

MÝTUS JAKO PARADIGMA VĚDOMÍ A EXISTENCE

Miroslav Mikulášek

Mýtus jako produkt kolektivní lidové fantazie, forma vědomí a jádro mytologie poutal nejen v minulých stoletích, ale zvláště v století dvacátém zvýšený zájem filozofie, uměnovědy, psychologie, literární vědy i samotných spisovatelů (mj. bratři Schlegelových, Grimmů, Schellinga, Müllera, Cassirera, Freuda, Junga, Kerényiho, Lévi-Strausse, Loseva, Th. Manna, Eliadeho, Meletinského aj.). Návrat "evropského ducha" v 20. st. k "vyšším mytickým realitám" označil kdysi Th. Mann v dopise Kerényimu za věc "z hlediska dějin ducha" "velkou a dobrou"¹; mytologie, mýtus stejně jako magie vůbec nepochybně rozvíjí imaginaci, reaguje na stav civilizace a stimuluje nový řád poznání. V obsahovém vymezení mýtu, jeho duchovní energie, došla věda k shodným závěrům: chápe jej jako narativní strukturu (na rozdíl od dialektické úvahy), v níž kooperují náboženství a folklór, antropologie, sociologie i psychoanalýza, jako "anonymní vyprávění" o počátcích světa i "lidském údělu"², jako "tajemné vyprávění o bozích, hrdinech, dávných časech"; mýtus však může znamenat i "slovo" - "posvátné slovo, názor a vůbec řeč".³ Podle německého antropologa B. Malinowského mýtus "pomáhá člověku v jeho osobních problémech - smrti, nemoci, nezdaru", přitom "neracionalizuje a neospravedlňuje svět", "prostě ukazuje jeho nevyhnutelnost, určenou nikoli zákonem, nýbrž dílčí událostí, obvykle absurdní, banální: něčí nepečlivosti, chvilkovým zpožděním, chybou zraku či sluchu".⁴ Věda se shoduje na tom, že mýtus jako poetický model bytí je "paradigma existence", rozkrývá skrytý smysl historické existence člověka, vtiskuje životu smysl.⁵

Otázka existence mýtu v nové době bývá některými badateli do jisté míry problematizována, znejistována. Už u V. Proppa se bylo možno setkat s názorem, že "... v soudobých rozvinutých společenských formacích existence mýtů je již nemožná".⁶ Podle J. Lotmana, Z. Mincové a J. Meletinského mytologie jako stupeň vědomí předcházející vědeckému myšlení se "historicky přežila" a tudíž "pokusy o apologetiku a obrození mýtu jako funkčního systému v moderní společnosti jsou neopodstatněné".⁷ Rovněž A. Gulyga soudí, že "umění se může obejít bez mýtu".⁸ Mytologie jako stupeň vědomí předcházející vědeckému myšlení se v nové době vskutku přežila, ale existence mýtu či jeho rudimentů v moderním narativním hávu románu-mýtu, dramatu-mýtu atp. lze sotva vyřešit jeho eliminací z kulturních struktur soudobé civilizace. Výše uvedená tvrzení pomíjejí skutečnost,

že jevy daného druhu mají svou dějinnou evoluční zákonitost a determinaci, že nezavisejí na vůli individua a jeho proklamaci, neboť jsou výrazem krizového stavu světa. "Dokud je svět při síle ..., mýtus je spoután, jakmile však začne slábnout, mýtus se obrodí," konstatoval svého času jasnozřivě E. Cassirer.⁹ Rovněž P. Ricoeur píše, že objevení mýtu svědčí o krizi světa a existenci "zla".¹⁰ Katastrofická struktura 20. st. s jeho chaosem, dehumanizací a "zdivočením člověka" ve dvou světových válkách byla živnou půdou pro obrození mýtu a jeho oslovení člověka. Ostatně už před mnoha lety S. Freud spatřoval zdroj mýtu v "zmírnění tlaku reality" (*Druck der Realität*). Právě z krizového stavu světa 20. st. emanovala fascinativní mýtotožná energie románů a novel A. Bělého *Petrohrad*, L. Andrejeva *Údělův deník*, F. Kafky *Proměna*, H. Hesse *Stepní vlk* a *Hra skleněných perel*, M. Bulgakova *Mistr* a *Markétka*, Th. Manna *Josef a jeho bratři*, *Doktor Faustus*, M. Waltariho *Egyptan Sinuhet*, *Tajemný Etrusk*, G. G. Márqueze *Sto roků samoty*, Č. Ajtmatova *Stanice Bouřná*, *Popravisté* aj. reprezentujících v literatuře 20. st. mytologický proud "magického realismu", tvořícího snad páteř vývoje novodobé literatury vůbec.

Renesance mýtu v 20. st. v podobě románu-mýtu souvisí nejen s tlakem samotné reality, ale i s odklonem literatury od racionalismu a s příklonem k romantismu, se snahou poznat "věčné", rozluštit vazbu nebe a země. Odtud zřejmé pramení názor, že mýtus, chápáný jako "šifra transcendence", "metafyzika v šifrách", je iracionální jev (R. Wellek, O. Warren).¹¹ Mnozí badatelé však za jeho iracionalitou vycitovali jeho skutečnostní základ, neboť mýtus je vyprávění o tom, co se stalo *in illo tempore*, co se odehrálo ab origine (M. Eliade).¹² Mnozí si uvědomovali, že "в мифе речь идет не об отчужденных понятиях, а о самых реальностях" (S. Bulgakov),¹³ že mýtus není "ideální pojem", ale kategorie "vědomí a bytí", či dokonce, že "это есть сама жизнь" (A. F. Losev).¹⁴ Přes formulaci o "iracionalitě" mýtu R. Wellek ho koneckonců chápal jako "obraz světa a lidského údělu".¹⁵ I v nové době P. Ricoeur chápe mýtus jako "rozumění lidské realitě"¹⁶ cestou "odkryvání", "odvrstvování" vazeb člověka s kosmickým bytím, se Sacrum. Ovšem už A. F. Losev ve svém pronikavém fenomenologickém spise *Dialektika mýtu* z r. 1930 ukázal, že mýtus vypovídá nikoli o abstraktních mechanismech nebo kategoriích vědomí, ale o živých bytostech, že je příběhem toho či onoho osobního bytí, biografii osobnosti, obrazem bytí osobnostního, slovy vyjádřenou "osobnostní historií". "Mýtus je nasycen emocemi a reálnými životními prožitky," píše A. F. Losev, "mýtus je vždy synteticky životný a sestává z živých osobností, jejichž osud je osvětlen emocionálně a intimně markantně".¹⁷ Mýtus vůbec, podle A. F. Loseva, a jak ostatně potvrzuje mýtus využitý např. H. Hesse v *Stepním vlkovi*, M. Bulgakovem v *Mistru* a *Markétce*, Č. Ajtmatovem v *Stanici Bouřná* a zachováující atributy mytologické struktury, dialektické triády (osobnost, příběh, slovo),¹⁸ není pouhou metafyzickou konstrukcí, čirým fantastickým výmyslem či výronem transcendentna, je to *sám život*, "konkrétnost bytí",¹⁹ "nejvyšší co do konkrétnosti, maximálně

intenzivní a v největší míře vyhocená realita", "nejvýraznější a nejoprávněnější skutečnost",²⁰ neboť vstřebala životní zkušenost lidstva jako ztělesnění jeho paměti. "Миф же есть не вымысел, а реальность," konstatoval i N. Berdjajev, "но реальность иного порядка, чем реальность так называемой объективной эмпирической данности". Mýtus je v lidové paměti zachovaný vyprávění o události, která se odehrála v minulosti, překonala meze vnější objektivní fakticity a rozkryla ideální, subjektivně-objektivní fakticitu. Mytologie, podle hlubokého učení Schellinga, představuje "prvopočáteční historii lidstva".²¹ V návaznosti na E. Cassirera traktoval mýtus jako "životní formu" i Th. Mann, který podal jedno z nejvýstižnějších a lapidárních vymezení mýtu jako "pranormy a praformy života", archetypu, reflektujícího proces života. "Neboť mýtus je základní života, je to bezčasové schéma, nábožná formule, do níž život vchází tím, že z povědomí reprodukuje své rysy."²² Mýtus v daném vymezení představuje úryvek prožívané reality, efektivně zkonkondenzovanou primordiální životní osobnostní historií, archetypický vzor praděje, lidského jednání,²³ modus myšlení, citění a prožitku mající obecnou platnost. Mýtus - podle Th. Manna, je "ověřováním života, teprve mýtem a teprve v mýtu nachází život své sebeuvědomění, své ospravedlnění a posvěcení."²⁴

Při vši své životní konkrétnosti společensky-osobnostní příběhy mýtů nevykazují jen lokální sémantiku. Inkorporovány do obrazové tkáně díla se současnou tematikou mýty jako svébytná detailizace osobnostního principu stimulují a asociují celý komplex reálných myšlenek a citů, nálad a volných aktů, jimiž disponuje skutečný člověk ve všedním životě;²⁵ současně umožňují hlubinné vidění, vyvolávají existenciální filozofické myšlenkové asociace, myšlenkovou oscilaci mezi minulostí a přítomností, momentální empirii, ustanovují svým nadčasovým zněním v návaznosti pokolení "kontinuitu času", osvětlují stav současného světa: "V hlubině paměti věků tkví kořeny současnosti a žijí se jimi" (A.F. Losev).²⁷ Mytické příběhy o Najman-Ané a jejím synu "mankurtovi", bytosti zbažené paměti a citu, obsažené v románu Č. Aйтmatова *Станице Божьей*, vynášejí z hloubi staletí své obecně lidské poselství, svědectví o nálezce, tragickém údělu člověka v nekonečném proudu vesmírného času. Mýty a legendy, ztělesňující paměť lidstva, tuto "miru lidské osobnosti, její duchovnosti",²⁸ pomáhají hodnotit události různých časových distancí, nalézat mezi nimi souvislost, osvětlit a pochopit postavení člověka, jeho putování dějinami. Osvětlením neduhů soudobého světa, slepých uliček a zákrut dějin, hrozících ztrátou lidského nitra, "srdce", naléhavě promlouvají k lidskému svědomí, ustavují v člověku řád; tj. příběhy minulosti, archetypy události se vzpinají do výšin věčnosti. Nikolí náhodou nazval A. F. Losev mytologii "ikonografií nekonečnosti".²⁹

Mýtus jako "ikonografie nekonečnosti" je současně svým průnikem k podstatě věcí a jevů aktem "odkrytí" (alétheia) podstaty světa, jsoucna (M. Heidegger), tj. nekonečnosti lidského utrpení, nesvobody a zmarňovaných nadějí. Svěbytným "pojmenováním podstaty věcí", odkrytím podstaty bytí, meta-

morfóz zla a lidských osudů v toku dějin byly romány-mýty *Petrohrad* A. Bělého, *Pozvání na popravu* V. Nabokova i *Mistr a Markétka* M. Bulgakova. "Astrální" román A. Bělého *Petrohrad* reflektuje démonické zlo ruské revoluce ("pořád to básovství, pořád ta touha po moci"), zplozené zlem starého Ruska, v němž sehrál osudovou úlohu "mongolský živel". Právě s ním je spjat v této "mysterii lidských krizí" východní mýtus o "věčném návratu", "věčném převtělování duše" s jejím posláním "ničit", které jí bylo svěřeno "ještě před narozením": protagonisté románu, po předcích Mongolové, "Turanci", procházejí dějinami v metamorfózách zla. Bělého profetická předpověď budoucnosti, kdy "přijdou a nastanou krvavé dny", byla katastrofickou vizí pádu Ruska i světa do propasti. V románu-mýtu *Pozvání na popravu* V. Nabokov řešil aktuální problematiku odsouzení na smrt člověka, který se "provinil" jen tím, že byl pro své okolí, pro moc "neprůhledný", že byl nevyzpytatelný ve svých reakcích a úsudcích o světě zla. Podobně i M. Bulgakov ve svém *Mistru a Markétce* reflektoval pravdu bytí - nevyhnutelnost "úniku" člověka duchovního ražení ze "zkaženého světa", ze světa zla a hledání spásy v splynutí s kosmickými rytmy a absolutním bytím. Román vypovídá o tom, že jen distancí od zla, odchodem z jeho sféry se lze zbavit trýzně, "hanobení srdce" v pseudo-světě a dosáhnout spasení v místě, kde vládne "pokoj a klid".

Odkrývání "podstaty jsoucná" úzce souvisí s kategorií pravdy obsažené v mýtu. A. F. Losev svého času oponoval E. Cassirerovi, podle něhož "mytologie není vlastně žádná pravdivost" a trval na tom, že "mýtus má svou mytickou pravdivost", mytickou "hodnověrnost".³⁰ Na to, že mýtus, stejně jako poezie, je také "praýda nebo její ekvivalent", upozorňoval už v 18. st. G. Vico.³¹ Jeho pravda je ovšem pravda mytická, alegorická, nadčasová a obrazná - je ukryta v archetypickém příběhu, v archaických mytologémech o Sisyfovi, o vesmírném putování lidské duše (Seelewanderung) a hledání Matky - Věčné ženy (*Narcis a Goldmund*, *Stepní vlk* H. Hesseho), o "věčném návratu" - "ananuklesis" (*Tulák po hvězdách* J. Londona, *Tajemný Etrusk* M. Waltariho), o "převtělování duší" - "metempsychóza" (*Petrohrad* A. Bělého), v mytologémech o chaosu a mravním pádu člověka (*Popravistiště* Č. Ajtmatova aj.). Tyto příběhy vyznačující se umocněnou metaforikou, jsou klamem, mystifikací, fikcí, které však už sv. Augustin přiznával úlohu "spolutvoření pravdy" (*Soliloquia* sv. Augustina), neboť obsahují zrna "věčných pravd" o bytí. Posláním těchto archaických mytologémů je vyjasňovat, rozumět smyslu lidského i kosmického dění. Jako logický model pro překonání "rozporů" bytí (C. Lévi-Strauss) je ovšem mýtus spíše než apodiktickou pravdou nekonečnou "cestou k pravdě",³² jejím "odkrýváním".

C. Lévi-Strauss označil kdysi mýtus za "stroj na zrušení času", tj. zvýraznil tím právě jeho nadčasovost, achronní moment.³³ Daná formulace přes její věcnou přesnost ovšem zavání jistou logizací, matematizací artefaktu. Podle M. Eliadeho Lévi-Strauss uvěznil mýtus v "myslence" (logos), ten však má svůj transcendentální přesah přes "logické operace", není jen produktem odtahité "hry mozku"; jako "forma intuice" (E. Cassirer), mýtus obsahuje sakrální moment, přináší zjevení o vaz-

bách mezi nebem a zemí, o "nebeské posloupnosti" bytí ve světovém řádu. Je tomu tak zvl. v románech H. Hesseho *Stepní vlk*, V. Nabokova *Pozvání na popravu* a zvláště v Bulgakovovu "pátém evangelium" - románu-mýtu *Mistr a Markétka*. Až v mezní situaci, s hlavou na popravčím špalvu - na hranici mezi bytím a nebytím - dochází u Cincinnata C., protagonisty románu V. Nabokova *Pozvání na popravu*, k "prozření" ("... подумал: зачем я тут? отчего так лежу?") a finálnímu gnostickému zjevení - o tajemství vztahu života a smrti, která je v gnosti "probuzením" k novému životu; symbolickou smrtí umožňující "průnik" do jiné formy existence v "nadreálném prostoru", ve "věčném domově" procházejí i protagonisté románu-mýtu M. Bulgakova *Mistr a Markétka*. I jim se dostává zjevení o cestě k spasení, o dosažení ztracené harmonie, o "návratu k východisku". Bulgakovova "mozková hra" není jen samoučelnou kombinatorikou, ale významotvorným aktem, je koncepcí světa, v jejímž středu stojí zjevení pravdy. Bulgakovovo "páté evangelium" je zjeveným poselstvím gnostika světa, který se odvrátil od Ducha.

Smysl mýtu, jeho reintegrace v 20. st. tkví tedy právě v jeho schopnosti přinášet zvláště v katastrofických epochách "zjevení" o vyšších pravdách, absolutnu, boží moudrosti,³⁴ převádět jevy kosmu do duší lidí (P. Ricoeur). M. Eliade píše, že "mýty se svou hermeneutikou mají funkci iniciační",³⁵ zasvěcují do tajemství lidského i kosmického bytí, jsou průnikem k sféře mysticko-sakrální. Fenomén iniciace je osvětlován jako "cesta zkoušek a zasvěcení", jako přechod do nové kvality, mezník v životě člověka, odchod od starého života a zrození pro život nový.³⁶ Odtud, ze sféry iniciace zřejmě bere svůj původ teoretické vymezení A. F. Loseva, podle něhož mýtus jako výron kreativní fantazie je "zázrak" ("чудо").³⁷ "Mana", sféra "zázračna", tajemna, magična je bytostně vlastní mýtu, není epifenomémem, je jeho jádrem, teurgickým středem zvěstovávajícím nadčasové poznání o vazbě profánního a sakrálního. V tomto smyslu je mýtus vytahující mystický "nerv" z nekonečnosti všedních dnů vskutku sám o sobě "pozváním ke gnózi", jak to formuloval P. Ricoeur.³⁸ Celek mýtu drží pohromadě gnostické otázky - po původu a smyslu života, jeho cíli a postavení člověka v kosmu. Ostatně, jak napsal A. F. Losev, "абсолютная мифология гностицизма, она - гностицизм".³⁹

Mýtus tedy není pouze "hlavovou" záležitostí, produktem "logických operací", "mozkové hry", je především produktem poetické imaginace, filozofickou poezií. Slovo, básnické slovo je prostředkem zahalování "cest vedoucích k pravdě", je "kouzelným zařikáváním", tajemným "přikrovem pravdy" (jak se vyslovoval už Origenes), generujícím kamuflující, magickou sílu mýtu. Tato síla je produkována univerzalizovanou poetickou metaforou sakrálního i profánního jsoucna, která vnáší do uměleckého díla druhý plán a představuje - podle některých filozofů - "radikální prostředek izolace od světa" (Ortega y Gasset). Samotný mýtus se vyznačuje parabolickou konstrukcí: nesený jím "svět archaicky" tehdy objasňuje "svět civilizace". Podle R. Welleka "v metafoře a mýtu se projevuje poslání a funkce literatury".⁴⁰ Nosnou bázi metaforické obrazovosti mýtu jsou však především mytické symboly, znaky výrazu prostředkující

smysl jevů, dění vytvořených systémů obrazů. Podle A. F. Loseva "миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ", "интеллектуально данный символ жизни",⁴¹ "субстанциализация символа".⁴² Právě symbol jako myšlenková sublimace mytologického příběhu vyrůstající z promyšlení plynutí života pozvedá mýtus nad empirii života. A do díla, do něhož je vkloben, vnaší filozofický nadhled, stopu nekonečnosti dění, cyklus věčné se opakujících lidských situací, trvání lidského rodu v jeho obraně dobra a boji se zlem. Ve spise *Проблемы символа и реалистическое искусство* A. F. Losev píše, že "всякий миф есть символ, но не всякий символ есть миф".⁴³ Dané, ne zcela argumentované tvrzení, vyjasnil a specifikoval P. Ricoeur, který vlastně domyslel Bachofenův postřeh, že "mýtus je exgezi symbolu".⁴⁴ Ricoeur ukazuje, že v mýtu symbol nabyvá podobu narace, resp. že mýtus je "druh symbolu rozvinutý ve formě narace";⁴⁵ tj. až narace, mnohorozměrný mytický příběh, mytologem vytváří ze symbolu mýtus.

Tím, že mýtus organicky spájí v jedné narativní časové vazbě fragment času, který vstřebal zkušenost lidstva, a nadčasové, dosahuje momentu věčnosti. "Ten, kdo promlouvá archetypu," poznamenal C. G. Jung, "zvedá zobrazované ze světa jednorázového a pomíjivého do sféry věčného ...".⁴⁶ Někteří vědci sdílejí názor, že mytologie není vytvořena k objasňování světa (Jung, Kerényi),⁴⁷ podle jiných je fenoménem promyšlení světa, nazírání na svět, tihle k Weltanschauung (R. Wellek)⁴⁸ a je tudíž schopna osvětlit postavení člověka v mezilidských vazbách světa. Smyslem díla, v jehož tkáni pulzuje mýtus s druzy, mi jeho sémantických korelátů, s jeho symboly a mytologémy, je v konečném úhrnu syntetické modelování světa. Soudobá literatura využívá mýtus, mytologický syžet jako poetický model lidského bytí,⁴⁹ onoho nekonečného řetězce lidských zrodů a zániků, hrdinských gest i nezdarů.

Tento poetický model, jehož nosníkem je mytický symbol, má osobitou strukturu. Struktura mýtu, stejně jako poetického obrazu, výtvoru imaginativního myšlení, je strukturou "snění". Jak píše M. Eliade, "единственный реальный контакт современного человека с космически священной осуществляется через бессознательное: в снах, в воображении, в создании воображения - стихах, играх, спектаклях и т.д.":⁵⁰ ze střepej minulosti "sen" dobývá předpověď, věštbu, prorocství budoucích lidských osudů.⁵¹ Ostatně, podle P. Ricoeura, všechny tři rozměry symbolu, které našly výraz v poetice mýtu - kosmický, onirický, poetický⁵¹ - mají strukturu "snění" a tudíž podobu fikce, mystifikace, kosmické iluze prostředkující a objevující sféru "Sacrum", mířící však ve svém úhrnu skrze básnický obraz k životu, neboť klíčem v umění je (v heideggerovském pojetí) "smysl bytí" (motivy "měsíční stezky" stejně jako mystického obřadu "taurobolum" spjatého s kultem egyptského boha Osirise jsou v Bulgakovovu *Mistru* a *Markétce* skutečnosti kosmickou, naznačují očistnou cestu k vyšším jsoucům, k "Sacrum").

Úvaha nad myšlenkovými i poetickými dimenzemi symbolu zákonitě přivedla P. Ricoeura k formulaci, že paradigma mýtu je "dramatické".⁵² Mýtus totiž obsahuje implicitně všechny znaky a kategorie dramatické výstavby a gradace (expozici, peripe-

tie, poznání, patos, strach, soustrast atd.) včetně ústředního momentu - katarze. Mýtus vyslovující stejně jako magie vůbec "lidský nekld srdce",⁵³ je sám o sobě se svou poznávací schopností katarzi, aktem vnitřní očisty. L. Šestov měl za to, že důsledkem katarze obsažené v mýtu je obnovení duchovní rovnováhy člověka; podle něho v mýtu "выпрямляется подавленный дух".⁵⁴ V nové době je možno setkat se s názorem, že mýtus je "kompenzací lidského strachu" ("Versuch der Kompensation menschlicher Angst").⁵⁵ Nejde ovšem jen o sebeočistný účín mýtu ve vztahu k individuálnímu vědomí (člověk mýtu je podle P. Ricoeura "vědomím nešťastným");⁵⁶ ve svém důsledku mýtus "содействует очищению мирового духа, устранению мирового разлада между духом и материей" (J. Danzas).⁵⁷ V tomto smyslu mýtus jako magická forma vědomí a bytí, "odkryvání" smyslu duchovního bloudění člověka bytím (Seelewanderung) není pouhou abstraktní "konstrukcí", lévi-straussovskou "strukturou transformace" či formální korelací (jak uvádí A. Greimas),⁵⁸ ale aktem poznání a očisty světového ducha, cestou k duchovnímu obrození.

Mýtus je "mystériem Ducha" duchovně vidoucích lidí usilujících o návrat k absolutnu, o splynutí profánního se sakrálním. Toto usílí souvisí s intencí umění vysušeného "službou rozumovou" (V. Černý) k romantismu, který byl v odlidštěných fázích dějin vždy nesen protestem proti "odkouzlení světa", výrazem touhy po "ztraceném prasně" (W. Muschg).

POZNÁMKY:

- 1 Cit. podle rus. vyd. МАНН, Т.: Письма. Москва 1975, 61-62.
- 2 Viz УЭЛЛЕК, Р. (WELLEK, R.) - YORPEN, О. (WARREN, A.): Теория литературы. Москва 1978, 207.
- 3 Cit. podle ЭЛИАДЕ, М.: Космос и история. Москва 1987, 269.
- 4 Dtto, 265.
- 5 Dtto, 270.
- 6 ПРОПП, В.: Структурное и историческое изучение волшебной сказки. In: Семиотика. Москва 1983, 582.
- 7 Viz úvod ke knize Мифы народов мира. Том 1. Москва 1988, 16.
- 8 Viz ГУЛЫГА, А.: Миф как философская проблема. In: Античная культура и современная наука (sb. на počest A. F. Loseva). Москва 1985, 275.
- 9 Cit. podle CASSIRER, E.: Mit i država. Beograd 1972, 64.
- 10 RICOEUR, P.: Symbolika zła. Warszawa 1986, 9 n.
- 11 Cit. podle WELLEK, R., WARREN, A.: Теория литературы, op. c. 1978, 207.
- 12 ELIADE, M.: Sacrum. Mit. Historia. Warszawa 1970, 117.
- 13 БУЛГАКОВ, С.: Трансцендентальная проблема религии. In: Вопросы философии и психологии, 1914, кн.125, 729.
- 14 ЛОСЕВ, А. Ф.: Диалектика мифа. Москва 1930, 14.
- 15 WELLEK, R., WARREN, A.: Теория литературы. Op.c., 208.
- 16 RICOEUR, P.: Symbolika zła, op.c., 9.
- 17 ЛОСЕВ, А. Ф.: Диалектика мифа, op.c., 16.

- 18 Dtto, 234.
 19 Dtto, 28.
 20 Dtto, 8-9.
 21 БЕРДЯЕВ, Н.: Смысл истории. Москва 1990, 18.
 22 Cit. podle MANN, TH.: Člověk a mýtus. In: Plamen 9, 1965, 99.
 23 "Archetypy jsou typické způsoby jednání ..." JUNG, C. G.: Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen (cit. podle O современной буржуазной эстетике. Сб. ст., вып. 3., Москва, 128.
 24 Cit. podle Plamen 9, 1965, 100.
 25 ЛОСЕВ, А. Ф.: Диалектика мифа, ор.с., 113.
 26 Dtto, 73.
 27 Dtto, 216.
 28 АЙТМАТОВ, Ч.: В соавторстве с землей и водой... Фрунзе 1978, 380.
 29 ЛОСЕВ, А. Ф.: Диалектика мифа, ор.с., 257.
 30 Dtto, 32.
 31 WELLEK, R., WARREN, A.: Теория литературы, ор. с., 207.
 32 ГУЛЫГА, А.: Миф как философская проблема, ор. с., 271.
 33 Právě zrušením profánního, nevratného času, tj. jeho transpozicí do času mytologického mýtus "vytahuje mystický 'nerv' ze zjevné každodennosti" (ЭЛИАДЕ, М.: Космос и история, ор. с., 273. Zvláště na této architektonické konstrukci vracející historický čas, spjatý s blouděním člověka bytím, do času kosmického, nekonečného, založil M. Eliade svou mytickou novelistiku (např. Tajemství doktora Honigbergera aj.).
 34 БЕРДЯЕВ, Н.: Смысл творчества, ор. с., 352.
 35 ELIADE, M.: Sacrum. Mit. Historia, ор. с., 217.
 36 "Издавна было известно, что инициация есть ,новое рождение , включающее ритуальную смерть и воскресение" (ЭЛИАДЕ, М.: Космос и история, ор. с., 87).
 37 ЛОСЕВ, А. Ф.: Диалектика мифа, ор. с., 185.
 38 RICOEUR, P.: Dialektika zla, ор. с., 156.
 39 ЛОСЕВ, А. Ф.: Диалектика мифа, ор. с., 246.
 40 WELLEK, R., WARREN, A.: Теория литературы, ор. с., 209.
 41 ЛОСЕВ, А. Ф.: Диалектика мифа, ор. с., 225, 85, 86.
 42 ЛОСЕВ, А. Ф.: Проблема символа и реалистическое искусство. Москва 1976, 185.
 43 Dtto, 174.
 44 Viz Člověk ve světě magie. Praha 1992, 96.
 45 RICOEUR, P.: Symbolika zla, ор. с., 17, 21.
 46 JUNG, C. G.: Über die Beziehung der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk. - Seelenprobleme der Gegenwart. Zürich 1950, 62, 63.
 47 Viz МЕЛЕТИНСКИЙ, Е. М.: Поэтика мифа. Москва 1976, 67.
 48 WELLEK, R., WARREN, A.: Теория литературы, ор. с., 208-209.
 49 Viz КУБИЛЮС, В.: Формирование национальной литературы - подражательность или художественная трансформация? In: Вопросы литературы 8, 1976, 52.
 50 ELIADE, M.: Myth and reality. New York 1968, 77.
 51 RICOEUR, P.: Symbolika zla, ор. с., 17.
 52 Dtto, 161.

- 53 WOLF, J.: Člověk ve světě magie. Praha 1992, 104.
- 54 ШЕСТОВ, Л.: Умозрение и откровение. Paris 1964, 152.
- 55 Viz čas. Theologie und Philosophie, Heft 1, 1992, 7.
- 56 RICOEUR, P.: Symbolika zla, op. s., 159.
- 57 ДАНЗАС, Ю.: В поисках за божеством. Очерк из истории гностицизма. Петербург 1913, 34.
- 58 Viz ГРЕЙМАС, А., КУРТЕ, Ж.: Семиотика. 1. Объяснительный словарь. In: Семиотика. Москва 1983, 544.