

MYTICKÉ ASPEKTY PAMĚTI A ČASU¹

J.-P. Vernant

V jednom čísle *Journal de Psychologie*, věnovaném struktuře lidského času² poukazuje M. I. Meyerson na to, že paměť – tam kde se odlišuje od návyku – představuje složitý vynález, jímž se člověk postupně zmocňuje své individuální minulosti, obdobně jako dějiny znamenají pro tu kterou sociální skupinu zvládnutí minulosti kolektivní. Podmínky, za nichž k tomuto objevu v lidské protohistorii došlo a prapůvodní formy paměti, to vše uniká vědeckému bádání. Nicméně psycholog zabývající se etapami a vývojovou linií paměti má po ruce alespoň svědectví o místě, orientaci a roli těchto funkcí v archaických společnostech. Základní dokumenty naší studie, se týkají zbožštění paměti a vzniku rozsáhlé mytologie rozpomínání v antickém Řecku. Jedná se o náboženské představy, které však nejsou nijak nahodilé, nýbrž podle našeho mínění vypovídají přímo o dějinách paměti. V různých epochách a rozličných kulturách je patrná příbuznost uplatňovaných technik memorizace, vnitřního funkčního uspořádání, jejího místa v systému vlastního já a představ, které si lidé o paměti vytvářejí.

V řeckém panteonu vystupuje božstvo, které označuje psychologickou funkci: Mnemosyné, Paměť. Není to jediný příklad svého druhu; Řekové počítají mezi své bohy vášně a city (*Erós, Aidós, Fobos*), mentální postoje (*Pistis*), intelektuální vlastnosti (*Métis*), chyby či poblouzení ducha (*Até, Lyssa*).³ Mnoho jevů, které dnes zařazujeme do oblasti psychologie, je předmětem kultu. V rámci náboženského myšlení mají podobu sakrálních mocností, které překračují a přesahují člověka i tehdy, když pociťuje jejich přítomnost uvnitř sebe. Přesto však je případ *Mnemosyné* obzvláštní. Paměť, funkce velmi složitá, souvisí s velkými psychologickými kategoriemi, jako čas a vlastní já. Rozehrává řadu myšlenkových operací, jejichž zvládnutí vyžaduje úsilí, průpra-

¹ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paříž 1971.

² *Journal de Psychologie*, 1959, str. 1–29.

³ I. Meyerson, *Le temps, la mémoire, l'histoire*, *Journal de Psychologie*, 1956, str. 335.

vu i soustavný trénink. Schopnost zapamatovat si je, jak jsme řekli, vítězstvím. Zbožštění Mnemosyné je vyjádřením ceny, kterou paměti přisuzuje civilizace založená na ústní tradici, tedy mezi 12. a 8. stol. př. Kr. – před rozšířením písma – civilizace řecká.⁴ Můžeme upřesnit, že Řekové povyšují na božstvo právě tuto paměť. V jaké oblasti, jakou cestou a v jaké podobě se uplatňuje schopnost pamatovat si, jejímž patronem je Mnemosyné? K jakým událostem a skutečnostem se vztahuje? Do jaké míry se zaměřuje na poznání minulosti a na stavbu časové perspektivy? Nemáme po ruce jiné dokumenty než mytické pověsti; v nich obsažené údaje o Mnemosyné a jejím resortu, o jejích vlastnostech a kompetenci nám umožňují doufat, že postihneme několik rysů oné archaické paměti a poznáme určité aspekty jejího fungování.

Mnemosyné, titánská bohyně, sestra Kronova a Ókeanova, matka Mús⁵ jejichž sboru vládne a s nimiž někdy bývá směřována, je patronkou básnictví. Řekům je samozřejmé, že není básnictví bez nadpřirozené intervence. Poesie představuje jednu z typických forem „posedlosti“, božského vytržení, stavu „enthusiasmu“ v etymologickém slova smyslu (odvozeno od *theos*). Navštíven Músami, stává se básník tlumočnickem Mnemosyné, tak jako bohem inspirovaný prorok je tlumočnickem Apollónovým.⁶ Ostatně mezi věštevstvím a ústně přednášenou poesií, jak se v archaickém věku praktikuje v bratrstvech pěvců, básníků a hudebníků, pozorujeme nejednu příbuznost a prolínání.⁷ Pěvec, *aoidos*, a věštec

⁴ Kult Érota je bohatě doložen. Ke kultu Aidéta ve Spartě a v Athénách, viz Pausanias III, 20,10 a 1.17,1; Hésiodos, *Op.* 200; kult Fóba ve Spartě – srv. Plútarchos, *Cleom.* 8 a 9; v Athénách viz *Thest.* 27; *Pistis* v Attice, viz Farnell, *Cult of the Greek States*, V, str. 481, pozn. 248. Zbožštění *Métis* u Hésioda, *Th.* 358 a 886; *Até* u Homéra, *Il.*, IX, 503 n., X, 391, XIX, 85 n.; Apollodoros, *Bibliotheca* III, 12, 3 a u tragiků; Lyssa u Eupirida, *Ba.* 880 n.

⁵ Jak poznamenává L. Gernet (*Le temps dans les formes archaïques du droit*, *Journal de Psychologie* 3, 1956, str. 404), instituce mnémóna-osoby, která střeží vzpomínku na minulost za účelem spravedlivého soudního rozhodnutí – je založena (pokud ještě neexistuje písemné zachycení) na důvěře v individuální paměť jako „živý“ záznam. Teprve později bude tento termín označovat úředníky pověřené péčí o zachování spisů. Ostatně role *mnémóna* se neomezuje jen na právní oblast. Gernet upozorňuje, že původně pochází z náboženské praxe. V legendách *mnémón* vystupuje jako služebník heroů: svému pánu bez přestání vstěpuje do paměti božské pokyny, jejichž zapomenutí má za následek smrt (Plútarchos, *Řecké otázky* 24). *Mnémon* může mít i funkci technickou (*Od.* VIII, 163), politicko-náboženskou (Plútarchos, *Řecké otázky*, 4), pořadatelskou (při sestavování náboženského kalendáře – viz Aristofanés, *Oblaka*, 615–26). Gernetova poznámka „Lze se ptát, zda v období po vzniku písma neustupuje funkce paměti do pozadí“ platí ve všech oblastech.

⁶ Hésiodos, *Th.* 54 n., 135, 915 n.

⁷ Srv. Pindaros, zlomek 32 Puechova vydání, IV, str. 213: „Vydej věštbu, ó Múso, budu tvým prorokem.“ Srv. též Platón, *Ion* 534 e.

sdílejí tentýž dar „vidění“, privilegium, které zaplatili cenou svých očí. Slepí vůči světlu, vidí neviditelné. Bůh, jenž je inspiruje, jim v jakémisi zjevení dává nahlédnout skutečnosti lidskému zraku unikající. Jejich podvojně vidění se zaměřuje na oblasti času, nedostupné smrtelníkům: na to, co se událo a co ještě není. Vědění či moudrost (*sofia*), které Mnemosyné udílí vyvoleným,⁸ je „vševěděním“ věšteckého typu. Totéž formulaci kterou Homér vystihuje věstecké umění Kalchantovo, užívá Hésiodos o Mnemosyné: zná – a zpěvem oznamuje – „vše, co bylo, vše, co je a vše, co bude“.⁹ Od věštee, který se nejčastěji zabývá ve svých výpovědích budoucností, liší se básník tím, že se téměř výlučně zaměřuje na minulost. Ne však na svou osobní minulost, ani na minulost obecně jako na prázdný rámeček, nezávislý na událostech, které se v něm odehrávají, nýbrž na „dávný čas“ se vším jeho svěbytným obsahem a vlastnostmi: na heroický věk, či ještě dále, na prvotní věk, na původní, prvopočáteční čas.

Básník má s těmito epochami bezprostřední zkušenost. Zná minulost, protože má schopnost být minulosti přítomen. Rozpomínat se, vědět, vidět – to vše jsou rovnocenné termíny. Poetické tradici je společné, že svůj typ poznání staví proti tomu, který je vlastní obyčejnému člověku, tedy vědění zprostředkovanému svědecktívím druhého člověka, odposlechnutému a předanému. Vědění inspirovaného pěvce je tak jako vědění bohů přímým osobním viděním.¹⁰ Paměť přenáší básníka v samo srdce dávných událostí, v jejich čas.¹¹ Časové uspořádání jeho vyprávění pouze reprodukuje řetěz dějů, na kterých se svým způsobem podílí, v tom pořadí, jak na sebe navazují od samého počátku.¹²

Přímá přítomnost uvnitř minulosti, bezprostřední zjevení, božské obdarování; tyto rysy músické inspirace nijak nevyklučují nutnost tvrdé přípravy a zaučování do stavu vidění. Rovněž tak improvizace při zpěvu nevyklučuje věrně se přidržet básnické tradice, uchovávané z generace na generaci. Naopak, sama pravidla orální skladby vyžadují, aby pěvec mohl užít nejen tematické a dějové osnovy, nýbrž i formulačně výrazové techniky, kterou přejímá již hotovou a která zahrnuje použití tradič-

⁸ Zvláště F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origin of Greek Philosophical Thought*, London 1952, str. 89 n.

⁹ Poesie jako *sofia*, srv. J. Duchemin, *Pindar poète et prophète*, Paris 1955, str. 23 n. Básník se sám označuje jako *sofos anér*, *sofistés*.

¹⁰ *Il.* I, 70; Hésiodos, *Th.* 32 a 38.

¹¹ *Il.* II, 484 n.; *Od.* VIII, 491; Pindaros, *Pae.* X, VI, 50–58, vyd. Puechovo, IV, str. 133 a 120; *Olympian* 94 n.

¹² Platón, *Ion* 535 b–c.

ních rčení ustálených kombinací slov a daných postupů tvorby verše.¹³ Nevíme, jak se v pěveckých bratrstvech připravovali adepti k zvládnutí poetického jazyka.¹⁴ Lze se domnívat, že značné místo v zasvěcování zaujímal mnemotechnická cvičení, zvláště recitace velmi dlouhých pasáží, naučených nazpaměť. Zdá se, že i Homér tuto praxi potvrzuje.¹⁵ Vyzývání Mús nacházíme nejen na očekávaném místě, tedy na počátku zpěvu, nýbrž i tam, kde invocace Mús předchází některému z nekonečných výčtů jmen lidí, krajů a národů, kterým říkáme katalogy. Ve druhém zpěvu *Iliady* předkládá katalog loďstva podrobný inventář achajského vojska: jména velitelů, jednotky jim podřízené, místo narození, počet jejich lodí. Seznam má 265 veršů. Předchází mu toto oslovení Mús: „Nyni mi povězte, Músy, co bydlíte v olympských domech, vždyť vy bohyně jste, jste při všem a všechno víte, my však slyšíme tu jen pověst, nic nevíme přesně, kteří to vůdcové vojska a vladaři Danaů byli.“¹⁶ Za katalogem loďstva následuje bezprostředně výčet nejlepších achajských bojovníků a koní, uvedený opět vyzváním Mús, a hned za ním katalog trojského vojska. Celek tvoří přibližně polovinu druhého zpěvu, kolem 400 veršů, složený téměř jen z vlastních jmen; zvládnout takovýto celek předpokládá paměť důkladně cvičenou.

¹³ Básník žádá Músy, aby začaly vyprávět příběh od určitého místa; srv. *Il. I, 6*: „Začni dnem, kdy hádka rozdělila syna Átreova a božského Achilla.“ Těž se vyskytuje formule: „A nyní řekni mi, ó Múso, kdo jako první...“ *Il. IX, 218; XIV, 508*, atd.

¹⁴ Srv. A. Van Genner, *La question d'Homère*, Paris 1909, str. 50 n. M. Parry, *L'epithete traditionnelle dans Homère a Les formules et la métrique d'Homère*, Paris, 1928; A. Severyns, *Homère. Le poète et son oeuvre*, Brusel 1946.

¹⁵ Dostupnější jsou keltské reálie. Galský bard a irský fili musí projít řadou posloupných zkoušek, které obsahují i magické praktiky a věštická cvičení. M. J. Vendryes píše: „Učení trvalo několik let a básník-učeň byl zasvěcován do historických, genealogických a topografických tradic země, i do metriky verše a dalších poetických technik.“ Výuku poskytoval učitel v tichých a odtažitých místech. Žák byl cvičen v kompozičním umění v nízkých místnostech bez oken a umělého světla. Tento zvyk prozrazuje i básníková výpověď o sobě: „jako stažená opona chrání víčka před světlem dne.“ M. J. Vendryes, *Choix d'études linguistiques et celtiques*, Paris 1952, str. 216 n.

¹⁶ M. Parry píše: „Pro Homéra, tak pro všechny aoidy, veršovat znamená vzpomínat si...“ Ferdinand Robert poznamenává: „Aoidos je recitátor a jeho poetický jazyk, proložený často velmi starými formulami, lze považovat tak, jako samo metrum za techniku paměti.“ (*Homère*, Paris 1950, str. 14) O vztahu recitace a improvizace viz R. Saely, *From Phemios to Ion*, *Revue des études grecques* 70, 1957, str. 312–352. U Platóna (*Ion* 535 b a 536 c) je recitátor rapsód Ion představen zároveň jako inspirovaný muž, posedlý božskou *mánií*. O rytmu jako mnemotechnické pomůcce v okruzích ústních tradic viz M. Jousse, *Études de psychologie linguistique*. K orálnímu rytmickému a mnemotechnickému stylu viz *Archives de Philosophie*, 1924, sešit 4.

Tyto výčty, jakkoli se mohou jevit únavné, má Homér a ještě více Hésiodos ve velké oblibě; v jejich poesii hrají prvořadou roli. Skrze ně se fixuje a předává rejstřík vědomostí, který dovoluje sociální skupině dešifrovat její „minulost“. Jsou to jakoby archivy společnosti bez písma, archivy čistě legendární, které neodpovídají ani administrativním požadavkům, ani záměru glorifikovat panovníka, ani snaze o historickou věrnost.¹⁷ Jejich záměrem je uspořádat svět héroů a bohů, sestavit co nejpřesnější a nejcelistvější nomenklaturu. Ve jmenných rejstřících lidských a božských postav, které upřesňují údaje o jejich rodu, zemi, potomstvu a hierarchii, se různé legendární tradice kodifikují, látka mytických příběhů se organizuje a třídí.

Starost o správnou formulaci a kompletnost výčtů dodává staré poesii – která má někdy za hlavní cíl pobavit, jako v případě Homéra – téměř rituální přesnost. Hérodotos může proto později napsat, že dav řeckých bohů, předtím anonymní, byl v Homérových a Hésiodových básních utříděn, vymezen a pojmenován.¹⁸ S tímto uspořádáním náboženského světa úzce souvisí básníková snaha určit „počátky“. U Homéra se jedná čistě o to, zachytit rodokomeny lidí a bohů, upřesnit původ národů, královských rodin, formulovat etymologii některých vlastních jmen a *aition* kultických přídomků.¹⁹ U Hésioda nabývá toto prátní po počátcích smyslu ryze náboženského a vtiskuje tak jeho dílu charakter posvátného poselství. Dcery Mnemosyny mu věnovaly vavřínový prut, *akeptron*, prut moudrosti, čímž ho vyučily „Pravdě“.²⁰ Naučily jej „krásnému zpěvu“, jímž ony samy okouzluji Diův sluch a který líčí počátek veškerenstva. Músy zpívají – začínajíce od prapočátku, *ex archés*²¹ – o vzniku světa, o původu bohů, o zrození lidstva. Minulost takto odhalená je mnohem více než předchůdkyně přítomnosti: je jejím zdrojem. Sestoupit až k němu, upamatovat se, to neznamená pouze vtisknout události do časového rámce, nýbrž dosáhnout základu bytí, odkrýt to prvotní, onu prvopočáteční skutečnost, z níž povstal kosmos, a která umožňuje pochopit veškeré dění v jeho úhrnu.

Geneze světa, jejíž průběh líčí Músy, má své „předtím“ a „potom“, neodvívá se však v jednolitěm čase. Rytmus této minulosti není *chrono-*

¹⁷ *Il. II, 484* n.

¹⁸ T. B. L. Webster, *Homer and the Mycenaean Tablets*, *Antiquity* 29, 1955, str. 10–14.

¹⁹ Hérodotos, II, 53.

²⁰ Viz H. M. Chadwick a N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, sv. I, Cambridge 1932, str. 270 n.

²¹ *Th. 28, 45 a 155.*

logický, nýbrž *genealogický*. Čas jako by byl zahrnut do generační posloupnosti. Každá generace, každý „rod“ (*genos*) má svůj vlastní čas, svůj „věk“; trvání těchto věků, jejich průběh i orientace mohou být naprosto rozdílné.²² Čas je rozvrstven do posloupností „rodů“. Tyto rody tvoří „dávný čas“,²³ přesto však nepřestávají dodnes existovat a některé z nich jsou skutečnější než současný život a nynější lidský rod. Prapůvodní skutečnosti jako *Gaia* a *Úranos*, současníci prvotního času, zůstávají neotřesitelným základem dnešního světa.²⁴ Kdo má dar vidění, zná přítomnost všech dávných lidských rodů, které daly jméno pozdějším časům: za vlády Kronovy době zlaté, posléze době stříbrné a bronzové, nakonec době héroů; nadále tu zůstávají v podobě géniů vznášejících se nad zemským povrchem, podzemních démonů, přichozích z ostrova Blažených²⁵ na kraji oceánu. Stále živi a přítomní jsou i Olympané, jak i jméno naznačuje,²⁶ kteří přišli po Kronovi a svou vládou ustavili řád světa. Od svého narození žijí v čase, který nezná stárnutí či smrti. Životnost jejich rodu, elán nezničitelného mládí jde a půjde napříč dobami.

Nelze tedy říci, že by vyvolání „minulosti“ křísilo to, co už není a budilo v nás zdání jeho existence. Postup proti toku času nás nikdy neodvádí od současných skutečností. Lze-li říci, že nás vzdaluje od přítomnosti, pak jen v tom smyslu, že se vzdalujeme od světa viditelného. Vycházíme ze svého lidského světa, abychom za ním odhalili jiné oblasti bytí, jiné kosmické roviny, běžně nedostupné: pod námi pekelný svět a jeho obyvatelé, nad námi svět olympských bohů. „Minulost“ je integrující veličina kosmu; zkoumat ji znamená odhalit, co se skrývá v hlubinách bytí. Historie, jak ji předkládá Mnemosynin zpěv, je dešifrováním toho, co není vidět, geografii nadpřirozena.

Jaká je tedy funkce paměti? Paměť nechce rekonstruovat čas, ale právě tak jej ani neruší. Boří bariéru mezi přítomností a minulostí, tím staví most mezi světem živých a oním světem, k němuž se vrací vše, co opustilo sluneční svit. Paměť „evokuje“, vyvolává minulost obdobně, jako v homérském ritu *ekklésis*²⁷: na výzvu živých na chvíli vystoupí na

22 Zlatý rod žije v trvalém mládí a umírá náhle; rod stříbrný zůstává v dětství sto let a stárne v okamžiku, kdy přejde přes práh dospělosti; železný rod se rodí těsně před svým zánikem jako starček s bílými vlasy; *Op.* 109 n.

23 Viz *Th.* 100, výraz *kleea proterón antrópón*.

24 *Tamt.*, 713 n., 68.

25 *Op.* 120 n., 140 n., 152 n., 168 n.

26 Bohové tvoří *genos* těch, kteří jsou, existují stále – *aien eontón*.

27 R. Schaefer (La représentation mythique de la chute et du mal, *Diogéne*, 1955,

světlo nebožtík z hlubin pekelného světa. Rovněž se nabízí srovnání s cestou, která se napodobuje v určitých orakulích: živý člověk sestupuje do země mrtvých, kde se dozví – uvidí – co vědět má. Mnemosyné udílí pěvci výsadu přímého kontaktu s oním světem, umožňuje mu do něho vcházet i se svobodně vracet. Minulost zde vystupuje jako rozměr onoho světa.

Músy odhalily Hésiodovi tajemství prapočátku a tím mu odhalily mystérium. *Anamnésis*, rozpominání, se v náboženské poesii jeví jako svého druhu iniciace, zasvěcení. Vyvolenec, který se na něm podílí, je jím sám proměněn. Zároveň s tím, jak se jeho očím odhaluje „pravda“ dění – definitivní ustavení kosmického a božského řádu, postupující chaos mezi smrtelným stvořením²⁸ – vidění dávných časů určitou měrou osvobozuje od strážně, která souží dnešní lidstvo, železný rod. Paměť přináší jakoby proměnu jeho časové zkušenosti. Umožňuje styk s prvotními věky, s božským *aiónem*, s pra-původním časem a tím dovoluje uniknout z času pátého rodu, z času únavy, bídy a úzkosti.²⁹ *Mnemosyné* umožňuje nejen rozpomenutí, nýbrž také – u Hésioda – zapomenutí zlých věcí, *lésmosyné kakón*.³⁰ Memorace minulosti má za nezbytnou protiváhu „zapomenutí“ přítomného času.

Nepřekvapí nás proto, když při lebadejském orakulu, kde se v Trofóniově jeskyni napodoboval sestup do Hádu, nalezneme *Léthé*, zapomenutí, pospolu s Mnemosyné jako svazek doplňujících se náboženských mocností.³¹ Předtím než pronikne do pekelné tlamy, je účastník orakula po očistných obřadech přiveden k dvěma pramenům, nazvaným *Léthé* a *Mnemosyné*. Napitím z prvního pramene zapomené všechn svůj lidský život a podoben nebožtíku, vstupuje do oblasti Noci. Voda z druhého pramene mu umožní uchovat v paměti vše, co viděl a slyšel na onom světě. Při návratu už není omezen jen na poznání přítomné chvíle: setkání s oním světem mu přineslo zjevení minulosti i budoucnosti.

Zapomenutí je tedy voda smrti. Nikdo nemůže proniknout do říše stínů, aniž se napil této vody, to jest aniž ztratil vzpomínku a vědomí. Paměť na oplátku je pramenem nesmrtelnosti, *athanatos pégé*, o němž se zmiňují náhrobní nápisy a který zemřelému zaručuje přežití až do

11, str. 58) si povšiml, že v *Theogonii* postupuje božský čas správným směrem a ústí v stabilitu, lidský čas však je orientován opačně a pohybuje se na okraji smrti.

28 Naučným obsahem básně je právě tato disparátnost.

29 *Op.* 176 n.

30 *Th.* 55, 102 n.

31 Pausaniás, IX, 39. Levadejský ritus má všechny znaky zasvěcovacího obřadu a stojí napůl cesty mezi věšteckou konzultací a mysteriózním zjevením.

onoho světa.³² Právě proto, že smrt se vymezuje jako oblast zapomnění, *Léthés pedion*,³³ překoná smrtelnost ten, kdo i v Hádu si uchová paměť. Neexistuje už pro něho protiklad ani přehrada mezi životem a smrtí, přechází volně z jednoho světa do druhého. Podobá se v tomto ohledu např. Ethalidovi, synu Hermovu, jemuž otec udělí „nezničitelnou paměť“, aby jej učinil nesmrtelným: „Dokonce ani když přešel Acherón, zapomenutí nezachvátilo jeho duši a ačkoli pobývá tu ve světě stínů, tu ve světě světla a slunce, uchovává vzpomínku na to, co viděl.“³⁴ Toto privilegium nesmrtelnosti nabývá u Ethalida zvláštního významu, jehož souvislost s vírou v metapsychózu ještě upřesníme. Téže výsadě se však ve starší tradici těší všichni, jejichž paměť dokáže rozeznat, co uniklo z přítomnosti a vnořilo se do hluboké minulosti a tam skrytě zraje pro budoucí čas, což je případ Teiresia a Amfearáa.³⁵ Uprostřed neurčitých stínů Hádu zůstávají jasnozřiví a oduševnění, nic nezapomněli z pozemského pobytu, a k tomu ještě dokáží získat zde paměť neviditelných časů, časů onoho světa.

Mnémosyné lebadejského ritu se ještě v mnoha ohledech podobá bohyni, která u Hésioda vystupuje jako patronka básnické inspirace. Jako matka Mús má za úkol zjevovat „co bylo a bude“. Avšak tam, kde je sblížena s Léthé, nabývá rysů pekelné mocnosti, která působí na prahu záhrobní. Onen svět, který otevírá zasvěcenci, je světem mrtvých.³⁶

V řadě dokumentů rozličného data, původu a významu, avšak téhož „mystického zaměření“, setkáváme se s dvojicí Paměť – Zapomenutí znovu, tentokrát však uvnitř učení o převtělování duší. V kontextu těchto eschatologických mýtů se Mnémosyné proměnila. Není již pěvkyní prapůvodní minulosti a vzniku veškerenstva. Vystupuje zde jako mocnost, na které závisí osud duší po smrti, je spjata s mytickými dějinami jedinců, a jejich postupným převtělováním. Nepřináší již smrtelníkům tajemství počátku, nýbrž způsob, jak dosáhnout konce času, jak ukončit cyklus generací.

Tato změna odráží nové požadavky a zájmy, které byly cizí Homérovi a Hésiodově poesii. Odpovídá na hledání spásy, které jde uvnitř myšlenkového proudu, který nás zajímá, ruku v ruce s více či méně

³² Srv. E. Rohde, *Psyché*, fr. překl. A. Reymonds, Paris 1953 str. 538.

³³ *Theognis*, 1216; Aristofanés, *Žaby*, 186.

³⁴ Apollonios z Rhodu, *Argonautika* I, 643 n.

³⁵ Teiresiás, viz *Od. X*, 493-495; Amfiaráos, viz Sofoklés, *Elektra*, 841.

³⁶ Proto se u Plútarcha líčí Trofonovo dotazování ne jako běžná věštba, nýbrž jako zjevení posmrtného osudu duší. Timarchos se v jeskyni nazíráním obrazů zaučuje do eschatologických nauk a reinkarnačních mýtů (*Le démon de Socrate*, 590).

filosoficky podloženou úvahou o problému Času a Duše. Posun *Mnémosyné* od kosmologie k eschatologii silně narušuje rovnováhu paměťových mýtů, pokud i nadále obsahují stará témata a symboly, jejich smysl se hluboce proměňuje. Obrazy, které v tradičním podání souvisely s Hádem, jako pustina, ledové sídlo, království stínu, svět zapomnění, se nyní vztahují na pozemský život, pojatý jako místo zkoušky a trestu.³⁷ Duše odchází do exilu ne tehdy, když opouští živé lidské tělo, nevznáší se po smrti nad zemí jako fantóm bez síly a vědomí; naopak exil pro ni znamená sestoupit do časnosti a spojit se s tělem. Duše je tím „jasnozřivější“ a méně „zapomětlivá“, čím dokonaleji se dokáže od tohoto spojení oprostít.³⁸ Vody Léthé na prahu Hádu již nečekají na toho, kdo při přechodu ze života do smrti zapomene v pekelném světě na sluneční svit. Nyní mají jinou funkci: smývají těm, kdo vystupují na zemi k novému vtělení, vzpomínku na nebeský svět a jeho skutečnosti, s nimiž je duše spřízněna. Voda zapomenutí není již symbolem smrti, nýbrž návratu k životu, k existenci v čase. Duše, která se nevystříhala napití a pozřela „doušek zapomnění a zlosti“,³⁹ je znovu vržena na zem, kde vládne neoblomný zákon vznikání. Duše se domnívá, že narozením počíná nový život, který však ukončí smrtí. V oblasti času není ani opravdového počátku, ani konce. Duše pouze znovu počíná týž cyklus zkoušek, a protože opětovně zapomíná na již prošlé fáze, nikdy nemůže dosáhnout konce; *telos* znamená nejen konec určité periody v časovém smyslu, nýbrž znamená i zasvěcení, umožňující tomu, kdo takto „naplnil“ určitou fázi svého života, přístup k nové existenci.⁴⁰

Život těch, jejichž duše se stěhují buď z lidského do zvířecího nebo rostlinného, je vtažen do cyklu vznikání – *kyklos genéseós*,⁴¹ obíhá v „kruhu nutností“,⁴² přikován ke „kolu fatality a rození“⁴³ a jeho pro-

³⁷ Viz. R. Turgan, *La catabase orphique du papyrus de Bologne*, *Revue de l'Histoire des Religions* 150, 1956, č. 2, str. 136–173. Autor znamená použití termínu *kyberos*, označujícího běžně Hádés (*Op.*, str. 153) k pojmenování pozemského světa.

³⁸ Viz Pindaros, zl. 131: duše (obraz naší bytosti, náš „dvojník“, *aíónos esdólón*) spí, když se údy hýbou. Když údy těla spí, duše nahlédá budoucnost; též Aischylos, *Eu.*, 104: Ve spánku je duše osvětlena očima, za denního světla však oči ztrácejí schopnost vidění; srv. M. T. Cicero, *De divinatione* I, 63.

³⁹ Platón, *Phdr.* 248 c.

⁴⁰ Viz G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, New York 1912, str. 45–6; Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, World, Time and Fate*, Cambridge 1954, str. 427 n.

⁴¹ V komentáři k Platónovu *Tim.* 42 c, se Proclus zmiňuje o duši, která „konečně ustává se svým putováním v oblasti vznikání a je přivedena k blaženému životu, jenž je vysvobozením z cyklu a odpočinkem stranou zla“ (O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1963, zl. 229).

měny naplňují obraz pekelných muk: Sysifos věčně postrkuje balvan, který znovu a znovu padá dolů; Oknos splétá rákosový provaz, který mu stejným tempem ukusuje oslice; Danaovny se marně pokoušejí naplnit vodou bezedný sud, přičemž jim voda uniká sítím, kterým ji nabírají. Platón ztotožňuje zmíněné síto s duší oněch nešťastnic, s duší zapomětlivou a proto neschopnou zabránit úniku svého obsahu.⁴⁴

V nápisech na zlatých destičkách, které se dávaly nebožtíkům do hrobů, aby jim pomohly najít cestu skrze meandry onoho světa, představuje Léthé na křižovatce cest pramen, k němuž je zakázáno přiblížit se cestou zleva, pokud člověk chce „uniknout ze smutného kruhu bolesti“, uchránit se před přetělováním a proměnit se v boha.⁴⁵ Tytéž obrazy a tatáž témata nacházíme v platónském mýtu z *Ústavy*:⁴⁶ žíznivě duše se musí vystříhat napití z Léthé, neboť se jedná o vodu, „kterou žádá nádoba neudrží“, která přináší zapomnění a odesílá člověka k novému rození. U Platóna není toto zapomenutí, tato nejvlastnější nemoc duše, ničím jiným než nevědomostí. Ve vodách zapomnění ztrácejí duše vzpomínku na věčné pravdy, které mohly nahlížet před pádem na zem a jejichž znovunalezení jim nyní umožní *anamnēsis*, vedoucí je k jejich pravé podstatě.

Platónské paměťové mýty tvoří tedy součást obecné teorie poznání. Avšak pouto s vírou v přetělování, která přetrvává i v Platónově filosofii, vnucuje domněnku, že původně snad byly ještě úžeji spjaté se stěhování duše v předchozích existencích.⁴⁷ Srovnání různých textů nesoucích stopy zmíněných legend tyto hypotézy potvrzují.

⁴² Diogénes Laertios, *Život Pythagorův*, VIII, 14: „duše se otáčí podle proměnného kola nutnosti, *kyklon anankēs aneibūsan*, někdy se spojuje se zvířetem, jindy s někým jiným“. Srv. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, 4. vyd. 1957, str. 589.

⁴³ Simplicius píše (Aristotelés, *Cael.* II, 1, 284 a 14): „Duše je přikována ke kolu nutnosti a rození, *en tō tēs heimarmenēs te kai genesēs trochō*, z něhož je podle Orfea nemožné se vymanit, leda by se podařilo příznivě si naklonit bohy, kterým Zeus svěřil moc vysvobozovat z tohoto cyklu, *kyklū t'allēxai* a udílet odpočinek daleko od zla.“ (O. Kern, cit. d., zl. 230). Proslavy a Simliciovy texty se citují a komentují u Omianse, cit. d., str. 452 a u W. K. C. Guthrieho, *Orphés et la religion grecque*, fr. překl. Guillemin, Paris 1956, str. 186.

⁴⁴ Platón, *Gorg.* 493 c. Víme, že Platón neztožňuje ještě nešťastné čerpače vody s „Danaovny“. U Platóna se jedná o nezasvěcené, *amyetoi*, nenaplňené, *atelestoi*. V *Axiochu* nacházíme formuli: *danaidōn hydreiai ateleis* (371 e).

⁴⁵ Viz texty tabulek, vydané H. Dielsem, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (= *FVS*), Berlín 1903, 1 B 17–22, 7. vyd. 1956; O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1963, č. 32, str. 104–9; srv. též G. Murray, *Critical appendix on the orphic tablets*, v: J. Harrison, cit. d., str. 659 n.; P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934, str. 239 n., 2. vyd. 1949; W. K. C. Guthrie, cit. d., str. 193 n.

⁴⁶ Platón, *Rep.* 613 b n.

Podle nápisů na destičkách z Petelie a Eleuthery přichází duše, která se dokázala vyhnout Léthé a zvolila cestu po pravici, k prameni napájenému z jezera Mnemosyné. Po prokázání své čistoty a nebeského původu žádá na strážcích, aby směla utišit svou žízeň: „Rychle mi podejte čerstvou vodu z jezera Paměti. A dají ti napít ze svatého pramene a mezi héroji budeš jejich mistrem.“ Podle destiček z Thurií duše zvolivší pravou cestu rovněž prohlašuje, že je čistá a z nebeského rodu; vzápětí je přivítána jako ta, která „vytrpěla trest“, „zaplatila za nespravedlivé skutky“⁴⁸ a unikla smutnému okruhu bolesti: „nebudeš více smrtelníkem, nýbrž bohem... z člověka proměnila ses v boha. Myšlenku, že se duše musí během života očistit pokáním, zaplatit za své chyby, pokud chce postoupit v žebříčku bytí a nakonec dosáhnout postavení héraa či boha,⁴⁹ nacházíme explicitněji vyjádřenu v textech Pindarových a Empedoklových: jedná se o „staré chyby“, o zlo, které duše mohla páchat kdysi, v předchozích existencích.⁵⁰ Podle Pindara duše těch, kdo „zaplatili výkupné za dávné poskvrnění“⁵¹ rodí k poslednímu vtělení buď krále či vítěze her, nebo mudrce – tři typy „božských“ lidí, kteří budou po smrti poctěni jako héraové.⁵² Podle Empedokla duše poskvrněné krví či krivopřísežnictvím „bloudí jako vyhnanec po třikrát deset tisíc období daleko od Blažených, a zrozením na sebe berou

⁴⁷ Srv. A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection*, Columbia University, Wisconsin 1938.

⁴⁸ Myšlenka, že duše musí platit za nespravedlnost – *poinan d'antapeteis* (Diels, *FVS* I, str. 16,23) – je blízká definici spravedlivého podle pythagorejců: *to antipeponthos*, tj. *ha tis epoiēse, taut' antipathein*; Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1132b 21 n.; srv. E. Rohde, cit. d., str. 307, č. 5.

⁴⁹ Srv. Plútarchos, *Životopisy*, 28 a *De defectu oraculorum*, 414 bc: lidské duše se postupně pozvedají z úrovně smrtelných lidí na hrdiny, potom z hrdinů na demony, konečně po dokonalém očistění a vysvěcení na úroveň bohů; srv. J. Harrison, cit. d., str. 504.

⁵⁰ Pojem „staré chyby“ platí ve třech rovinách, které nelze vždy snadno rozlišit: 1. zločin předka, který platí dál jako zločinství nad celým pokolením; 2. zločin spáchaný lidským pokolením vůči bohům; z tohoto zločinu musí každý za sebe platit výkupné. Tyto rozdílné případy spojuje ústřední téma rouhavého provinění, které je pojato jako schopnost šířit poskvrňující náказu, která se předává z generace na generaci a z níž je třeba se vysvobodit buď očistnými rity, anebo přijetím životní rehole.

⁵¹ Zdá se, že text *poinen polaiū pentheos* (doslova cena krve, výkupné za starý smutek) je narážkou na vraždu, které se dopustili Titani na Dionysovi Zagrovi a za kterou musí nyní lidé zaplatit Persefoně, Dionysově matce. Jedná se tedy o první svědectví o mýtu, v němž je Dionysos roztrhán Titany, předky lidského pokolení. Srv. H. J. Rose, *The Ancient Grief, Mélanges G. Murry*, str. 79 n.: *The Grief of Persephone, Harvard Theological review*, 36 (1943) str. 247 n.; proti tomu zvl. I. Liforht, *The Arts of Orpheus*, Berkeley/Los Angeles 1941, str. 345–350.

⁵² Tento Pindarův úlolek známe díky Platónovi, *Men.* 81 b.

v průběhu věků rozličné podoby smrtelných tvorů...“.⁵³ Na závěr tohoto expiačního okruhu se vtělují do lidí, jejich vědění a funkce z nich činí osobnosti „démonské“: „Konečně jsou z nich věštcí, básníci, lékaři a vůdcové lidí na zemi. Znovu se pak rodí již jen mezi bohy..., sdílejí bydliště ostatních nesmrtelných, prosti lidských starostí, vymanění z osudu a vzdálení zániku.“⁵⁴ Věštec, básník, lékař, vůdce a kouzelník Empedoklés všechny tyto funkce shrnuje. Sám se prezentuje jako *theios anér*, vymaněný ze smrtelnosti. „Jsem provždy osvobozen od smrti, jsem všemi uctíváný nesmrtelný bůh...“⁵⁵ Na rozdíl od „lidí rychlého údělu“,⁵⁶ jejichž život je vymezen narozením a smrtí, vše pochopivší mudrc ví, že ve skutečnosti není pro smrtelné stvoření počátku ani konce, nýbrž pouze cykly proměn.⁵⁷ Empedoklés si uchovává vzpomínku na minulost, kterou ostatní při svém dalším zrození ztrácejí: „Tulák, vyhnaný z božského pobývání... byl jsem kdysi již chlapcem i dívkou, křovím a ptákem, němou rybou v moři...“⁵⁸

Toto rozpominání na předchozí životy, jejich chyby a poskvrny, je základem asketických řeholí, které podle učení „očišťování“ zajišťují spásu duše a její únik mimo cyklus rození. Samo úsilí paměti je „očistou“, asketickou kázní. Jedna zmínka v Empedoklově básni nám dovo-luje nahlédnout formu i význam tohoto skutečného duchovního cvičení: ten, jenž se prohlašuje za boha mezi smrtelníky, vzdává čest výjimečné moudrosti jednoho ze svých předků a jeho myšlení se neomezuje pouze na vlastní přítomnou existenci, nýbrž „obepíná snadno deset i dvacet lidských životů“.⁵⁹ Jde tu zřejmě o narážku na Pythagora, jemuž legenda přičítala celou řadu předchozích existencí.⁶⁰ Pythagoras si údajně vzpomínal, že za trojské války žil jako Euforbos a byl zabít Menelaem. Ve výčtu jeho vtělení figuruje i onen Ethalidés, jenž si v životě i smrti uchoval neporušenou paměť. Dar Anamnésis měl být předán všem, kdo stojí v řadě od Ethalida až k Pythagorovi.⁶¹ Tato vyprávění je třeba

⁵³ Empedoklés, *Očišťování*, zl. 115.

⁵⁴ Cit. d., zl. 146–147.

⁵⁵ Cit. d., zl. 112; srv. E. Rohde, cit. d., str. 412 a P. M. Schuhl, cit. d., str. 300 n.

⁵⁶ Empedoklés, *O přírodě*, zl. 2.

⁵⁷ Cit. d., zl. 8, 9, 15, 17, 29.

⁵⁸ *Očišťování*, zl. 117.

⁵⁹ Cit. d., zl. 129.

⁶⁰ Viz E. Rohde, cit. d., str. 415 a L. Gernet, *Les origines de la philosophie*, *Bulletin de l'Enseignement publi du Maroc*, 1945, č. 183, str. 8.

⁶¹ Viz E. Rohde, cit. d., str. 397 a v závěru exkurs 9 o předchozích narozeních Pythagora, str. 617–620.

pojmut ve vztahu k mnemotechnickým cvičením, jak je předepisovala pythagorejská řehole.⁶² Povinnost opakovat si každý večer události dne neměla pro členy bratrstva pouze význam morální, tedy jakéhosi testu svědomí. Úsilí paměti, rozvinuté po vzoru zakladatele sekty až k obsáhnutí dějin duše z deseti či dvaceti životů, dovolu-uje zjistit, kdo jsme, poznat naši *psyché*, tohoto *daimona*, vtěleného v nás.⁶³ Anamnésis, rozpominání na předchozí životy, představuje podle Proclusovy formule očistu duše:⁶⁴ aby dokázala uchopit děj svých předchozích životů, musí se osvobodit od těla, jež ji poutá k přítomnému životu. Tuto rozpominací askezi popisuje Empedoklés jako „napětí všech sil ducha“⁶⁵ a Platón, když se zmiňuje o „tradici dávného data“, ji líčí jako soustředění duše, která vyšla ze všech míst těla, usebrala se a nyní rozjímá, čistá a bez příměsí, načisto oddělená od těla, s nímž byla spojena.⁶⁶ Empedoklovo a Platónovo myšlení nestojí v téže rovině. Avšak jeden přímo prodlužuje a druhý přenáší na filozofickou rovinu jednu a tutéž starou tradici Mágů, která v pythagorejství nikdy nebyla zapomenuta. Jak postřehl Louis Gernet, Empedoklés užívá k pojmenování „ducha“ starého termínu *prapides*, jedno ze slov, které označuje bez rozlišení tělesný orgán i „psychickou“ činnost.⁶⁷ *Prapides* znamená bránci, jejíž „napětí“ reguluje nebo i zastavuje dýchání. Ostatně víme, jak dalece archaické řecké myšlení spojovalo duši a dech. Platónovy výroky o duši, která se usebírá, vycházejíc ze všech míst těla, připomíná víru, podle Aristotela sdílenou též orfiky; v jejich představách se duše rozptýlila do těla, do něhož vnikla dýcháním, nesena větrem.⁶⁸

⁶² Srv. P. M. Schuhl, cit. d., str. 251; L. Gernet, 1. cit., str. 8.

⁶³ Srv. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915, str. 67; P. M. Schuhl, cit. d., str. 251.

⁶⁴ Proclus, ad Platón, *Tim.* I, 124.4; cit. u A. Delatte, cit. d., str. 67.

⁶⁵ Empedoklés, *Očišťování*, zl. 129.

⁶⁶ Platón, *Phd.* 65 c, 67 c, 70 a; srv. také *Rep.* IX, 572 a.

⁶⁷ L. Gernet, cit. d., str. 8.

⁶⁸ Cit. d., str. 8; srv. Aristotelés, *De anima*, A 5, 410 b 28 v souvislosti s *De spiritu*, 482 a 33 n.; Jamblique, apud Stobée, I, XLIX, 32, díl I, str. 266, W; Porfyrios, *Dopis Marcelle*, 10; Diogenés Laertios, VIII, 28. Mezi formulacemi Faidóna a výroky Diogéna Laertia nacházíme zřetelné paralely; podle Alexandra Polyhystora Diogenés reprodukuje „pythagorejské paměti“. Autor píše, že žíly, tepny a nervy váží a spojují duši a dodává: „Když duše nabývá síly a soustředěna spočívá sama v sobě, začíná duši spojovat její vlastní řeč a její výkony.“ Duše je zde pojata jako *pneuma*, které může kolovat v žilách, tepnách a nervedech. Když se duše sebírá, přestává být spojena s tělem a stěhuje se do svých vlastních výroků, do *logoi*, o nichž se výše říká, že jsou totožné s *aeomoi*, s výdechy. Srv. A.-J. Festugire, „Pythagorské paměti“ citované Alexandrem Polyhistorem, *Revue des Études grecques*, 1945, str. 1–65.

Napětí *prapides* a zadržetí dechu duše spolu souvisí; duchovní rememorační cvičení možná bývala původně spjata s technikami dýchání a jeho kontroly, které měly umožnit duši soustředění, aby se mohla oprostít od těla a cestovat v onen svět. I legenda o Mázích jim přisuzuje právě tuto schopnost. Jejich duše opouští tělo a vrací se do něho jak chce, může jej i po léta nechat bez dechu a života v jakémsi kataleptickém spánku.⁶⁹ Ze záletů do onoho světa se duše vrací obohacena o prorocké vědění. Podle Epimenida je toto věštecké vědění čistě „retrospektivní“:⁷⁰ týká se utajených starých vin, které zjevuje a jejichž poskvrnu smývá očistnými rity.

Mezi rememorační extází Epimenidovou a rozpomínáním na předchozí životy, jak je praktikují pythagorejci, je úzká příbuznost již v tom, že osobnost věstce – očištvatele se singularizuje v osobním životě asketickou kázní. Když se stará myšlenka koloběhu mezi mrtvými a živými upřesňuje v nové formě učení o palingenozí, v ovzduší sekt pečujících o spásu dochází k přechodu od šamanistických technik, pěstovaných mágy, k duchovním cvičením paměti. Teorie palingeneze zaměřující anamnézis na individuální dějiny duší, dodává rememoračnímu úsilí mravní a metafyzický význam, který tu dříve scházel. Znovunalezením vzpomínky na sérii předchozích existencí a na spáchané chyby je člověk schopen zaplatit plnou cenu za své nepravosti a tak uzavřít cyklus svého osobního údělu. Přítomný život se stává posledním článkem, umožňujícím, aby se řetěz vtělování definitivně uzavřel. Poté, co duše podstoupila pokání, navrátila se ke své původní čistotě a může nyní konečně uniknout z cyklu rození, vystoupit z plození a smrti, aby tak získala přístup k existenci nehybné a neproměnné, k existenci božské.

U pythagorejců *anamnézis* naplňuje to, co bylo u Hésida pouze nastíněno: zasvěcení do nového stavu, radikální změnu časové zkušenosti. Rememorace předchozích životů přináší konečné zavržení, *telos*, prchavému, neuchopitelnému času, složenému ze střídání cyklů vždy znovu počínaných. *Anamnézis* přináší čas ustavený v totalitu, cyklus dovršený a uzavřený. Tento přístup osvětluje záhadnou formuli pythagorejcům blízko lékaře Alkmaióna z Krotónu: „Lidé umírají, protože nejsou s to spojit počátek s koncem.“⁷¹ Paměťové cvičení se stává

⁶⁹ Viz E. Rohde, cit. d., str. 335 n.; P. M. Schuhl, cit. d., str. 244 n.

⁷⁰ Aristotelés, *Rh.* III, 17, 10.

⁷¹ Aristotelés, *Pr.* 916a 33; srv. A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924, str. 96–9, 132, 142 n. a L. Gernet, cit. d., str. 8; Gernet upozorňuje na zajímavou poznámku v Aristotelově *Phys.* IV, 218b 24–26. Aristotelés po svém způsobu, tedy

podílem na spáse, vysvobozením ze vznikání a smrti, neboť dovoluje přiblížit počátek ke konci. A naopak, zapomenutí je úzce spjata s lidským časem, s časem smrtelnosti, jehož „nikdy neutuchající“ uplývání je synonymem „nezlomné nutnosti“. Pythagorejec Parón prý slyšel v Olympii chválu na čas, v němž „se člověk dozvídá a v němž se rozpomíná“; i položil otázku, zda právě v čase nevzniká zapomnění a posléze prohlásil čas za krále nevědomosti.⁷²

Ústřední místo paměti v eschatologických mýtech je dokladem odmitavého vztahu vůči časové existenci. Paměti se dostává vysokého ocenění jakožto mocnosti umožňující únik z času a návrat k božství. Spoj mezi zhodnocením anamnézis a rozvojem negativní a kritické reflexe času ozřejmí následující poznámka: v témže prostředí sekt, kde má kořeny víra v metapsychózu, se zároveň se zájmem o paměť (ve smyslu rememorace předchozích životů) objevuje ve více méně mytické podobě vypracovaná doktrína o čase jako vrcholném pojmu.⁷³ U Ferýkýda, jenž jako první vyhlásil nesmrtnost duše a formuloval teorii reinkarnace a byl proto považován za Pythagorova učitele, je Kronos zbožštěn a situován do samého začátku kosmu.⁷⁴ Z jeho semene se rodí protikladné prvky, skládající vesmír. Kronos, živá bytost i abstraktní pojem, má v počátcích věcí úlohu jednotícího principu, překlenujícího nedostatky. S obdobnou funkcí Krona se setkáváme znovu v orfických theogoniích:⁷⁵ polymorfní netvor vysedí kosmické vejce, z jehož rozpuklých půlek se vylíhne nebe a země a vznikne Fanés, prvorozený z bohů, hermafroditní božstvo, rušící protiklad mezi mužstvím a ženstvím.⁷⁶

Smysl zbožštění Krona a důležitost připsaná času v tomto typu theogonie nás nemusí mýlit: sakralizován je čas, který nestárne, čas nehybnoucí a nesmrtný, opěvovaný v orfických zpěvech jako *Kronos agéraos*. Podobný jiné mytické figuře, řece Ókeanu, jež neúnavně

racionalisticky, vysvětluje, jak může v sardské věštírně dojít k zástavě či zrušení času v okamžiku, kdy věstci uléhají k spánku vedle hrobů heroů: zdá se jim, že mezi okamžikem, kdy uléhají a okamžikem probouzení není času; „spojují – *synaptúsi* – totiž okamžik předchozí s následujícím a činí z něho okamžik jediný, *en poiúsin*.“

⁷² *Phys.* IV, 13, 222b 17; viz P. M. Schuhl, cit. d., str. 251.

⁷³ Užíváme zde přímo objevů L. Gerneta, jak je předložil v přednášce o orfismu v dubnu 1957.

⁷⁴ H. Diels, *FVSst.* I, str. 47, 2.

⁷⁵ Srv. W. K. C. Guthrie, cit. d., str. 94 a 100 n.; P. M. Schuhl, cit. d., str. 232 n.

⁷⁶ Androgynní princip jako symbol prapůvodní jednoty; srv. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris 1958, str. 105 n.

obtéká svět,⁷⁷ jeví se Kronos jako had do kroužku stočený, jako kruh svírající a spojující svět; navzdory zdánlivé mnohosti a změně činí z kosmu jednotnou a věčnou sféru.⁷⁸ Obraz zbožštěného času prozrazuje tedy tíhnutí k jednotě a věčnému trvání veškerenstva srovnatelné na jiné rovině s tendencí Parmenidovy filosofie a její kritiky vzniku věcí. *Kronos* v božské podobě se jeví jako princip jednoty a stálosti, jako radikální negace lidského času; lidský čas se naopak chová jako síla nestability a destrukce a je podle Parónova výroku, patronem zapomenutí a smrti.

Jak se zdá, téma *Kronu* a *Mnémosyné*, je rozvíjeno do souvislé mytologie v období, kdy pojetí času ztrácí pevnou půdu pod nohama. Čas se stává předmětem doktrinálního zpracování a vyvstává jako problém, když oblast časové zkušenosti se přestává slučovat se starou koncepcí cyklického dění, které doposud postihovalo celek skutečnosti a řídilo jak střídání ročních období, tak koloběh svátků a posloupnost generací: kosmický čas, čas náboženský, čas lidí. K této krizi dochází v řeckém světě kolem 7. stol. př. Kr., ve chvíli, kde se současně s lyrickou poezií objevuje nový obraz člověka.⁷⁹ Opuštění heroického ideálu, objev hodnot spatých přímo s citovým životem jednotlivce a podrobených vrkavosti lidské existence (slasti, city, láska, krása, mládí) mají za následek novou zkušenost s časem, vymykající se pojetí času jako koloběžného dění. Archaické pojetí kladlo důraz na posloupnost generací, které se obnovují jedny v druhých díky nepřetržité cirkulaci živých a mrtvých:⁸⁰ lidský čas jako by byl zahrnut do cyklického uspořádání kosmu. Když se jednotlivec obrací k vlastnímu citovému životu, vydán přítomné chvíli, jejím slastem i strážním, situuje do plynoucího času hodnoty, k nimž byl doposud vázán a sám se cítí unášen tekoucím proudem, jednosměrným a nezvratným. Čas, v němž se odvíjí lidská existence, se

⁷⁷ Srv. Aischylos, *Pr.* 137 n.; též Hésiodos, *Th.* 790; Homér, *Il.* XIV, 200; Porfyrios, *ad. Il.* II, XVIII, 490.

⁷⁸ Vztahy mezi *Ókeanem* a *Kronem* objasňuje Onians, cit. d., str. 250 n. Viz též Aischylos, *Pr.*, 137 n. a Euripidés, zl. 594, a Plútarchos, *Quaest. Plat.* VIII, 4.

⁷⁹ Viz B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955. Autor se domnívá, že lyrická poesie a její obraz člověka dovolují hovořit o „vynoření individua“; srv. též P. M. Schuhl, cit. d., str. 160.

⁸⁰ Ve slavné pasáži z Homérovy *Il.* VI, 146 n. o lidském životě se jedná o pesimismus v rámci cyklického pojetí. „Jako se rodí listí, tak právě se rodí lidé: listí setřásá na zem van větru, ale vždy nové vyráží pučící les, když jarní zas nadchází doba; stejně tak lidský rod – ten vzniká a zachází zase.“ Stejně téma však u Simónida a Mímnerma nabývá jiného důrazu, neboť se soustřeďuje ne již na posloupnost generací, nýbrž na to, co pro jednotlivce znamená neoblomné uplývání času.

začíná člověku jevit jako čas podrobený fatalitě smrti, jako síla destruktivní, která nenapravitelně boří vše, co dává životu jeho cenu. Díky lyrické poesii dochází k jasnějšímu uvědomění lidského času, který nenávratně uplývá a zpochybňuje představu cyklického uspořádání a periodické obnovy veškerenstva.⁸¹

Ve filosoficko-náboženských sektách se myšlení vydává jedním směrem: jednak zaujímá výrazně negativní postoj vůči času lidské existence, vidí v něm zlo, z něhož je třeba se vymanit, jednak vyvíjí úsilí, jak očistit božskou existenci od všeho, co ji nějakým způsobem svazuje s časovostí vůbec, tedy i s časovostí v cyklické podobě. Ono „vždy“, charakterizující život bohů a přítomné v pojmu „božský Aión“, přestává připomínat věčný počátek toho, co znovu přichází k sobě a tak se opětovně ustavuje a nabývá významu setrvání ve věčně nehybné totožnosti.⁸² Obraz kruhu, symbol časového řádu, se stává dvojznačným a může se případ od případu zatížit přímo protichůdným afektivním nábojem. V jistém smyslu *kyklos* zůstává vzorem dokonalosti; duše, která skrze *anamésis* předchozích životů dokázala „spojit konec a začátek“, se stává podobná hvězdám, které jejich kruhový pohyb – hybný obraz nehybné věčnosti – navždy chrání před zmatkem. Když však duše takto spíná svůj cyklus, nehodlá jej nyní znovu započít, nýbrž na rozdíl od hvězd se chystá z něho jednou provždy uniknout, definitivně se vymanit z času.⁸³ *Kyklos* jako promítnutí nového obrazu o čase se stává smutným cyklem nutnosti a utrpení, krutým kolem rození, z něhož je záhodno prchnout a jež v líčení pekelných scén má úlohu symbolického nástroje muk a trestu.⁸⁴

Tento nesoulad v pojetí času a zneklidnění, který v určitých krizích vyvolává, nám dovolují lépe pochopit význam a dosah paměťových cvičení. Rememorační úsilí, hlásané a podněcované mýtem, nijak neznamená probuzení zájmu o minulost či pokus o probádání lidského času. Časová posloupnost, jak ji jedinec chápe v událostech svého

⁸¹ Vedle času lyrické poesie je tu i čas tragický. M. V. Goldschmidt píše: „Tragický čas je lineární; vše, co se v něm odehrává, nějak zavazuje budoucnost, a vše, co se v něm dokonává, ať beznadějně či šťastně, opanovává věčnost.“ (Le problème de la tragédie d'après Platon, *Revue de Études grecque* 61, str. 58.) O vztahu mezi cyklickou a lineární představou času u Reků viz Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris 1953.

⁸² Srv. E. Bienviniste, Expression indo-européenne de l'éternité, *Bulletin de la société de Linguistique*, 38, sv. I, str. 103–113.

⁸³ Srv. E. Rohde, cit. d., str. 299 n.

⁸⁴ Srv. J. Harrison, cit. d., str. 599 n.; W. K. C. Guthrie, cit. d., str. 208 n.; Onians, cit. d., str. 542.

citového života a jak se mu připomíná ve stesku a lítosti, je právě tím, čím se *anamnésis* zabývá proto, aby z toho umožnila únik. Anamnésis se pokouší přebudovat čas individuálního života – čas podstoupený, nesouvislý, nezvratný – v cyklus zahrnutý do celku, snaží se včlenit lidský čas do periodického kosmického dění a do božské věčnosti.⁸⁵

Analogickou úlohu paměti nacházíme ve vztazích anamnésis vůči pojmu individuální duše. Povšimli jsme si, že u pythagorejců se může rozpomínání na předchozí životy jevit jako prostředek k poznání sebe sama; ne v poněkud banálním smyslu, který výroku propůjčila delfská věštkyně (nečinit si nárok na rovnost s bohy), nýbrž ve smyslu poznání naší duše, rozpoznání jednoty a kontinuity její historie navzdory mnohosti jejích postupných vtělení.⁸⁶ Tato duše, jejíž převtělování tvoří u každého člověka osnovu jeho osobních osudů, vystupuje v podobě *daimona*, nadpřirozené bytosti, která v nás vede nezávislou existenci. Ač stojí v opozici vůči životu těla a tím je čistší, čím více je od něho oddělena, přesto se *psyché* nedá ztotožnit s duševním životem. Empedoklés zřetelně rozlišuje vjemy, myšlení a sám rozum – všechny možné podoby lidského poznání – od *daimona*, který sídlí uvnitř nás.⁸⁷ Individualizace tohoto *daimona*, určeného tomu kterému jednotlivci, jenž v něm nalézá svůj vlastní osud, nijak nemění jeho povahu, člověku cizí tajemné mocnosti skutečnosti přítomné uvnitř všeho přirozeného, ve větru, ve zvířatech, v rostlinách i v člověku.

Rozpomnutí se na inkarnace, které kdysi poznal *daimon* naší duše, staví most mezi naší existencí a ostatním veškerenstvím. V antickém obrazu světa, zaplněného dušemi, dechem, prolínaného nestálou cirkulací mezi všemi bytostmi a přírodou, umožňuje *anamnésis* člověku, aby s těmito skutečnostmi učinil osobní zkušenost. Vidíme, v jakém smyslu a s jakou výhradou lze v paměťových cvičeních rozeznat úsilí jedince po sebepoznání skrze svou *psyché*. Nejde tu o to, aby subjekt uchopil sebe sama ve své osobní minulosti, aby se našel v kontinuitě vnitřního života, který jej odlišuje od ostatního stvoření. Jde o to, nalézt své místo v rámci obecného řádu, ustavit na všech úrovních souvislost mezi sebou a světem, systematicky spojovat přítomný život se všemi časy v jejich

⁸⁵ Pythagorejská tradice ztotožňovala Monádu a Dekádu jakožto principy jednoty a totality, organizující kosmos, s *Mnémé* a *Mnémosyné*; (Jamblique) *Theologumena arithmeticae*, 81, 15; Porphyre, *Život Pythagorův*, 31; srv. A. Cameron, cit. d., str. 52; F. Cumont, *Un mythe pythagoricien, chez Posidonius et Philon*, *Revue de Philologie*, 43, 1919, str. 78–85.

⁸⁶ Viz. A. Delatte, cit. d., str. 69; P. M. Schuhl, cit. d., str. 251.

⁸⁷ Viz E. Rohde, cit. d., str. 413 n.; A. Rostagni, cit. d., str. 100 n.

úhrnu, lidskou existenci s přírodou, osud jedince s totalitou bytí, část s celkem.

Svědectví o zbožštění paměti dokládají, jaká cena a důležitost byly přiřčeny této funkci, nijak však nedokládají snahu o zkoumání minulosti či o vypracování architektury času. Tam, kde je paměť předmětem náboženské úcty, kde se vyzvedá jako pramen obecného vědění, vševědounosti, či jako nástroj k osvobození od času. Nezdá se, že by někdy byla součástí vypracovaných časových perspektiv. Rovněž nemá vztah ke kategorii vlastního já. *Mnémosyné*, ona neosobní paměť, patronka básnické inspirace, se nijak netýká osobní minulosti jedince. A ona paměť, která v prostředí sekt odpovídá na novou potřebu osobní spásy, rovněž není zaměřena na poznání sebe, jak mu dnes rozumíme, nýbrž na očistnou askezi, díky níž se člověk proměňuje a pozvedá na úroveň bohů.

Únik z času, sjednocení s božstvím: tyto dva rysy mytické paměti nacházíme v platónské teorii *anamnésis*. U Platóna se rozpomenutí nevztahuje k prapůvodní minulosti, ani k předchozím životům. Jeho předmětem jsou pravdy, jejichž souhrn utváří skutečnost. *Mnémosyné*, nadpřirozená moc, se zvnitřnila, aby v člověku působila jako poznávací schopnost. Rememorační úsilí, někdejší nástroj mystické askeze, se nyní směšuje s hledáním pravdy.⁸⁸ Toto ztotožnění má své důsledky: vědět znamená pro Platóna vzpomenout si, to jest uniknout času přítomného života, prchnout odtud, vrátit se do božské vlasti naší duše, spojit se se „světem idejí“, s nímž *Mnémosyné* umožňuje komunikaci.

V Platónově teorii se mytické myšlení právě tak opakuje jako mění. *Anamnésis* zde nemá za úkol rekonstruovat a uspořádat minulost; nevztahuje se k chronologii událostí, nýbrž zjevuje nehybné a věčné Bytí.⁸⁹ Paměť není „myšlenka o čase“, nýbrž je unikem z času. Nechce vypracovat individuální historii, kde by se potvrdila jedinečnost vlastního já; chce uskutečnit sjednocení duše s božstvím.

Platónismus setrvává v mytickém pohledu na paměť, což je tím nečekanější, že Platón hluboce změnil pojetí lidské *psyché* a sblížil duši

⁸⁸ L. Robin poukázal na to, že teorie *anamnésis* je u Platóna odpovědí na nové, ve vlastním slova smyslu filosofické problémy; viz *Sur la doctrine de la réminiscence*, *Revue des Études grecques* 32, 1919, str. 451–461.

⁸⁹ Ač je pravda, že se *anamnésis* odehrává v čase (srv. L. Robin, cit. d., str. 259 a *Symp.* 208 a), jejím objektem zůstává skutečnost nečasová, jejíž nazírání bylo dáno duši mimo čas lidského života (*Men.* 86 ab; *Phd.* 72 e, 75 b n., 76 a). O řadě událostí, které tvoří náš život, lze mít *mnémé*, jedná se však o něco jiného než pravé poznání (*Rep.* VII, 516 c d; *Gorg.* 501 a). V *Phil.* 34 b, *mnémé* a *anamnésis* stojí proti sobě spíše jako virtuální proti aktuálnímu, v *Nom.* 732 b nabývá *anamnésis* významu spíše psychologického než ontologického.

s „vnitřním člověkem“.⁹⁰ Duše v nás již nepředstavuje cizí duchovní bytost, je naším duchovním bytím. Duše Sókratova je sám Sókratés, jehož jedinečný portrét Platón vykresluje.⁹¹ Nicméně *psyché* zůstává ještě něčím jiným. Jednak se bezesbytku nekryje s naším vnitřním bytím, neboť se může vtělit do jiného člověka, nebo do těla zvířete, jednak se stává sama sebou až po naší smrti, když už nejsme, či v oněch krátkých okamžicích – závdavcích smrti – kdy přetrhává své svazky s našimi organickými a smyslovými funkcemi a stává se čirou myšlenkou. Podle překvapivého a přece výstižného postřehu Maurice Halbwachse *psyché* neznamená pro Platóna život či psychické funkce, nýbrž je jejich obtiskem, tak jako u Homéra byla duše obtiskem těla.⁹² Tento „duchovní dvojník“, který se po smrti odpoutává od vnitřního člověka a přežívá jej, zůstává pro Platóna stejně jako pro pythagorejce a Empedokla *daimonem*,⁹³ božským principem, jehož funkcí je svazovat náš individuální osud s kosmickým řádem. Každá nesmrtelná duše je totiž spjata s hvězdou, kterou jí Demiurg určil a k níž se vrací, když prošla očistou skrze rozpoznání.⁹⁴

Duše člověka postihuje, co ten který člověk skutečně je. Zároveň však počet duší, tentýž jako počet hvězd, zůstává neměnný, ani nevzrůstá, ani neklesá navzdory nepřetržitému střídání lidských generací.⁹⁵ Na jednom místě dialogu *Faidón* Platón vysvětluje stálost počtu duší; z argumentace, které k tomu užívá, vysvítá souvislost mezi duší, časem a pamětí.⁹⁶ Kdyby každý člověk při narození přinášel s sebou novou duši, místo aby dal znovu ožít duši zemřelého k novému cyklu, potom by pro lidstvo existoval pouze a jediné lineární čas, směřující od narození nenávratně k smrti.⁹⁷ Tento čas je podle Platóna čirým nepořádkem a vede k chaosu. Naopak ustálený počet duší – jako je v přírodě ustálený počet hvězd a v obci pevný počet domácností⁹⁸ – znamená, že lidský

⁹⁰ *Rep.* 589 a; *Alk.* 130 c; srv. M. V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris 1949, str. 68.

⁹¹ *Phd.* 115 c nn.

⁹² M. Halbwachs, *La représentation de l'ame chez les Grecs. Le double corporel et le double spirituel*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1930, str. 493–535.

⁹³ *Tim.* 90 a-c.

⁹⁴ *Tim.* 41 d-c; *Phdr.* 248 a-c, 249 a.

⁹⁵ *Rep.* 611 a; *Tim.* 41 d.

⁹⁶ *Phd.* 72 a-b.

⁹⁷ Platón píše, že živí pocházejí z mrtvých stejně jako mrtví z živých. Kdyby nebylo tohoto věčného kompenzačního okruhu a kdyby naopak rození postupovalo jen jedním směrem, od života k smrti, svět by skončil v chaosu a smrti. Viz *Phd.* 72 b c.

⁹⁸ *Nom.* 737 c nn.; 740 c nn.; srv. M. V. Goldschmidt, cit. d., str. 117–118.

život je částí oběhu, který dovoluje včlenit jej do řádu cyklického času, zahrnujícího celou přírodu, společnost i individuální existenci.

Platónská paměť pozbyla svého mytického aspektu: *anamnésis* už s sebou nepřivádí z onoho světa vzpomínku na předchozí životy. Ve svém vztahu vůči kategorii času a pojmu duše však podržuje funkci obdobnou té, kterou přisuzoval mýtus. Nesnaží se z minulosti jako takové učinit předmět poznání. Nejde jí o to, organizovat časovou zkušenost – chce ji překonat. Stává se nástrojem boje proti lidskému času, jenž se odhaluje jako uplývání, jako oblast hérakleitovského *panta rheei*. Proti času staví vědomí, jehož lze nabýt prostřednictvím *anamnésis*, a které je s to proměnit lidskou existenci začleněním do kosmického řádu a připojením k božské neproměnnosti. Ve chvíli, kdy se člověk začíná zabývat svou osobní spásou, nachází cestu k ní ve včlenění sebe do celku. Od paměti nečeká, že jej seznámí s jeho minulostí, nýbrž že mu umožní uniknout z času a sjednotit se s božstvím.

Z našeho rozboru paměťových mýtů a jejich přežívání v počátcích řecké filosofie lze vyvodit tento závěr: mezi vývojem paměti a pokrokem vědomí o minulosti není přímá souvislost. Zdá se, že paměť je tu dřív než vědomí minulosti a zájem o to, co bylo. Na úsvitu řecké civilizace pozorujeme, že moc paměti působí až jakási omámení, jedná se však o paměť jinak orientovanou, než je naše a odpovídající docela jiným účelům.

Obraz paměti, jak jej nastiňují mýty a funkce, které se zde paměti připisují, nejsou náhodné. Viděli jsme, že jsou spjaty se zvláštními rememoračními technikami, jak se praktikovaly v určitých společenstvích: v bratrstvech pěvců tvoří součást učení o básnické inspiraci a „vidění“, v kruzích mágů jsou průpravou k věštecké extázi, v nábožensko-filosofických sektách nacházejí své místo v duchovních čistících a spásonosných cvičeních. Mimo instituční rámec a mentální kontext, v nichž se prosazují, jsou tyto rememorační postupy bez významu a bez předmětu. Nemají místa v našem nynějším uspořádání paměti jakožto funkce zaměřené k poznání individuální minulosti člověka.

Vzdálenost mezi archaickými formami paměti a pamětí dnešní je veliká. K jejímu překonání nestačí, když zmizí staré rememorační techniky; je třeba vypracovat myšlenkové nástroje, jež by umožnily přesnou znalost minulosti, přesné chronologické řazení, uvedení času do pořádku. Jelikož řecká civilizace tyto nové nástroje nedokázala ukovat, bude mít pro paměť – poté, co ji zbavila mytických funkcí – jen podřadné místo. A jak se budou upřesňovat vztahy paměti k času a k minulosti, ztratí tyto funkce svůj prestiž, které se těšila na počátku.⁹⁹ Např. u Arisotela paměť, *mnémé*, a reminiscence, *anamnésis*, jsou rozlišeny, první

z nich znamená pouhou schopnost podržet, co bylo, druhé je rozpomenutím na minulost ve smyslu volního aktu.⁹⁹ Avšak jedna i druhá jsou nutně spjaty s minulostí; obsahují v sobě časovou vzdálenost, rozlišení mezi předchozím a pozdějším.¹⁰⁰ Podle Aristotela vnímáme čas tímž orgánem, kterým se rozpomínáme.¹⁰¹ Paměť patří k myšlenkovým schopnostem jen „akcidentálně“, náhodně; je spjata se smyslovými schopnostmi, což vysvětluje, že kromě člověka i řada zvířat je obdařena *mnémé*.¹⁰²

Paměť, která už nemá za svůj předmět Bytí, nýbrž danost času, je tak odeslána z vrcholu hierarchie schopností. Není už ničím víc než *pathosem* duše, jež se díky svému spojení s tělem noří do uplývání času. Poznání – *noésis* – a vnímání času stojí vůči sobě ve vztahu radikální nesmiřitelnosti; paměť je nakonec vyloučena z rozumových složek duše a přerazena na rovinu složek smyslových.

U Aristotela už nic nepřipomíná *Mnémosyné* či rememorační techniky určené k vysvobození z času a k otevření cesty za nesmrtností. Paměť je nyní zahrnuta do času; tento čas však i u Aristotela zůstává překážkou poznání. Funkce času, paměť, již nezjevuje bytí a pravdu, ani nedokáže zajistit pravé poznání minulosti; spíše než pramenem pravého vědění je v nás znamením naší neúplnosti: odráží nedostačivost smrtelné existence.

Přeložil Miloš Rejchrt

⁹⁹ Aristotelés, *O paměti a rozpomínání*, 449 b6 a 451 a 20.

¹⁰⁰ Tamt., 449 b 14; b 27; 450 a 20; 451 a 29; 452 b 8 n.

¹⁰¹ Tamt., 449 b 29.

¹⁰² Tamt., 450 a 13 n.