Haven and London: Yale University Press, 1963, s. 52.

<sup>130</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 57.

<sup>131</sup> Hughes D. A., *Has God Many Names?*, také Dudley G., *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, in: Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo religiosus*. Reflexe, č. 26, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 93.

<sup>132</sup> Eliade Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2000, str. 123.

<sup>133</sup> Holzhey H., Röd W. *Filosofie 19. a 20. století II*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 118.

<sup>134</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 132.

dojmy jen opakovaly, ale musí být uspořádány, což nutně vyžaduje vědomí času a prostoru jako obecného schématu.<sup>135</sup> Oproti tomu u Eliadeho jsem se v uváděných dílech nikde nesešla s myšlenkou důležitosti prostoru pro mytický čas.

Religionista Eliade užívá pro mytický čas též pojem hierofanický či magicko-náboženský, *illo tempore*<sup>136</sup> nebo o něm hovoří jako zkrátka o čase, který nelze chronologicky zařadit<sup>137</sup>, kdežto u Cassirera se setkáme výhradně s pojmem čas mytický, popřípadě předdějinný.<sup>138</sup> Cassirer uchopuje tuto problematiku z jiného hlediska. Hovoří o vývoji mytického vědomí a o důležitosti prohloubení duchovního náhledu, kdy například Slunce a Měsíc nejsou uctívány pro jejich lesk a poskytování světla a tepla, nýbrž již představují myšlenku časového řádu. Teprve v tomto okamžiku se podle Cassirera mytický čas stává mocí, která ovládá nejen člověka, ale i bohy a demony a činí možným všechen život s působením lidí a bohů.<sup>139</sup> Naopak Eliade mytické obyvatelstvo řadí na jednu úroveň se svými charakteristickými postoji.<sup>140</sup> Můžeme u něho vyzorovat vliv religionistiky, který se projevuje zejména v jeho odmítavém postoji vůči dnešní době, která postrádá metahistorický smysl. Podle Eliadeho totiž díky znamením a transhistorickým smyslům bylo lidstvo schopno snášet utrpení.<sup>141</sup>

Eliade často hovoří o mytickém člověku jako o člověku náboženském. Zde je další odlišnost od Cassirera, který popisuje, jaký je mezi nimi rozdíl. Jednak uvádí, že postoj náboženského člověka k nadlidským silám, které uctívá, se projevuje zřetelněji, než u člověka mytického. Dále poukazuje na to, že rituál se vyvinul před vírou.<sup>142</sup> Cassirer přiznává, že jsou si náboženství a mýtus blízké, v mýtu vidí dokonce počátek náboženství<sup>143</sup>, ale jejich forma je podle něho odlišná. Počátek každého náboženství spatřuje právě v odloučení od mytického vidění světa.<sup>144</sup>

---

<sup>135</sup> Cassirer Ernst. *An essay on man*. New Haven and London: Yale University Press, 1963, s. 51.

<sup>136</sup> Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 385.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 387.

<sup>138</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 131.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 138.

<sup>140</sup> Viz kap. 2. Eliadeho pojetí mytického času a 3.6 Vývoj mytického vědomí.

<sup>141</sup> Eliade Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 122.

<sup>142</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 253.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 273.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 272.

U Cassirera jsem se v uváděných dílech nesešla s myšlenkou po návratu mytického času v současnosti. Je to dáno opět způsobem uchopení této problematiky. Eliade předvídá, že čím bude hrůza z dějin větší, dostane se až do fáze, kdy dějiny ohrozí trvání celého lidského druhu, lidstvo se bude snažit historickým událostem zabránit návratem k archetypům a opakování předepsaných archetypálních gest.<sup>145</sup> Kdežto Cassirer hovoří o vývojových stupních mytického vědomí a nikoli o zpětné degradaci. Upozorňuje, že pro mytické vědomí je typická totožnost mezi představeným vnímáním a skutečným.<sup>146</sup> V tomto se přikláním ke Cassirerovi, protože i kdyby došlo k návratu lidstva prostřednictvím opakování archetypů, nelze tomuto opakování připisovat mytický čas, který v podstatě žádné opakování nezná, neboť mytický člověk neopakuje, ale s daným archetypem se přímo ztotožňuje. Hejdánek poznamenal, že určité složky mýtu se znovu spojovaly v umění, náboženství, politice, sportu a dokonce i ve vědě a technice. Avšak ve své plnosti k mýtu podle Hejdánka také není návratu.<sup>147</sup>

Oproti Eliadovi se Cassirer zmiňuje i o řecké filosofii ve spojitosti s mytickým časem. Podle něho: „Charakteristický pocit času teprve v Řecku dospěl ke skutečné zralosti.“<sup>148</sup> Formuloval, že mýtus hledal časový počátek, zatímco spekulativní řecké myšlení se soustředilo na spekulativní nyní neboli pocit současnosti.<sup>149</sup> Zejména u Platóna Cassirer spatřuje novou formu myšlení, jež překonala mýtus. Konkrétně uvádí *Ústavu*, kde se objevuje motiv člověka jako obrazu Boha a nejedná se více o směřování boha s člověkem.<sup>150</sup> Cassirer také uvedl, že v *Timaiovi* Platón ještě vědomě používá jazyk mýtu v tom smyslu, že čas je první a dokonalé napodobení věčnosti.<sup>151</sup> A jak Cassirer uvádí, z této Platónovy myšlenky pohyblivého obrazu věčného se dále díky Keplerovi vyvinul nový pojem času, pro který je hlavním znakem pravidelnost.<sup>152</sup>

---

<sup>145</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 124.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>147</sup> Hejdánek Ladislav. *Filosofie a víra*. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 161.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>149</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 164.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 286.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 165.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 166.



Dosud se ukázalo, že obě pojetí na toto téma jsou stavěná z jiné perspektivy, která zanechává svůj neodmyslitelný vliv. Poukázala jsem na určité odlišnosti a nyní se zaměřím na názory u obou myslitelů společně, neboť to mi umožňuje provést určité shrnutí.

Pravý mýtus podle Cassirera začíná právě tam, kde je určitým postavám bohů a démonů vtisknuto vznikání. Vyčleňují se jako něco odlišného od pozorovatelného celku světa s jeho částmi.<sup>153</sup> Eliade tuto problematiku doplňuje poznáním, že je zbytečné pátrat v archaických jazycích po termínech, které vytvářela filosofická tradice, protože i když taková slova v nich chybí, jejich význam nikoliv, nýbrž je vysloven tím, že je vyznačen prostřednictvím symbolu v mýtu.<sup>154</sup> V obou pojetích je mýtus spojen s božskými nadpřirozenými vlivy, které mu podle mne také nemůžeme upřít.

Dalším ukazatelem mýtu, který je shodný u obou myslitelů je typický čas počátku a neustálý návrat posvátného času, který bych považovala za jeho nejpřednější rys, protože ostatní znaky mýtu mají mnohé společné s některými druhy náboženství. Uvedu například opakování archetypu, které je vlastní jak mýtu, tak třeba také křesťanství. Vycházím z toho, že pravý křesťan například necítí hněv vůči nepřítelům, protože Ježíš je také nezavrhoval, avšak rozdíl se ukazuje v časovém cítění. Ve vědomí křesťana se čas nevrací do období života Ježíše, ale sčítají se jednotlivé roky od doby jeho života, zatímco člověk mytický každoročně ruší veškerý dosavadní čas a nastoluje znovu čas počátku, který je ekvivalentem stvoření světa. Křesťané si mnohé svátky „pouze“ připomínají, nikoliv znovu zpřítomňují a nestávají se během nich tím bohem, což je vlastní právě člověku mytickému. Stejně tak hovoří i Eliade s Cassirerem. Podle Eliadeho představuje židovství zásadní inovaci oproti mytickému času. Jeho čas má začátek a bude mít také konec. Hospodin se již projevuje v čase dějinném, který je nevratný. Eliade se doslovně vyjadřuje tak, že myšlenka cyklického času je tu překonána. Křesťanství jde podle Eliadeho ještě dále, co se týče času historického. Čas, o kterém hovoří evangelia, není již čas počátku, nýbrž čas, který

---

<sup>153</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 129.

<sup>154</sup> Eliade Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 9.

získal na významu díky přítomnosti Krista. Současný křesťan tedy vchází ve spojení s časem, ve kterém žil Ježíš, což už nemá spojitost s časem mytickým. Přesto jsou některé jeho typické prvky stále přítomny. Posvátný kalendář neustále opakuje tytéž události, jež se přihodily během Kristovy existence.<sup>155</sup> Důležitou změnou je však skutečnost, že tyto události se uskutečnily v dějinách a ne na počátku času. V této záležitosti se Eliade s Cassirerem doplňují. Cassirer uvádí, že původní myšlenka stvoření, kterou spojuje s mytickým časem, u izraelských proroků ustupuje a naopak bůh se vyskytuje na konci časů jako eticko-náboženské dovršení<sup>156</sup> spojené s novým bytím a časem, nikoliv náboženský pocit prostřednictvím nazírání daného.<sup>157</sup> To znamená, že oba myslitelé cyklický charakter myšlenky eschatologie upírají, s čímž také souhlasím.

Nelze tuto kapitolu zakončit jedinečným a nezpochybnitelným výsledkem, co je to tedy mýtus a jeho čas, ale užila bych na tomto místě ještě výstižná slova Eliadeho a Cassirera, která se potvrzují nejen mezi těmito dvěma mysliteli, ale úzce souvisí i se slovy Patočkovými, kde stanovil, že mýtus je odpověď na otázku, která nebyla položena.<sup>158</sup> Cassirer přiřadil mýtu absolutní minulost, která nepotřebuje žádné další vysvětlení, protože je sama tou odpovědí vzniku různých věcí a jevů. K tomu doplnil, že právě tato skutečnost odlišuje pojetí času v mýtu od pojetí času v dějinách.<sup>159</sup> Eliade přistoupil i k jisté tezi, že mýtus je „historie toho, co se stalo *in illo tempore*“<sup>160</sup> a k tomu uvedl ta myšlenkově shodná slova s Cassirerem a s Patočkou, že každý mýtus vypráví, jak určitá skutečnost začala být, ať už jde o kosmos nebo jen nějaký rostlinný druh apod. Tím mýtus zároveň podává vysvětlení, jak tyto věci vznikly a nepřímo i proč vznikly.<sup>161</sup>

---

<sup>155</sup> Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 75.

<sup>156</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 147.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 148.

<sup>158</sup> Patočka Jan. *Mýtus*. Péče o duši III. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 433.

<sup>159</sup> Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 131.

<sup>160</sup> Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006, s. 64, 66.

<sup>161</sup> Tamtéž.

## Závěr

V práci jsem pojednávala o otázce mytického času. Přiblížila jsem především koncepci Cassirera a Eliadeho k této problematice. Ukázalo se, že mytický čas nestačí popisovat pouze z hlediska času jako takového, ale záležitost se dotýká jak například mytického myšlení, o čemž hovořil především Cassirer, tak třeba i důležitosti mytického času pro dnešní dobu, což vyzdvihoval zase Eliade.

Mytický čas tedy zasahoval do dalších oblastí, až se nakonec stalo zjevným, že je třeba brát v úvahu i myšlení obou pojednávajících myslitelů, neboť právě to zapříčinilo jejich postoje a následná tvrzení.

Mimo to se projevila skutečnost, že rozdíly v myšlení nejsou zjevné pouze mezi lidmi civilizovanými a primitivními, ale též i mezi námi samými. Ukázalo se, že oproti Eliademu Cassirer nepovažuje člověka mytického jako náboženského, ale počátek náboženství spatřuje v odloučení od mytického vidění světa.

Co se týče počátku mytického času, Eliade mu přiřadil okamžik, kdy božstvo stvořilo svět, nebo nějaký předek vyjevil patřičnou činnost, kterou mytický člověk reaktualizuje. Touto reaktualizací rovněž obnovuje mytický čas, kterému nepředcházela žádný jiný čas. Cassirer naopak označil tuto prvotní dobu, kdy konali bohové, jako „bytí původu“. Projevilo se, že pro Cassirera není mytický čas „pouze“ toto „bytí původu“ a jeho možnost znovunastolení, ale mytický čas je podle něho v jistém slova smyslu to, co je produktem mytického myšlení, a proto se u Cassirera mohla například objevit úzká spojitost mytického času s prostorem, o čemž Eliade v uváděných dílech neuvažoval.

## Použitá literatura

### Primární literatura

- Eliade Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006. 147 s. ISBN 80-7298-175-7
- Eliade Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004. 454 s. ISBN 80-7203-589-4
- Eliade Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2000. 131 s. ISBN 978-80-7298-388-9
- Eliade Mircea. *Mefisto a Androgyn*. Praha: Oikoymenh, 1997. 172 s. ISBN 80-86005-51-8
- Cassirer Ernst. *Filosofie symbolických forem II*. Praha: Oikoymenh, 1996. 299 s. ISBN 80-86005-11-9
- Cassirer Ernst. *An essay on man*. New Haven and London: Yale University Press, 1963.

### Sekundární literatura

- Patočka Jan. *Nejstarší řecká filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996. 359 s. ISBN 80-7021-195-4
- Patočka Jan. *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002. 842 s. ISBN 80-86005-66-6
- Kratochvíl Zdeněk, Bouzek Jan. *Od mýtu k logu*. Praha: Hermann & synové, 1994. 175 s.

- Rádl Emanuel. *Dějiny filosofie I*. Praha: Votobia, 1998. 514 s. ISBN 80-7220-063-1
- Kerényi Karl, Jung Carl Gustav. *Věda o mytologii*. Brno: Nakladatelství T. Janečka, 1997. 255 s. ISBN 80-85880-13-X
- Kamenskij M. I. Steblin. *Mýtus a jeho svět*. Praha: Panorama, 1984. 267 s. 505-21-825
- Hejdánek Ladislav. *Filosofie a víra*. Praha: Oikoymenh, 1999. 255 s. ISBN 80-86005-66-6
- Holzhey H., Röd W. *Filosofie 19. a 20. století II*. Praha: Oikoymenh, 2006. 515 s. ISBN 80-7298-178-1
- Störig Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1991. 510 s. ISBN 80-7113-041-9
- Arnulf H. Bauman a kol. *Co by měl každý vědět o židovství*. Praha: Kalich, 2000. 201 s. ISBN 80-7017-205-3

### **Odborné časopisy**

- Balabán Milan. *Čas a mýtus*. Reflexe, Praha: Oikoymenh, 2003, č. 24.
- Hošek Pavel. *Mircea Eliade: Homo Religiosus*. Reflexe, Praha: Oikoymenh, 2004, č. 26. ISSN 0862-6901
- Rubbenstein Jeffrey L. *Mythic time and the Festival Cycle*. The Journal of Jewish Thought and Philosophy, New York: Harwood Academic Publishers, 1997.