

## MYSTERIJNÍ MOUDROST A MÝTUS

Mysta v sobě vyhledával síly, vyhledával v sobě substance, jež zůstávají člověku tak dlouho neznámými, dokud sám vězí v obyčejném životním nazírání. Mysta usilovně hledá své vlastní duchovní síly a zákony, přesahující nižší přirozenost. Člověk s obyčejným smyslově logickým životním názorem si tvoří bohy, nebo nahlédne-li toto své tvoření, pak bohy popírá. Mysta poznává, že *on* tvoří bohy, poznává, *proč je* tvoří. Dospěl takřkaje za přírodní zákonitost tvoření bohů. Je to s ním, jako kdyby se rostlina stala náhle vědoucí a poznala zákony svého vlastní růstu, svého vlastního vývoje. Rostlina se vyvíjí v půvabné nevědomosti. Kdyby věděla o svých zákonech, musela by získat sama k sobě úplně jiný poměr. Co pociťuje lyrik, když rostlinu opěvuje, o čem přemýšlí botanik, když pátrá po jejích zákonech, to by se vznášelo před vědoucí rostlinou jako ideál o ní samé. - Tak je tomu s mystou ve vztahu k jeho zákonům, k silám v něm působícím. Jako vědoucí člověk musí tvořením božskosti přesáhnout sám sebe. A tak se také stavěli zasvěcenci k výtvarům lidu, přesahujícím přírodu. Tak se stavěli k světu bohů a mýtů. Kde měl lid některou božskou postavu, kde měl mýtus, tam hledali vyšší pravdu. Pozorujme příklad: Athéňané byli přinuceni krétským králem *Minoem*, aby mu dávali každých osm let sedm chlapců a sedm dívek. Ti byli předhazováni za potravu Mínótaurovi, strašlivému netvoru. Když měla tato smutná záměrka odejít na Krétu potřetí, putoval s ní královský syn Théseus. Jakmile dorazil na Krétu, ujala se ho Ariadné, vlastní dcera krále Mínoa. Mínótaurus přebýval v Labyrintu, v bludišti, v němž se nikdo, kdo se do něj dostal, nevyznal. Théseus chtěl své otcovské město osvobodit od potupné daně. Musel vstoupit do Labyrintu, do nějž se jinak vhazovala netvorova kořist. Chtěl Mínótaura zabít. Této úloze se podrobil, přemohl strašného nepřítele a dostal se zase na svobodu pomocí klubka nití, kterým ho obdarovala Ariadné. Mystovi se mělo ujasnit, jak se tvůrčí lidský duch dostává k vyprávění tohoto druhu. Jako botanik tiše sleduje růst rostlin, aby objevil jeho zákony, tak chtěl mysta sledovat tvůrčího ducha. Kam lid

dosadil mýtus, tam hledal mysta *pravdu*, obsah moudrosti. Salustios nám prozrazuje postoj mystického mudrce k mýtu: „Celý svět by se mohl nazvat mýtem, zahrnujícím v sobě viditelně tělesa a věci, skrytější duše a duchy. Kdyby pravdě o bozích byli vyučováni všichni, nerozumní by si jí nevážili, poněvadž by ji nechápali, schopnější však by ji zlehčovali; ale když se pravda podává v mystickém zahalení, pak je pojištěna před nevážností a dává podnět k filosofování.“

Hledal-li někdo, kdo byl mystou, vnitřní obsah pravdy mýtu, byl si tak vědom toho, že k tomu, co bylo ve vědomí lidu, se něco připojovalo. Takový člověk si uvědomoval, že se staví nad toto vědomí lidu, jako se staví botanik *nad* rostoucí rostlinu. Říkalo se něco úplně jiného, než co bylo ve vědomí mýtu. Ale co se říkalo, na to se pohlíželo jako na hlubší pravdu, která se v mýtu vyjadřovala symbolicky. Člověk stojí před smyslovostí jako před nepřátelským netvorem. Obětuje jí plody své osobnosti. A smyslovost je polyká. To činí tak dlouho, až v člověku procitne přemožitel (Théseus). Když se vydá do bludiště smyslovostí, aby zabil nepřítele, jeho poznání mu přede nit, jejíž pomocí se zase zorientuje. V tomto přemožení smyslovostí je vysloveno mystérium samotného lidského poznání. Mysta toto mystérium zná. Jím se poukazuje na určitou sílu v lidské osobnosti. Obyčejné vědomí si tuto sílu neuvědomuje. Ale ona v něm přesto působí. Plodí mýtus, který má tutéž *strukturu* jako mystická pravda. Tato pravda se symbolizuje v mýtu. Co tedy spočívá v mýtech? Spočívá v nich výtvar ducha, výtvar nevědomě tvořící duše. Duše má zcela určitou zákonitost. Aby tvořila nad sebe samu, musí působit určitým směrem. Na mytologickém stupni to činí v obrazech, ale tyto obrazy jsou budovány podle pravidel duševní zákonitosti. Mohlo by se také říci: jestliže postoupí duše nad stupeň mytologického vědomí k hlubším pravdám, pak mají tyto pravdy tytéž znaky jako předtím mýty, neboť při jejich vzniku je v činnosti jedna a tatáž síla. - Plótinus, filosof novoplatónské školy (204 až 269 po Kr.), se vyslovuje o tomto poměru obrazně mystického druhu představ k vyššímu poznání u egyptských kněžských mudrců takto:

„Egyptští mudrci, ať už na základě přísného bádání nebo instinktivně při sdělování své moudrosti, nepoužívají k vyjádření svých nauk a pouček znaků

písma, jež jsou napodobením hlasu a řeči, nýbrž kreslí obrazy a ve svých chrámech ukládají v nárysech těchto obrazů myšlenkový obsah každé věci, takže každý obraz obsahuje vědění a moudrost, je objektem a totalitou, avšak není žádným výkladem ani diskusí. Tento obsah se potom z obrazu vylučuje, dají se mu slova a naleznou se důvody, proč je to tak a nejinak.“

Chceme-li poznat poměr mystiky k mytickým vyprávěním, musíme se podívat, jak se má k mýtům světový názor těch, jejichž poznání se ztotožňuje s obsahem mystérií. Taková shoda je v plné míře u Platóna. To, jak mýty rozebírá a jak jich ve svém popisu používá, se může pokládat za směrodatné. Ve „Faidru“, v rozmluvě o duši, je uveden mýtus o Boreovi. Tuto božskou bytost, jež byla vídána v hučícím přívalu větru, spatřila jednou krásná Óreithyia, dcera attického krále Erechthea, která se svými družkami trhala květiny. Boreás byl k ní uchvácen láskou, uloupil ji a přinesl do své jeskyně. V rozmluvě dává Platón Sokratovi odmítnout čistě rozumový výklad tohoto mýtu. Podle takového výkladu by měla být v tomto vyprávění básnický vyslovená v symbolech úplně zevní, přirozená událost. Bouřlivý vítr měl královskou dceru uchopit a svrhnout ze skály dolů. „Výklady tohoto druhu,“ říká Sókratés, „jsou určené mudrlantstvím, jakkoliv oblíbené a obvyklé dnes mohou být... Neboť kdo některou z těchto mytologických postav takto rozložil, musí pro důslednost také všechny ostatní postavy tímto způsobem umět osvětlit a přirozeně vysvětlovat... Ale i kdyby se mohla taková práce dovést ke konci, v žádném případě by nedokazovala u toho, kdo ji provedl, nějakou šťastnou vlohu, ale jen úslušný důvtip, selskou chytrost a směšnou nepředloženost...Proto se takovým zkoumáním nezabývám a věřím všeobecnému úsudku. Nezkoumám tyto postavy, jak jsem už právě řekl, ale sám sebe, nejsem-li snad také já takový netvor, ještě rozmanitěji utvářený a následkem toho také zmatenější než Chimaira, divočejší než Týfón, nebo představuji-li mírnější a jednodušší bytost, jíž byla propůjčena mravnější a božštější část povahy.“ Z toho je vidět, že Platón neschvaluje rozumové, racionalistické vysvětlování mýtů. To je třeba chápat pohromadě se způsobem, jak sám Platón používá mýtů, aby se vyjádřil. Mýtem si pomáhá tam, kde mluví o životě duše, kde opouští stezky pomíjivosti a vyhledává v duši věčnost, kde tedy už nejsou představy, opírající se o smyslové vnímání a rozumové myšlení. O věčném v duši hovoří „Faidros“. Zde je duše

znázorněna jako spřežení s jedním vozatajem a dvěma okřídlenými koňmi. Jeden z koní je trpělivý a moudrý, druhý vzpurný a divoký. Dostane-li se tomuto spřežení do cesty nějaká překážka, využije toho vzpurný kůň, aby bránil dobré vůli a vozataji vzdoroval. Když spřežení dorazí tam, kde má po hřbetě nebes následovat bohy, způsobuje špatný kůň ve spřežení nepořádek. Záleží na síle tohoto koně, může-li být dobrým koněm přemožen a spřežení je s to ubírat se přes překážku do nadsmyslové říše. Tak se tedy duši stává, že se nemůže povznést do říše božství úplně nerušeně. Některé duše se povznesou k tomuto zření věčnosti více, jiné méně. Duše, která onen svět spatřila, zůstává neporušena až do příští objížděky; ale ta duše, která kvůli divokému koni neviděla nic, musí to zkusit v nové objížděce. Těmito objížděkami se míní různá vtělení duše. Objížděka značí život duše v určité osobnosti. Divoký kůň představuje nižší přirozenost, moudrý kůň přirozenost vyšší, vozataj je představitelem duše, která touží po zbožštění. Platón se uchyluje k mýtu, aby znázornil cestu věčné duše různými proměnami. Aby bylo znázorněno nitro člověka, tedy to, co není smyslově vnímatelné, sahá se tímž způsobem i v jiných platónských spisech k mýtu a k symbolickému vyprávění.

Platón se zde plně ztotožňuje s mytickým a obrazným vyjadřováním ostatních. Ve staroindické literatuře se nachází podobenství připisované Budhovi. Muž lpějící na životě, který za nic nechce umřít a hledá smyslovou rozkoš, je pronásledován čtyřmi hady. Slyší hlas, který mu přikazuje, aby ty čtyři hady čas od času nakrmil a vykoupal. Muž ze strachu před těmi zlými hady uprchl. Zase slyší hlas. Upozorňuje ho na pět vrahů, jdoucích za ním. Muž znovu prchá. Hlas ho upozorňuje na šestého vraha, který mu chce vytašeným mečem useknout hlavu. Muž se opětně dává na útěk. Přichází do liduprázdné vesnice. Slyší hlas, že co nejdříve budou tuto vesnici drancovat zloději. Když tento muž prchá dál, dostává se k velké povodni. Na břehu si není jistý. Udělá si ze slaměných stébel, dřev a listů koš a v něm přeplovává na druhý břeh. Nyní je v bezpečí, je brahmanem. Smysl tohoto podobenství je tento: Člověk musí projít nejrůznějšími stavy, než se dostane k božství. Ve čtyřech hadech je třeba vidět čtyři živly: oheň, vodu, zemi a vzduch. V pěti vrazích pět smyslů. Liduprázdnou vesnicí je lidská duše, jež smyslovým dojmům unikla, ale ještě není bezpečná, když je sama se sebou. Uchopí-li ve svém nitru jen svou nižší přirozenost, musí zahynout. Člověk si musí vyrobit loďku, která ho nese

povodní pomíjivosti od jednoho břehu, jímž je smyslová přirozenost, k druhému břehu, k břehu věčného božství.

V tomto světle pohledme na egyptské mystérium Osiridovo. Osiris se pozvolna stal jedním z nejdůležitějších egyptských božstev. Jeho představa zatlačila ostatní představy bohů, jež měly jisté vrstvy národa. Kolem Osirida a jeho manželky Isis se tak vytvořil významný okruh mýtů. Osiris byl synem boha slunce, jeho bratrem byl Týfón-Set, jeho sestrou Isis. Osiris se oženil se svou sestrou a vládl spolu s ní nad Egyptem. Zlý bratr Týfón přemýšlel, jak Osirida zničit. Dal zhotovit truhlu, mající přesně délku Osiridova těla. Při jedné hostině byla truhla nabídnuta jako dar tomu, kdo se do ní přesně vejde. Nikomu se to nepodařilo, jen Osiridovi. Lehl si dovnitř. Tu se na něho vrhl Týfón se svými druhy, truhlu uzavřeli a hodili do velké řeky. Když o této hrůznosti uslyšela Isis, zoufale bloudila všude sem a tam, aby hledala mrtvolu chotě. Když ji našla, dostal ji znovu do své moci Týfón. Roztrhal Osirida na čtrnáct kusů, jež byly rozptýleny do nejrůznějších končin. V Egyptě se ukazovaly různé Osiridovy hroby. Na mnoha místech měly být pochovány části boha. Osiris sám však vystoupil z podsvětí, zvítězil na Týfónem; Isis, ozářena paprskem vzešlým z Osirida, porodila syna Harpokrata, neboli Hóra.

A teď srovnáme s tímto mýtem světónázor řeckého filosofa Empedokla (490 až 430 př. Kr.). Empedoklés předpokládá, že jedna prabytost byla kdysi roztrhána ve čtyři živly, v oheň, vodu, zemi a vzduch, neboli v mnohost všeho, co je. Staví proti sobě dvě mocnosti, způsobující v tomto světě vznik a zánik, dobro a zlo. O živlech říká Empedoklés:

**Samy zůstávají sebou, leč vnikají-li jeden do druhého,  
lidmi se stávají a všemi tvory nesčetnými, hned mocí  
lásky v jeden útvar seskupené, hned záští a svárem zas v  
jednotlivosti se rozptylují.**

Čím jsou tedy věci světa z hlediska Empedokla? Jsou různě smíšenými živly. Mohly vzniknout jen tím, že pra-jediné bylo roztrháno ve čtyři podstaty. Toto pra-jedno je tedy rozlito do živlů světa. Setkáme-li se s nějakou věcí, podílí se na některé části rozlitého božství. Ale toto božství je v ní ukryto. Božství muselo nejprve zemřít, aby mohly vzniknout věci. A čím jsou tyto věci? Jsou směsicí částí Boha, vytvořené ve své struktuře *láskou a nenávistí*. Empedoklés to říká zřetelně:

**Jasným důkazem je stavba z lidských údů, jak  
láskou v jedno se teď látky spojují všechny, kolik  
jich tělo má v rozkvětu bytí; potom však rozervané  
zhoubnou přídí a bojem na pokraji života zas bloudí  
o samotě.  
Tak je tomu u keřů i ryb ve vodě dlících, u zvěře v  
horách i korábků, jež na perutích plují.**

Empedoklův názor může být jediné takový, že mudrc opět nalezne tuto do světa zakletou, v lásku a zášť zapletenou původní božskou prajednotu. Nachází-li však člověk božství, musí být sám něčím božským, neboť Empedoklés zastává stanovisko, že stejné je jen stejným poznatelné. Jeho přesvědčení o poznání vyjadřuje Goethe slovy:

**Nebýt oko slunečního druhu,  
jak bychom mohli světlo zřít?  
Nebýt v nás síla vlastní Bohu, jak  
božství mohlo by nás uchvátit?**

Tyto myšlenky o světě a člověku, přesahující smyslovou zkušenost, mohl mysta najít v Osiridově mýtu. Božská tvůrčí sílaje rozlita do světa. Objevuje se jako čtyři živly. Bůh (Osiris) je usmrcen. Člověk se svým poznáním, které je božského druhu, ho má zase probudit, má ho opět najít jako Hóra (Syna božího, Logos, moudrost) v protikladu mezi nenávistí (Týfónem) a láskou (Ísis). Sám Empedoklés vyslovuje řeckou formou své přesvědčení v představách, vyznívajících ve smyslu tohoto mýtu. Láskou je Afrodíté; Neikos je rozepří. To oni svazují a rozvazují živly.

Znázornění mytického obsahu, jež se zde uvádí, se nesmí zaměňovat s pouhým symbolickým nebo dokonce alegorickým výkladem mýtů. Takový výklad se tu nemíní. Obrazy, které jsou obsahem mýtu, nejsou vynalezenými symboly pro abstraktní pravdy, ale skutečnými duševními zážitky zasvěcence. Ten prožívá tyto obrazy duchovními vnímacími orgány, jako normální člověk prožívá představy smyslových věcí očima a ušima. Ale jak málo je něčím představa sama o sobě, není-li ve vnímání vzbuzena zevním předmětem, tak málo je něčím mytický obraz, není-li vzbuzen opravdovými skutečnostmi duchového světa. Jenže ve vztahu k smyslovému světu stojí člověk především mimo věci, vzbuzující představu; kdežto mytické obrazy může prožívat jen tehdy, když stojí uvnitř odpovídajících duchových dějů. Avšak aby mohl být uvnitř, musí, podle starého mínění mystů, projít zasvěcením. Duchové děje, do nichž nahlíží, jsou pak mytickými obrazy takřka ilustrovány. Kdo není schopen brát mýtus jako takovou *ilustraci* pravdivých duchových dějů, nepronikl ještě k pochopení. Neboť samotné duchové děje jsou nadmyslové a obrazy, připomínající svým obsahem svět smyslový, samy o sobě nejsou duchovní, nýbrž jsou právě jen ilustrací něčeho duchového. Kdo žije pouze v obrazech, ten je jako ve snu; kdo však dospěl tak daleko, že v obraze pocíťuje ducha stejně, jako je představou růže pocíťována ve smyslovém světě sama růže, ten teprve žije v duchovních vjemech. Zde je také důvod, proč nemohou být obrazy mýtů jednoznačné. Pro svůj ilustrativní charakter mohou tytéž mýty vyjádřit různé duchové skutečnosti. Není proto nijakým rozporem, když vykladači mýtů vztahují jeden mýtus někdy k té a jindy k jiné duchové skutečnosti.

Z tohoto hlediska lze najít nit prostupující rozmanitými řeckými mýty. Pozorujme pověst o Héraklovi. Dvanáct prací, jež jsou Héraklovi uloženy, se jeví ve vyšším světle, když uvážíme, že se před poslední nejtěžší prací dává zasvětit do eleusínských mystérií. Z příkazu mykénského krále Eurysthea má vynést z podsvětí pekelného psa Kerbera a opět ho snést dolů. Aby mohl Héraklés podniknout cestu do podsvětí, musí být zasvěcen. Mystéria vedla člověka smrti pomíjivosti, tedy do

tedy zůstala jako pochybný dar bohů. - Z Diova rozkazu byl Prométheus za svůj vztah k lidem přikován ke skále na Kavkaze. Orel vytrvale užírá z jeho jater, jež se stále obnovují. Prométheus musí trávit své dny v nejtrýznivější osamocenosti, až se jeden z bohů dobrovolně obětuje, to jest, zasvětil se smrti. Trýzněný snáší svou strast jako statečný trpitel. Bylo mu oznámeno, že Zeus bude zbaven trůnu synem smrtelné ženy, jestliže s touto smrtelnicí neuzavře sňatek. Pro Dia bylo důležité to tajemství znát, poslal tedy k Prométheovi božího posla Herma, aby se o tom něco dověděl. Prométheus mu však odepřel cokoliv říci. - S pověstí o Prométheovi je spojena pověst o Héraklovi. Héraklés přichází na svých cestách také na Kavkaz. Zabil orla, který užíral z Prométheových jater. Kentaur Cheirón, který nemůže zemřít, přestože trpí nezhojitelnou ránou, se obětuje za Prométhea, a ten je pak s bohy usmířen.

Titáni představují sílu vůle, vznikající jako příroda (Kronos) z prapůvodního ducha (Úranos). Přitom se nemůže pomýšlet jen na síly vůle v abstraktní formě, ale na skutečné bytosti vůle. K nim náleží Prométheus. Tím je charakterizována jeho bytost. Ale není Titánem úplně. Drží v jistém smyslu s Diem, s duchem, který nastupuje vládu nad světem, když je zkrocena nespoutaná přírodní síla (Kronos). Prométheus je tedy představitelem světů, které daly člověku to, co ho tlačí kupředu, co je silou napolo přírodní, napolo duchovní, které mu daly vůli. Vůle ukazuje na jedné straně k dobru, na druhé ke zlu. Podle toho, přiklání-li se k něčemu duchovnímu nebo k pomíjivému, utváří se její osud. Tento osud je osudem samotného člověka. Člověk je přikován k pomíjivosti. Orel na něm hlodá. A člověk musí trpět. Toho nejvyššího může dosáhnout, hledá-li svůj osud v osamělosti. Má jedno tajemství. To spočívá v tom, že božství (Zeus) musí uzavřít sňatek se smrtelnicí, se samotným lidským vědomím, vázaným k fyzickému tělu, aby porodilo syna, moudrost, jež boha vysvobodí (Logos). Tím se stane vědomí nesmrtelným. Toto tajemství nesmí prozradit, než k němu přistoupí mysta (Héraklés) a odstraní sílu, jež ho neustále ohrožuje smrtí. Aby byl člověk vysvobozen, musí se obětovat bytostí, napolo zvířem, Kentaur. Tímto Kentaurem je člověk sám, člověk napolo zvířecí, napolo duchovní. Ten musí zemřít, aby člověk



čistě duchový byl vysvobozen. Čím pohrdá Prométheus, lidská vůle, to přijímá Epimétheus, rozum, chytrost. Ale dary, věnované Epimétheovi, jsou jen žalosti a útrapy. Neboť rozum lpí na nicotnosti, na pomíjivosti. A zůstává jen jediné - naděje, že také z pomíjivosti se jednou zrodí věčnost.

Nit, která se vine pověstí o Argonautech, o Héraklovi a Prométheovi, je zřejmá rovněž v Homérově básni o Odysseovi. Zpracování tohoto výkladu může působit násilně. Přesto však při hlubším uvažování o všem, o čem se zde hovoří, musí i v tom nejsilnějším skeptikovi zmizet všechny pochybnosti. Především musí překvapit skutečnost, že také o Odysseovi se vypráví, jak sestoupil do podsvětí. Ať už se o básníku Odyssey jinak myslí cokoliv, je nemožné mu připisovat, že dá smrtelníkovi vstoupit do podsvětí, aniž by ho uvedl do vztahu k tomu, co znamenala cesta do podsvětí v řeckém světovém názoru. Ta právě znamenala přemožení toho, co je pomíjivé, a probuzení toho, co je v duši věčné. Musíme tedy připustit, že Odysseus něco takového vykonal. A tím nabývají jeho zážitky, stejně jako zážitky Héraklovy, hlubšího významu. Stávají se popisem něčeho, co není smyslové, popisem vývojové cesty duše. K tomu ještě přistupuje okolnost, že v Odysseji se nevypráví tak, jak to vyžaduje průběh zevních skutečností. Hrdina se plaví na zázračných lodích. Se skutečnými zeměpisnými vzdálenostmi se tu pohrává nejlibovolnějším způsobem. O smyslovou skutečnost tedy vůbec nemůže jít, ta se stává východiskem k ilustrování vývoje duchovního. Ostatně sám básník říká v úvodu díla, že jde o hledání týkající se duše:

**O muži nadmíru bystrém mi vypravuj, Múzo, jenž  
mnoho byl štván, když svátou vyvrátil Tróju,  
mnohá zřel města a poznal národů mravy, množství  
vytrpěl útrap též na moři, bolestných, ve stálém  
úsilí o vlastní duši a přátelů návrat.**

Máme před sebou muže hledajícího duši, to božské. A vypráví se tu o bludných cestách za tímto božským. - Odysseus přichází do země Kyklopů. Jsou to nohrabaní obři s jedním okem na čele. Ten nejstrašnější, Polyfémus, spolýká

dal bůh podsvětí sníst granátové jablko. Tak byla nucena vždy znovu pravidelně sestupovat do podsvětí. Třetinu roku trávila v dolním světě, dvě třetiny ve světě horním. Démétér byla usmířena a vrátila se na Olymp. Ale v Eleusíně, v místě svého strachu, založila slavnostní službu, která měla navždy připomínat její osud.

Není těžké poznat smysl mýtu o Démétér a Persefoné. Co je střídavě ve světě dolním a horním, to je duše. V obraze se znázorňuje věčnost duše a její věčně proměňování zrozením a smrtí. Duše pochází z nesmrtelnosti, z Démétér. Byla však této nesmrtelnosti zbavena a sama určena k účasti na osudu pomíjivosti, a nemůže proto přebývat trvale ve výšinách božství. Musí se vracet stále zpět do říše pomíjivosti. Démétér představuje bytost, z níž duchovními silami země vzniklo lidské vědomí. Démétér je tedy prapůvodní bytostí Země; a že je Země jejím vlivem nadána semennými silami polních plodin, to ukazuje jen na hlubší stránku její bytosti. Tato bytost chce člověku dát nesmrtelnost. Démétér ukrývá za noci svého svěřence v ohni. Ale člověk nemůže čistou sílu ohně (ducha) snést. Démétér musí od toho upustit. Může jen založit chrámovou službu, jejíž pomocí má člověk možnost, nakolik je toho schopen, podílet se na božství.

Eleusínské slavnosti byly hlasitě promlouvajícím vyznáním víry ve věčnost lidské duše. Toto vyznání našlo své obrazné vyjádření v mýtu o Persefoné. Spolu s Démétér a Persefoné byl v Eleusíně slaven Dionýsos. Jako byla v Démétér uctívána božská stvořitelka věčnosti v člověku, tak v Dionýsovi bylo uctíváno to božské, co se věčně proměňuje v celém světě. Bůh, rozlity v svět, rozkouskovaný, aby se duchovně zase zrodil, musel být slaven spolu s Démétér.<sup>1</sup>

Rudolf Steiner

GA 8

---

<sup>1</sup> Skvělé znázornění ducha eleusínských mystérií se najde v knize Edouarda Schuré „Sanctuaires d' Orient“, Paříž 1898  
<sup>2</sup> Srov. Lepsius, „Kniha mrtvých u starých Egypt'anů“, Berlín 1842