

O FENOMENOLOGII NÁBOŽENSTVÍ

(Výtah z knihy Mircey Eliade *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957)

Znát situace náboženského člověka a jeho duševní universum znamená pokrok ve všeobecném vědění člověka. Jistě, většina těchto situací náboženského člověka v primitivní společnosti a v archaických civilizacích je již dlouho překonána dějinami. Ale nezmizely beze stop, přispěly k tomu, že z nás udělaly to, co jsme, a tvoří tedy část našich vlastních dějin.

Mircea Eliade

Nežli přistoupíme k výtahu hlavních myšlenek Mircey Eliade, je třeba čtenáře neobeznámeného s metodickým postupem fenomenologických redukcí upozornit alespoň na některé základní zvláštnosti autorova přístupu k problematice. Předně se zde reprodukuje a vykládá vědomí „náboženského člověka“, chápe se jeho obsah a smysl v tom významu, jaký mu přikládá sám věřící. To neznamená, že objektivní svět je shodný s popisovanou představou věřícího, nebo že by autor vědomí „náboženského člověka“ považoval za autentickou realitu. Popisuje určitý způsob chápání a vidění světa, jenž platí jaksi jen „v uvozovkách“, asi podobným způsobem, jakým psychiatr musí v určitých případech chápat specifické stránky myšlení svého pacienta a přitom musí a priori vědět, že pacientovo myšlení neodpovídá pravdě. Lékařovo poznání je rekonstrukcí subjektivního (nesprávně chápaného) názorového světa pacienta, a je zároveň předpokladem léčení. Podobně chápání obsahu náboženské víry je podmínkou chápání cest k překonání náboženského názoru na svět.

V tomto světle třeba chápat celý výklad antropokosmických hierofanií, t. j. zjevení posvátnosti kosmu chápané podle modelu člověka. Jejich kladem je zejména to, že náboženské myšlenky a chování se nevykládá jako sled specifických forem projevů omylu, ale naopak, jako „cílevědomá“ a „důsledná“ myšlenkově-citová činnost, jež vyplývá z naprosto jiných základů než racionální myšlenkové postupy. Náboženské prožívání světa je založeno na jiných kategoriích nežli vědeckých. Tato ústřední myšlenka Mircey Eliade je zatím nejhlubším vědeckým pochopením předpokladů náboženské kritiky. Zdánlivě jen spekulativní konstrukce by se musela reprodukovat s mnoho sty stránek empirického materiálu, aby byl patrný její souhlas s fakty a aby přestala budit odtahitý dojem, jaký si z výtahu odnese čtenář. První velký klad této fenomenologické teorie je v tom, že po Feuerbachovi a Marxovi zasahuje kritika znovu samy filosofické předpoklady náboženství — jeho centrální kategorie.

Antropokosmické hierofanie jsou rozvedením starších představ o numinozních silách. Původní rys je ve spojení s jaksi „feuerbachovskou“ představou o člověku, jenž projektuje své představy do světa a do kosmu, aby podle modelu lidského světa polidštil vesmír, vnesl do kosmu smysl, a tak jej pochopil. Toto skryté, otevřeně nedoznávané a značně přetvořené materialistické kritiky ústí v pozitivní závěry o nenáboženském rázu

moderního člověka, jemuž jsou v podstatě kategorie posvátného tak cizí, že jsou mu nepochopitelné i tehdy, když má dobrou vůli věřit v boha. Náboženská zkušenost je pro moderního člověka denně zapomínána a prakticky téměř zapomenuta.

Fenomenologie náboženství

Na počátku našeho století vzbudila světový ohlas kniha Rudolfa Ottu *Das Heilige*, protože se autor zabýval především různými formami náboženské zkušenosti, a ne pojmy boha či víry. Nechal stranou racionální a spekulativní prvek a zabýval se zejména rozumem nepřístupnou stránkou náboženství. Bůh mu není idea, abstraktní pojem nebo morální kategorie, ale hrozná moc, jež se projevuje jednak jako pocit hrůzy před posvátným, před majestátem utlačivé převahy (mysterium tremendum), jednak jako pocit zbožného ostychu před mystériem fascinans. Tyto zkušenosti nazývá Otto numinozními (od numen — božstvo), protože vyplývají ze zjevení aspektu božské moci. Numinozní stojí mimo vše, je něčím „zcela jiným“, nic lidského a žádný projev vesmíru s ním není srovnatelný. Před numinozním cítí člověk svou úplnou nicotu, má pocit, že je „jen kreatura“, nebo jak řekl Abraham Hospodinu, „nic než popel a prach“. Posvátné se projevuje vždy jako realita, která je zcela jiného druhu než „přirozené“ reality. Řeč je neschopna toto „jiné“ vyslovit, protože osvětlit posvátné v jeho mnohosti znamená nejen pochopit jeho iracionální stránky nebo vztah racionálních a iracionálních prvků, ale pochopit posvátné v celku. První definice posvátného říká, že *posvátné vytváří protiklad profánnímu*.

Člověk má znalost o posvátném, protože se nějak projevuje, jeví, protože se prokazuje být něčím zcela odlišným od profánního. Tento projev posvátného lze označit slovem *hierofanie* (z řečtiny: hieros — posvátný, phainomai — ukazovat se, jevit se). Tento výraz je použitelný, protože nevyjadřuje nic jiného, nežli co obsahují jeho etymologické složenniny, totiž že se nám něco jeví jako posvátné. Mohlo by se říci, že dějiny náboženství — od neprimitivnějších až k nejvyvinutějším — se skládají z velkého počtu hierofanií, t. j. *manifestací posvátných realit*. Tato jiná realita, která pro věřícího není z našeho světa, projevuje se v předmětech, které jsou integrujícími součástmi profánního světa. Kámen nebo strom není ctěn jako takový, ale proto, že je hierofanií, protože ukazuje něco, co není už stromem nebo kamenem, ale něco zcela jiného — něco posvátného. I elementární hierofanie je tedy paradoxem. Předmět je něčím jiným a zároveň zůstává sám sebou. Posvátné je tolik co síla a konečná realita. Lidem, kteří mají náboženský prožitek, se může jevit příroda jako kosmická sakralita. Vesmír v celku je pak hierofanií. Eliadovo zkoumání chce především ukázat, že náboženský člověk vždy usiluje, aby žil v posvátném universu, a v důsledku toho je celé jeho prožívání jiného druhu než prožívání člověka bez náboženského pocitu, člověka, který žije v desakralizovaném světě. Řekněme přímo, že ve své totalitě desakralizovaný svět, zcela desakralizovaný kosmos, je nový jev v dějinách lidského ducha.

Existuje trvalá propast mezi profánní a náboženskou zkušeností hominis religiosi, jehož životní funkce (výživa, sexualita, práce) jsou naplněny sakralitou. Posvátné a profánní tvoří *dva způsoby bytí ve světě*, dvě existenciální situace, které člověk vytvořil průběhem dějin. Různosti v náboženském zážitku se dají přitom vysvětlit z dějin, z hospodářských, kulturních a sociálních růzností. Avšak kočujícímu lovcovi i uselému rolníku je jedno společné, důležitější než různosti — že žije v posvátném kosmu jako homo religiosus, kdežto moderní člověk žije v desakralizovaném kosmu. To má pronikavé důsledky, protože chápeme díky této situaci, že náboženský člověk chápe jinak i základní kategorie času a prostoru.

Pro náboženského člověka *není prostor homogenní*. Jednak existuje prostor posvátný, posvátná země, a ostatní amorfní prostor bez struktury. Tuto inhomogenitu prostoru prožívá náboženský člověk jako protiklad mezi posvátným — t. j. jedině skutečným, skutečně existujícím prostorem — a vším ostatním, co ho obklopuje jako bezbřehá dálka. Náboženská zkušenost, že prostor není homogenní, souvisí s prazážitkem stvoření světa, primárním náboženským zážitkem, předcházejícím každou reflexi a vytvářejícím pevný bod, osu budoucí orientace. Rozchod s homogenitou prostoru je zároveň „zjevením“ absolutní skutečnosti, ontologickým odůvodněním světa. Aby mohl náboženský člověk žít ve světě, musí jej stvořit. V „chaosu“ homogenity a relativity profánního prostoru nevzniká žádný nový svět. Objev nebo projekce pevného bodu, „centra“ se rovná *stvoření světa*.

Pro profánního člověka je naopak prostor homogenní a neutrální, není zlomu mezi jeho kvalitativně různými částmi. Profánní zkušenost zůstává u homogenity a relativity prostoru. Prává orientace je zde pro náboženského člověka nemožná, protože pevný bod není jednoznačně ontologicky určen, objevuje se a mizí podle požadavků dne. Není to vlastně svět, ale fragmenty roztržitého univerza, amorfní množství mnoha více méně neutrálních míst, v nichž se pohybuje sem a tam člověk, hnaný závazky života v průmyslové společnosti. Avšak i v profánním prožívání prostoru se objevují hodnoty, které připomínají náboženskou inhomogenitu — kvalitativně odlišné krajiny domova, krajina první lásky nebo místa v cizím městě, jež jsme navštívili v mládí. Tato místa si zachovávají i pro zcela nenáboženského člověka zvláštní, jedinečný význam, jako by se v nich zjevovala realita jiného druhu než realita všední existence. Je to kryptonáboženské chování profánního člověka. Požadavek náboženského člověka žít v svatosti je požadavek žít v objektivní realitě, nebýt ztracen v nekonečné relativitě subjektivních prožitků, nestát v iluzorním světě.

Ani čas není pro náboženského člověka homogenní a stálý. *Posvátný čas je podle své povahy reverzibilní*, je vlastně mýtickým pračasem, který se zpřítomňuje. Náboženské slavnosti nebo liturgický čas při obřadech znamenají opětne zpřítomnění sakrálního zážitku z mýtické minulosti. Je to čas ab origine, in illo tempore, čas, v němž tvořili bozi a jenž je právě jimi posvěcen, je to mýtický čas, „onen“ čas. Náboženský člověk tedy žije ve dvou druzích času, z nichž důležitější, posvátný čas tvoří paradoxní aspekt cirkulárního, zvrtného, znovudosažitelného času a představuje druh mýtické věčné přítomnosti, do níž se prostřednictvím ritů opět periodicky začleňuje. Již tímto svým chováním vůči času liší se náboženský člověk od nenáboženského; náboženský člověk se vzpírá žít zcela — moderně řečeno — v „historické přítomnosti“, usiluje o sepětí s posvátným časem, který z jistého hlediska může být postaven naroven s „věčností“.

I nenáboženský člověk zná určitou diskontinuitu a heterogenitu času. I pro něj je například jednotvárnější čas práce nežli čas zábavy či rozptýlení, krátce, čas slavností. I on žije v různých rytmech a zná časy různé intenzity; slyší-li svou oblíbenou hudbu, dívá-li se na svou milenkou, pociťuje jiný rytmus, než když pracuje nebo když se nudí. A přece je mezi ním a náboženským člověkem podstatný rozdíl: druhý zná časoprostory, které jsou „posvátné“, které s ostatním plynutím času nemají nic společného, které mají jinou strukturu a jiný „původ“, prapočáteční stav, posvěcený božstvy. Nenáboženskému člověku je tato nadlidská kvalita liturgického času nepřístupná. Pro nenáboženského člověka nemá tedy čas ani zlomů, ani „tajemství“. Čas je nejhlubší existenciální dimenze člověka, je vázána na jeho existenci, má tedy začátek a — ve smrti, která ničí existenci — též konec. Ať jsou časové rytmy, které prožívá, jakkoli rozličné, ať je jejich intenzita jakkoli různě pocíťována, nenáboženský člověk ví, že přitom jde vždy o lidskou zkušenost, do níž se nedá začlenit žádná božská přítomnost.

Toto pojetí se projevuje ve struktuře náboženských slavností. Člověk se během slavnosti chová jinak než před slavností, a po ní — věří, že žije v jiném čase. Například primitivní příslušníci jednoho kmene věří, že rituální opravování člunů opakuje mýtický archetyp vytvoření člunu božstvy za onoho času — *in illo tempore*. Všechny druhy náboženských periodických slavností se ovšem nedají redukovat na tento příklad. Jde však o strukturu posvátného času, o to, že účastníci slavnosti jsou účastníky mýtické události, jsou periodicky „současníky“ bohů. Při slavnosti nacházejí čas tvoření, přibližují se bohům. Z určitého hlediska se dokonce dá říci: hlavní znak náboženského člověka — především v primitivních společnostech — je ten, že je ochromován mýtem věčného návratu.

Moderní psycholog by byl v pokušení z takového chování usuzovat na strach z rizika, na odmítnutí zodpovědnosti za pravou, historickou existenci a na stesk po stavu, který je pociťován jako „rajský“ právě proto, že je ještě embryonální. Avšak jde o jiný způsob zodpovědnosti nežli ten, který se nám, moderním lidem, zdá jedině správným a platným: jde o zodpovědnost na kosmické rovině, která se velmi liší od morální, sociální a historické zodpovědnosti moderních kultur. V mezích profánní existence zná člověk jen zodpovědnost před sebou a před dějinami. Pro něj už není univerzum pravý kosmos, živoucí členěná jednota, ale jednoduše úhrn na naší zemi existujících materiálních zásob či přírodních energií a jeho hlavní starost spočívá v tom, aby tyto energetické zdroje svou neobratností nevyčerpal. Primitiv se naopak klade vždycky do kosmické souvislosti. Jeho osobní zkušenost není bez pravosti a hloubky, ale hovoří k nám neobvyklou řečí a je tedy v očích moderních lidí nepravá a infantilní. Nemáme však právo interpretovat periodický návrat k posvátnému času vznikání jako odmítnutí skutečného světa a jako útěk do snu a do imaginace. Naopak, zdá se, že i zde se objevuje ontologická posedlost, která může být vůbec považována za podstatné charakteristikum člověka primitivní a archaické společnosti. Snaha po návratu do doby vznikání je právě tak snahou opět nalézt přítomnost boha jako touha vstoupit zpět do silného, svěžího a čistého světa, který byl *in illo tempore*. Je to zároveň žížeň po posvátném a stesk po bytí. Tyto základní kategorie času a prostoru se odrážejí v mýtu.

Mýtus a kult

Mýtus je exemplární model tvorby a chápání náboženského člověka. Mýtus vypráví posvátný příběh a zjevuje mystérium, protože osoby mýtu nejsou lidé, ale bozi a heroové, přinášející kulturu. Mýtus zjevuje tajemství, kosmickou situaci, zjevuje „realitu“, protože posvátné je realitou *par excellence*. Mýtus líčí posvátné, jakousi koncentrovanou realitu. Je tedy ontologií, učením o bytí. Vše, co lidé činí z vlastní iniciativy, bez mýtického modelu, patří sféře profánního — je to tedy pošetilé a iluzorní, konec-konců ireální konání. Čím je naopak člověk náboženštější, tím více modelů má pro své způsoby chování a jednání. Jinak řečeno: čím je náboženštější, tím více se začleňuje do „reálného“ a tím méně se vystavuje nebezpečí ztratit se v neexperimentálním, „subjektivním“, jedním slovem, v scestném chování. Tento aspekt mýtu je mimořádně důležitý: mýtus zjevuje posvátné, protože zpravuje o tvůrčí činnosti bohů a zjevuje tak posvátnost jejich díla. Jinými slovy, mýtus popisuje různé, někdy dramatické *unikání posvátného do světa*. Vysvětluje, proč jsou věci, jaké jsou. Hlavní funkce mýtu je vytvořit exemplární modely pro všechny podstatné činnosti člověka (výživa, sexualita, práce, výchova).

Náboženský člověk přijímá lidské bytí, které má nadlidský, transcendentní vzor. Poznává sebe jako skutečného člověka jen do té míry, pokud napodobí bohy, kultické

hrdiny nebo mýtické předky. Tím je řečeno, že náboženský člověk chce být něčím jiným než tím, čím je na úrovni své profánní existence. Náboženský člověk není něco daného; dělá sám sebe, pokud se přibližuje božským modelům. Tyto modely jsou, jak jsme již řekli, zachovávány v mýtech, v dějinách božských činů. V důsledku toho se náboženský člověk považuje — právě tak jako profánní člověk — za udělána dějinami, avšak jediné dějiny, které jsou pro něj důležité, jsou *v mýtech zjevené posvátné dějiny*, tedy dějiny bohů. Člověkem je možno být opravdu, jen pokud se člověk přirovnává k učení mýtů, tedy pokud napodobí bohy. Imitatio dei jde až ke krvavé oběti, rituálnímu kanibalismu atd. Mýtus předává pravé dějiny, dějiny conditionis humanae. V mýtu tedy jsou principy a příklady pro každé jednání. Imitatio dei není nic idylického, ale hrozná lidská odpovědnost. Barbarská jednání mají často božské modely. Kanibalismus je založen na náboženském nazírání na život, vyplývá z domnělé zodpovědnosti za život. Obdobně sexualita orgií. Náboženský člověk žije v posvátných dějinách.

Ani příroda pro náboženského člověka není nikdy jen „přirozená“; je *vždy naplněna náboženským významem*. Bozi manifestovali různé modality posvátnosti již ve struktuře světa a kosmických jevů. Kosmos je božské stvoření, je to celek, živý, posvátný, reálný organismus, projevující modality bytí a posvátnosti. Ontofanie a hierofanie se setkávají. Posvátný ráz v přírodě má především nebe a nebeští bozi. Nebe se jeví jako nekonečné, je něčím zcela jiným než člověk a jeho nepatrný prostor. Siderické zóny mají nimbus transcendence, absolutní reality a věčnosti. Vůči nebi objevuje člověk nezměřitelnost božského a svou vlastní situaci v kosmu, protože nebe odhaluje již skrz svůj vlastní způsob bytí transcendenci, moc, věčnost. Existuje absolutním způsobem, protože je vysoké, nekonečné, věčné, mocné... Bozi tak zjevíli různé modality posvátného již ve struktuře světa. Kosmos — exemplární dílo bohů — je „konstruován“ tak, že náboženský pocit transcendence božského je vyvoláván již pouhou existencí nebe. Proto jsou bozi nazýváni obyvateli nebe ve všech různých řečech a kulturách. Bůh je vzdálený bůh.

Vynález zemědělství znamená radikální přeměnu nejen hospodářství, ale také sakrálního řádu člověka. Nové náboženské moci přicházejí do hry — sexualita, plodnost, mytologie ženy a země. Člověk objevuje *sakralitu života* a nechává se stále více strhávat tímto vlastním objevem; oddá se hierofanním života a vzdaluje se od oné sakrality, která překračovala jeho bezprostřední denní potřeby. Hledá souvislost se sexuálním chováním člověka a s kosmickou strukturou manželského rituálu. Určité novoroční slavnosti nabývají orgiastického ritu, saturnálie symbolizují úpadek do amorfního stavu před stvořením světa. Symbolismus života se projevuje jako symbolismus vegetačních kultů. V kosmických rytmech je vše zašifrováno a stačí dešifrovat, co kosmos „říká“ ve svých různých způsobech bytí, aby se pochopilo mystérium života. Tím je však evidentní, že kosmos je živým organismem, který se periodicky obnovuje. Mystérium nevyčerpatelného vznikání života je spojeno s rytmickým obnovováním kosmu. Proto se kosmos často představuje v podobě obrovského stromu; způsob bytí kosmu, především jeho schopnost stále znovu se obnovovat nachází v životě svůj symbolický výraz. Strom je symbol totality kosmického života, symbol absolutní reality, života, mládí, nesmrtnosti, moudrosti, věčné obnovy vegetačního cyklu, jeho struktury. Teprve sakralita odhaluje nejhlubší struktury světa; jen v náboženské perspektivě se stává kosmos „šifrou“. Náboženskému člověku se projevuje v rytmech vegetace zároveň tajemstvím života a stvoření, tajemství obnovy, mládí a nesmrtnosti. Smysl vegetačních kultů je tedy v mysteriu periodické regenerace kosmu.

Pro náboženského člověka archaických společností svět existuje, protože je vytvořen bohy. Již existence světa chce něco říci. Svět není němý a neprůhledný. Z tohoto důvodu se člověk považuje od určitého kulturního stupně za mikrokosmos. Tvoří část božského stvoření; jinak řečeno, *nalézá sám v sobě posvátnost, kterou poznává v kosmu*. Tudíž svůj život považuje za homologický (obdobný) kosmickému životu, jenž je jako boží dílo vzorem lidské existence. Pokusme se porozumět existenciální situaci člověka, pro nějž všechna tato homologizování nejsou jen smyšlenkami, ale prožitými zkušenostmi. Jeho život má o dimenzi víc; je nejen lidský, ale zároveň „kosmický“, protože je nadlidské struktury. Jeho existence by se mohla nazvat „otevřenou existencí“, protože není omezena na lidský způsob bytí. Primitiv posunuje svůj názor na nadlidskou rovinu, zjevnou v mýtech. Existence člověka, jakým je homo religiosus, dokonce i primitivního člověka, je vůči světu „otevřená“ a náboženský člověk není nikdy sám, část světa v něm žije. „Otevřenost“ vůči světu činí náboženského člověka schopným poznávat sama sebe, zatímco poznává svět. *Náboženský člověk je bytost otevřená světu.*

Život je žit na zdvojené rovině, zároveň jako lidská existence a jako díl nadlidského života, života kosmu a bohů. Tomu na profánní rovině nic neodpovídá. Pro náboženského člověka jsou desakralizovány všechny vitální prožitky — sexualita, výživa, práce i hra. To znamená, že všem těmto fyziologickým stykům chybí duchovní význam, a tím opravdu lidská dimenze. Určité vzájemně si odpovídající systémy mezi člověkem a univerzem se úplně vyvinuly jen ve velkých kulturách (Indie, Čína, Blízký východ, Střední Amerika), jejich východisko je však v archaických kulturách. U primitivů se naleznou antropokosmické systémy homologií, které jsou mimořádně komplexní a svědčí o nevyčerpatelné síle spekulace. (Klasické případy homologií země-žena, pohlavní akt hierogamie země a nebe, slunce-oko, duch-vítr, celé systémy mikrokosmických, makrokosmických souvztažností, břicho nebo rodidla — jeskyně, dýchání — předení.

Nás zajímají antropokosmická ztotožnění především potud, pokud jsou „šiframi“ různých existenciálních situací. Řekli jsme, že náboženský člověk žije v „otevřeném“ světě a že jeho existence je světu „otevřená“. Náboženský člověk je tedy přístupný nekonečné řadě kosmických prožitků. Tyto prožitky jsou vždy náboženské, protože svět je posvátný. Také sexuální život je ritualizován, a tedy postaven na roveň božským aktům spojení nebe a země. Sexuální spojení je např. rituálem v tantrismu (pozdním brahmanismu 700 n. l. v Bengálsku), kde Šiva a ženská božstva byla předmětem hrůzných kultových obřadů. Nejde už o fyziologický akt, ale o mystický ritus. Sexualita je přehodnocena k prostředku účasti na posvátném nebo k dosažení stavu absolutní svobody. Jako rituální sexualita je často provázána orgiastickými formami. Sugestivní síla tohoto přístupu k pohlavnosti zjevuje desakralizované společnosti již nepřístupné prožitky posvátnosti sexuálního života. Je možné sumárně říci: *pro moderní, nenáboženské lidi se stal kosmos neprůhledným, nehybným a němým*. Nepřináší žádné poselství, neobsahuje žádnou „šifru“. Vědomí posvátnosti přírody přežívá v dnešní Evropě ještě u zemědělského obyvatelstva, protože zde je ještě křesťanství prožíváno jako liturgie. Oproti tomu křesťanství v průmyslové společnosti, zvláště u intelektuálů, pozbylo již před delší dobou své kosmické hodnoty, které mělo ještě ve středověku. Tím nemá být označeno městské křesťanství za „degenerované“ nebo „méněcenné“, ale jen má být řečeno, že náboženská citlivost ve městech je silně ochuzena. Ke kosmické liturgii, k mystériu účasti přírody na christologickém dramatu nemají křesťané moderního města již žádného přístupu. Jejich *náboženské prožívání není již „otevřeno“ kosmu*. Stalo se ryze privátním prožíváním: spása je problém, jenž se týká člověka a jeho boha, netýká se kosmu. V nejlepším

případě se člověk cítí zodpověden nejen před bohem, ale i před dějinami. Avšak v tomto komplexu člověk—bůh—dějiny není místa pro kosmos. Tak pravděpodobně nepocituje ani pravý křesťan svět jako dílo boží.

Každý kosmos—vesmíru, chrámu, domu, těla — je opatřen nahoře otvorem. Význam tohoto symbolismu je v tom, že umožňuje přechod od jednoho způsobu bytí k druhému, od jedné existenciální situace k druhé. Ve všech těchto rituálech a symbolismech „přechodu“ je vyjádřeno zcela zvláštní pojetí lidské existence. Zrozením není člověk ještě hotov; musí se narodit podruhé, a sice duševně. Celým člověkem se stane teprve přechodem od nedokonalého, embryonálního, k dokonalému, dospělému stavu. Jedním slovem, *lidská existence dosahuje svého bohatství teprve řadou rituů přechodu, na sebe navazujícím sledem iniciací.*

Rity přechodu hrají velkou roli, zejména ritus par excellence — pubertální iniciace — přechod z jedné věkové třídy do druhé. Teprve těmito rity se včleňuje zasvěcovaný (neofyta) do společnosti „živých“. Též při svatbě dochází k přechodu z jedné skupiny do druhé a rity smrti jsou ještě složitější. Pro nenáboženského člověka existuje zrození, svatba, smrt jen jako události, jež se týkají individua a rodiny. V profánním světě jsou radikálně desakralizovány, sekularizovány: odumřít jednomu životu, přírodnímu, zde neznamená zrodit se k vyššímu. Primitiv přenáší ideál člověka, o nějž usiluje, na nadlidskou úroveň. Každá iniciace je paradoxním zážitkem smrti a znovuzrození. Náboženský člověk se tedy chce utvářet jinak, než jakým nachází sám sebe na „přirozené“ úrovni, chce se vytvářet podle ideálního, mýtem zjeveného obrazu. *Primitiv usiluje o náboženský ideál člověka a toto úsilí obsahuje již zárodky pro všechny pozdější etiky rozvinutých společností.*

Jaké jsou jevové formy tohoto přechodu na vyšší stupeň, jaká je fenomenologie iniciace? *K iniciaci patří všeobecně trojí zjevení: zjevení posvátného, smrti a sexuality.* Dítěti jsou všechny tyto zkušenosti neznámé; iniciovaný je poznává, přejímá je v sebe a začleňuje je do svého nového já. Zasvěcený člověk, jenž se dověděl o mystériích, je vědoucí. Dovídá se například o metafyzických zkušenostech během iniciačního pobytu v osamocení. Neofyta je oddělen od své rodiny a odveden do samoty, pralesa, kde již symbolika smrti v džungli je symbolikou značící onen svět, prasně. Zde neofyta skládá zkoušky a je zasvěcován do tajné tradice kmene. Ve všech rituálech je obsažen symbolismus iniciační smrti. Mystérium iniciace objevuje neofytovi znovu a znovu pravé dimenze existence. Iniciace ho uvádí do posvátného a zavazuje ho tím, že bere na sebe zodpovědnost člověka. Zjišťujeme důležitý fakt: *přístup k duševnímu životu je u všech archaických společností vyjadřován symbolismem smrti a znovuzrození.*

Iniciace způsobuje i zvláštní chápání smrti. Iniciační smrt opakuje exemplární návrat do chaosu, aby se umožnilo opakování kosmogonie, aby se připravilo znovuzrození nové osobnosti. Iniciační schema utrpení, smrti a znovuzrození se opakuje u všech rituů. Člověk primitivních společností usiluje o to, aby zvítězil nad smrtí tím, že ji proměňuje v *ritus přechodu*. Jinými slovy, pro primitivy umírá člověk vždy jen existencí, která nebyla podstatná; umírá především profánnímu životu. Vždy dochází k druhému, dalšímu zrození. Smrt a znovuzrození hrají důležitou úlohu ve vyšších náboženstvích. Iniciační zrození zahrnuje smrt profánního Já. Toto téma se opakuje i v hinduismu, brahmanismu, joze. Kdo chce dosáhnout přístupu do duševního světa, musí odumřít profánním způsobem bytí a znovu se narodit.

Znát situace náboženského člověka a jeho duševní univerzum znamená pokrok ve všeobecném vědění člověka. Jistě, většina těchto situací náboženského člověka v primitivní společnosti a v archaických civilizacích je již dlouho překonána dějinami. Ale nezmizely beze stop; přispěly k tomu, že z nás udělaly to, co jsme, a tvoří tedy část našich vlastních dějin. Náboženský člověk přijímá ve světě specifický způsob existence, jenž zůstává při vši různosti historických forem náboženství vždy poznatelný. Ať stojí v kterékoli dějinné souvislosti, homo religiosus věří vždy v existenci absolutní reality, v existenci posvátného, která náš svět transcenduje.

Co tento způsob „bytí ve světě“ odlišuje od existence nenáboženského člověka, je lehce pochopitelné. Především *nenáboženský člověk odmítá transcendenci*, přijímá relativitu „reality“ a může dokonce pochybovat o smyslu existence. Teprve v moderní evropské společnosti se plně rozvinul tento typ. Moderní nenáboženský člověk přijímá novou existenciální situaci: považuje se jen za subjekt a agens dějin a vzpírá se transcendentnímu. Člověk dělá sám sebe a může skutečně sám sebe dělat jen v té míře, jak desakralizuje sebe a svět. Sakrální stojí mezi ním a jeho svobodou. Nemůže být sám sebou, pokud není plně demystifikován. Nemůže být plně svoboden, pokud nezabil posledního boha. Není zde naším úkolem diskutovat o tomto filosofickém postoji. Budiž zjištěno jen tolik, že moderní nenáboženský člověk přijímá *tragickou existenci* a že jeho existenciální volba není bez velikosti. Ale tento nenáboženský člověk vzešel z typu homo religiosus, vyvinul se ze situací, v nichž žili jeho předkové. Je tedy vlastně *rezultátem desakralizačního procesu*.

Zcela nenáboženský člověk je i v nejsilnější desakralizované společnosti řídkým zjevem. Moderní člověk, který se chápe a označuje jako nenáboženský, používá ještě celé zahalené mytologie a mnoha ritualismů. Mýty moderního člověka se opakují v knihách, v divadle, v kinu. Dále existují boje mezi hrdinou a obludou, boje a zkoušky iniciací, exemplární postavy. Četba čtenáře odnáší do časově cizího univerza románu, odnáší ho z osobního času, podrobuje ho jiným rytmům, dává mu žít jiný život. Převážná část nevěrců se neosvobodila od náboženských způsobů chování a od mytologií. Eschatologický obsah je i ve víře ve vykupitelskou roli spravedlivých, jejichž utrpení změní stav světa. Soteriologická role spravedlivých v konečném boji mezi dobrem a zlem vyplývá z židovsko-křesťanské eschatologické víry v absolutní konec dějin, a tím se liší od historizujících filosofií (Croce, Ortega), kteří historické napětí považovali za konsubstanciální lidskému zřízení, a tedy za nezrušitelná. Náboženský obsah mají dokonce i světská a protináboženská hnutí nudismu nebo sexuální svobody atd.

Každá lidská existence vzniká řadou zkoušek, opakovaných zážitkem smrti a znovuzrození. Většina bezvěrců se účastní pseudonáboženství, protože profánní člověk je potomek homo religiosus a není schopen anulovat své dějiny. Jeho existence je z velké části živena impulsy, které přicházejí z hlubiny jeho bytosti, z oné zóny, která se nazývá nevědomím. Ryzí rozumový člověk je abstrakce, která ve skutečnosti nikde nevystupuje. *Každá lidská bytost se skládá ze své vědomé aktivity a svých iracionálních zážitků*. Obsah a struktura nevědomí vykazují překvapivě podobnosti a obrazy s formami mytologie. Nechceme tím říci, že mytologie jsou produkty nevědomí. Ne, obsahy a struktury nevědomí jsou výsledky předem nepromyšlených existenciálních situací, zvláště kritických situací, a z tohoto důvodu je každému nevědomí vlastní náboženská aura. Jelikož každá existenciální krize staví znovu v potaz realitu světa a přítomnost člověka ve světě, je existenciální krize vlastně „náboženskou“ krizí, protože na archaické kulturní úrovni je bytí totožné se sakrálním bytím. I nejelementárnější náboženství je

v první linii ontologií. Jinak řečeno: pokud je nevědomí výsledkem nespočetných existenciálních prožitků, nemůže jinak než se rovnat různým náboženským univerzům, protože náboženství je exemplárním řešením každé existenciální krize. Náboženské řešení neruší jen krizi, ale činí zároveň existenci „otevřenou“ hodnotám, které už nejsou podmíněny náhodou nebo které jsou privátní; umožňuje tedy člověku překročit osobní situaci i najít přístup k světu ducha.

Avšak „privátní mytologie“ moderního člověka — jeho sny a jeho snění — se už nepozvedají k ontologickému řádu mýtů, právě proto, že nejsou prožívány celým člověkem, a tedy soukromou situaci nepřetvářejí v exemplární situaci. Obavy, zážitky, sny a fantazie moderního člověka, ačkoli jsou ve formálním smyslu „náboženské“, nezačleňují se už jako u náboženského typu (*homo religiosus*) do světového názoru a nezakládají žádný způsob chování. Z určitého hlediska by se téměř dalo říci, že u moderních lidí, kteří se nazývají nenáboženskými, se náboženství a mytologie v temnotě nevědomí „staly akutními“, čímž je též řečeno, že takoví lidé hluboko ve svém nitru nemají možnost získat zpět náboženskou zkušenost o životě. Z křesťanského hlediska by se mohlo říci, že „nenáboženská“ odpovídá novému „pádu“ člověka. Po prvním „hříšném pádu“ klesla náboženská na úroveň trýzněného vědomí, po druhém klesla ještě hlouběji, do propasti nevědomí: nyní je „zapomenuta“.

Co říci na závěr k těmto myšlenkám fenomenologického pojetí? Ačkoliv způsob přístupu k problému, terminologie a expozice látky jsou cizí přístupu historického materialismu, přece nemůžeme popřít, že rozbor onoho fiktivního způsobu, jímž „náboženský člověk“ vidí, chápe a prožívá svět, je pronikavý a že je postaven do názorné a hluboce chápané konfrontace s moderním typem „nenáboženského člověka“. Pasáže o proměnách chápání času a prostoru v náboženském vědomí značně rozšiřují možnost pracovat i ve vědeckém ateismu s širší škálou problematiky, i když způsob materialistického zpracování látky by se musel vyhnout dvěma hlavními úskalím, jež fenomenologie náboženství sdílí s předmarxistickou tradicí, totiž abstraktnímu pojetí člověka a lhostejnosti k společenskému kontextu. Nejzranitelnějším bodem fenomenologického pojetí je právě příliš abstraktní pojetí „náboženského a nenáboženského člověka“, které stírá důležitější, společensko-třídní dělitka, která jsou rozhodující v životě současných lidí.

Antinomie „nenáboženského“, to jest moderního, a „náboženského“, to jest tradičního člověka, je však produktivní, pokud vyostřuje pronikavý rozdíl mezi strukturami vědomí lidí odlišných formací. Procesy antropologické transformace vyúsťující v nový historický typ člověka a jeho vědomí vytvářejí přirozenou distanci dnešních lidí vůči světu mýtů a mění zásadně i vědomí člověka o sobě samém. I když dnes ateisté nesdílí názor, podle něhož právě zhroucení víry v boha je centrem intelektuální problematiky našeho století, přece je jisté, že rozchod s tradičními ideologiemi a jejich odumírání je neobyčejně významný rys současnosti. Mircea Eliade pomáhá odhalit tyto skryté vrstvy sociální a individuální psychologie, činí tak neobyčejně přesně a s impozantním materiálem. Avšak absolutizuje zároveň rozdíl mezi nenáboženským a náboženským člověkem, aniž bere dostatečný zřetel k faktu, že ony specifické stránky náboženského prožívání se reprodukuji v nových formách v uměleckém prožívání a v existenciálních situacích lidské emotivity. Eliade je připouští jen jako jakousi degenerovanou sakralitu v náhražkových formách ideologií, ačkoli moderní umění vytváří právě ve svých nejlepších představitelích díla, jež reprodukuji onu „kosmickou situovanost“ člověka, onu dimenzi záhady a nekonečnosti lidství. Konečně sama existenciální filosofie není ničím jiným nežli soudobou teoretickou reprodukcí pradávnych nábožensko-morálních otázek o smyslu a cíli člověka, takže nejen v konkrétních podobách uměleckého sdělení, ale i v abstraktní rovině filosofického myšlení vznikají pokusy o řešení toho, v čem Eliade vidí specifič-

nost „náboženského člověka“. Co je předností a co umožňuje chápat hlouběji struktury náboženského vědomí, musí tedy být chápáno za hranicemi fenomenologie jako určitě, metodologicky nutné zjednodušení, poplatné dřívějšímu strohému dělení lidí na ateisty a věřící. Ve skutečnosti jsou Eliadem brilantně líčené představové (nikoli reálné) světy „náboženských“ a „nenáboženských“ lidí jen uměle vytvořenými modely, jež tím ovšem neztrácejí na ceně, alespoň ne do té doby, dokud marxistická religionistika nepodá ještě hlubší analýzu psychologických stránek náboženství.

I. S.