

„ARCHAICKÁ ONTOLÓGIA“ V RELIGIONISTICKEJ KONCEPCII MIRCEU ELIADEHO

JÁN KOMOROVSKÝ, Trenčín

KOMOROVSKÝ, J.: „Archaic Ontology“ in Mircea Eliade's Conception of Religion
FILOZOFIA 50, 1995, No 11, p. 585

The religious man of archaic tradition conceives of the universe as Being and of the profane world as Non-Being. Therefore, he wants to live as close as possible to the centre appointed by a sacred ritual. Beyond this centre he is threatened by the shapeless and pointless nothingness, chaos, relativity and bad powers. In his wandering through the profane world the religious man is deprived of his ontic substance. Thus the Homo religiosus „dissolves“ in chaos, bringing to an end his very existence. This gives rise to man's „ontological starvation“, his longing for being.

In the sacral world, the most striking is the religious man's will to stay in the core of reality, from which the universe began to expand, where he can talk with gods and where he feels close to the divinity.

Keď v roku 1949 vyšli v Paríži práce Mirceu Eliadeho *Traité d'Histoire des Religions* a *Le Mythe de l'Eternel Retour*, vtedajší intelektuálny svet ich chápal ako objav „archaickej ontológie“, v ktorej vystupuje mýtus ako spôsob filozofovania prvotného človeka. Tieto spisy znamenali uvedenie novej tematiky do stredobodu pozornosti etnológie, religionistiky i filozofie dejín náboženstiev, znamenali zrod novej antropológie, založenej na poznávaní vzťahu archaického človeka k bytiu. Neskôr sa k týmto prácam pripojili spisy *Mathes, Réves et Mystères* (Paris 1957), *Das Heilige und das Profane* (1957; vo francúzštine *Le Sacré et le Profane* vyšlo v r. 1965), *Aspects du Mathe* (Paris 1963). Tieto práce boli nielen syntézou rôznych smerov dvestoročnej humanistiky, ale aj vyústením a vyvrcholením úsilia o vybudovanie uceleného vedného odboru, systému religiológie (religionistiky), vedy o náboženstvách sveta.

Tým, že novodobý človek študuje v uvažovanej perspektíve mýty a náboženstvá rôznych epoch a kultúr, môže podľa Eliadeho nájsť v pretekoch s časom svoju stratenú tvár. Táto myšlienka bola veľmi blízka k tomu, čo vyjadril v *Smutných trópoch* Claude Lévi-Strauss: „Fanatici pokroku prikladajú priveľmi malú váhu obrovským bohatstvám, ktoré nahromadilo ľudstvo... Ak úloha, s ktorou sa ľudia potýkali, bola vždy tá istá, totiž vytvoriť spoločnosť, v ktorej sa dá žiť, sily, z ktorých čerpali svoju energiu naši vzdialení predkovia, sú rovnako prítomné aj v nás. Nič nie je dohrané; so všetkým môžeme začať znovu. Čo bolo učené a pochybené, môže byť učené znovu a dobre. Ľudské bratstvo dostáva konkrétny zmysel, keď aj v tom najúbohejšom kmeni nachádzame potvrdenie svojho vlastného obrazu a skúsenosť, ktorá nám spolu s mnohými inými môže poskytnúť užitočné poučenie. Tieto skúsenosti budú mať pre nás dokonca všetku svoju prapôvodnú sviežosť, lebo uvedením, že človek po tisícročia nedokázal nič viac

než sám seba opakovať, dospejeme k ušľachtilosti myslenia, ktorá spočíva v tom, že to, čo bolo mnohonásobným opakovaním ošúchané, dokážeme znovu oživiť a svojej myšlienke budeme schopní napriek všetkému znovu dať nedefinovateľnú veľkosť prvopočiatkov“ ([1], 275).

Takéto humanitné idey viedli M. Eliadeho k tomu, že pokladal religiológiu za vedu budúcnosti, za novú antropológiu. Chcel otvoriť Západu okná k iným svetom, aj keď niektoré z nich zanikli už pred desiatkom tisícov rokov. Chcel nájsť spoločný jazyk s lovcom epochy paleolitu, jogínom, šamanom, malajským dedinčanom, Indiánom, austrálskym domorodcom, Afričanom. Mytologicky mysliaceho človeka tým staval do pozície filozofa. Tak ho videl už Aristoteles, keď vo svojej *Metafyzike* napísal, že človek, ktorý má rád mýty alebo ich rád tvorí, je už do určitej miery filozofom, nakoľko múdrosť spočíva v poznávaní príčin a mýty vysvetľujú príčiny prírodných javov. Tak ho videl aj osvietenický mysliteľ Giambattista Vico vo svojom spise *Základy novej vedy* (1744), keď napísal, že „poetická múdrosť – prvá múdrosť pohanstva – mala začínať metafyzikou, nie z racionálnej a abstraktnej metafyziky moderných učencov, lež z citovej a fantastickej metafyziky prvých ľudí, keďže boli úplne pozbavení úsudku, ale mali silné city a mohutnú fantáziu. Taká metafyzika bola ich naozajstnou poéziou, a táto zas bola ich prirodzenou schopnosťou, spôsobenou neznalosťou príčin... Taká poézia bola u nich pôvodne božskou, lebo si predstavovali príčiny pociťovaných a údiv vzbudzujúcich vecí ako bohov...“ ([2], 156) Tu treba poznamenať, že termín „poetika“ u G. Vico má kozmický zmysel; je to asi to, čo Eliade nazýva „zmyslom pre posvätno“.

Do ontológie archaického človeka sa usiloval preniknúť Ján Patočka vo svojich *Kacířských esejách o filozofii dejín*. Bol presvedčený, že si prirodzený svet, ležiaci kdesi pred počiatkom našej histórie, „môžeme čiastočne priblížiť na základe skúsenosti a referátov o tzv. prírodných národoch; pravda, tieto referáty treba skúmať čo do fenomenálneho obsahu. Prírodné národy žijú na svete veľmi odlišnom od nášho, ontologicky ťažko prehliadnuteľnom; vždy je tam však prítomné nadľudské ako samozrejmy protiklad voči ľudskému (ako existuje vpravo len ako protiklad vľavo, hore voči dole, deň proti noci a všedný deň voči sviatku). V tomto svete sa človek síce môže stretávať s duchmi, démonmi a inými tajomnými bytosťami, ale tajomstvo zjavnosti ako takej mu nemôže vysvitnúť... Medzi človekom a svetom, jednotlivcom a skupinou, spoločenstvom ľudí a svetom sa vidia vzťahy, ktoré sa nám zdajú fantasticky ľubovoľné, kontingentné a nevecné, ale tieto vzťahy sú systematické a presne dodržiavané. Je to nanajvýš konkrétny život, ktorému neprichádza na myseľ nič iné ako žiť...“ ([3], 31).

Archaickej ontológii venoval pozornosť aj Paul Tillich v práci *Biblické náboženstvo a hľadanie poslednej skutočnosti*, kde napísal: „Neexistuje ani jeden typ náboženstva, ktorý by nezosobňoval svätosť, ktorú prežíva človek vo svojej náboženskej skúsenosti. V každom náboženstve je skúsenosť svätosti sprostredkovaná nejakou časťou konečnej reality. Všetko sa môže stať médiom zjavenia, nositeľom božskej moci. „Všetko“ zahrnuje nielen všetky veci v prírode a kultúre, v duši a dejinách; zahrnuje tiež princípy, kategórie, esencie a hodnoty. Cez hviezdy a kamene, stromy a zvieratá, rast a katastrofu; cez nástroje a domy, sochu a pieseň, poéziu a prózu, zákazy a obyčaje; cez údy tela a funkcie mysle, rodinné vzťahy a dobrovoľné spoločenstvá, historických vodcov i národné nadšenie; cez čas a priestor, bytie a nebytie, ideály a cnosti – cez to všetko sa sväté môže s nami stretnúť. Všetko, čo existuje reálne alebo v myšli, sa v priebehu dejín náboženstva niekedy stalo médiom božského tajomstva. Ale v okamihu, keď

niečo túto rolu prevzalo, prijalo aj personálnu tvár. Dokonca aj nástroje, kamene a kategórie sa stali personálnymi v náboženskom stretnutí, v stretnutí so svätosťou...“

Eliadeho koncepcia „archaickej ontológie“ má svoj rodokmeň. Jeho korene siahajú k dielu významného zakladateľa francúzskej sociologickej školy Émila Durkheima. Vo svojom diele *Les Formes Élémentaire de la Vie Religieuse* vyslovil zásadný poznatok, že „všetky známe, jednoduché či zložité náboženské viery vykazujú ten istý spoločný znak: zakladajú klasifikáciu reálnych vecí alebo vecí ideálnych, ktoré si ľudia predstavujú, na dve triedy, dva opozíčné obsahy, obvykle označované dvoma rozdielnymi termínmi, ktoré vystihujú pojmy *sacrum* a *profanum*. Odlišujúcim znakom náboženského myslenia je rozdelenie sveta na dve sféry, z ktorých jedna uzatvára v sebe všetko, čo je sväté, druhá zas všetko svetské. Viery, mýty, dogmy, legendy sú alebo predstavami alebo sústavami, systémami predstáv vyjadrujúcich charakter svätých vecí, pripisované im znaky i moc, dejiny, vzájomné vzťahy i vzťahy s vecami svetskými. Pod menom posvätných vecí však netreba rozumieť jednoducho bytosti zvané bohmi či duchmi. Skala, strom, prameň, kameň, poleno, dom, slovom, akákoľvek vec môže byť svätá. Také znaky môže mať obrad a bez nich ani obrad nejestvuje. Sú výrazy, slová, formuly, ktoré môžu vysloviť len ústa zasvätených osôb; sú gestá, pohyby, ktoré nemôže vykonávať každý. Ak védská obeť mala takú účinnosť, že dokonca v zhode s mytológiou tvorila bohov a nebola len prostriedkom na dosiahnutie ich priazne, bolo to preto, že mala vlastnosť porovnateľnú s vlastnosťami najsvätejších bytostí. Kruh posvätných vecí však nemožno charakterizovať raz navždy. Ich hranice sú nesmierne menlivé, závislé od náboženstva. Preto je aj buddhizmus náboženstvom, pretože namiesto bohov prijíma existenciu svätých vecí, to značí štyroch svätých právd a z nich odvodených praktík“ ([4], 32).

Durkheimovým zámerom bolo v podstate vyriešiť otázku pôvodu náboženstva vôbec. Vystupoval proti bežným definíciám a teóriám vzniku pojmu náboženstva a proti rozšíreným teóriám vysvetľujúcim jeho pôvod. Odmietal také charakteristiky náboženstva ako viera v „nadprirodzeno“, „božstvo“ a pod. a za jeho hlavný príznak pokladal generálne a absolútne rozhraničenie bytia na svet posvätna (*le monde sacré*) a svet všedný, svetský (*le monde profane*).

K tomu Durkheim poznamenáva, že pojem *sacrum*, posvätna vôbec, nemusí nevyhnutne znamenať čosi vyššie vo vzťahu k svetskému, profánnemu; rozdiel medzi nimi nie je v hierarchii, nadradenosti a podradenosti, lež jednoducho v tom, že medzi týmito dvomi sférami jestvuje nepriechná hranica. Túto hranicu možno prejsť len za cenu zásadnej premeny vlastnej bytosti, napríklad v obrade iniciácie, v prechode zo svetského stavu do kňazského alebo rehoľného a pod. Pritom oblasť posvätna, to nie sú len náboženské predstavy, ale aj slová, ľudia, všetko je ostro oddelené od sféry profánneho. Pre E. Durkheima srdcom náboženstva je sociálna skúsenosť získaná v rituáli. Veriaci nie je jednoducho poznávajúci človek. V porovnaní s neveriacim je aj mocnejším človekom.

Na Durkheimovu koncepciu *sacrum*-*profanum* nadviazal Rudolf Otto svojím chýrnym dielom *Das Heilige*, ktoré od prvého vydania r. 1917 vyšlo v početných reedíciách a prekladoch. *Sacrum* v pojatí R. Otta je skúsenosťou, pôvodným a špecifickým pocitom, ktorý hľadá komunikáciu s *numinosum*, božským. Toto *numinosum* ako predmet náboženstva nie je človeku dostupné poznávaním pojmového typu. Náboženský predmet je čosi, čo pôsobí na človeka a vyvoláva v ňom reakciu emocionálnej povahy; spája sa s pocitmi blízkymi údivu, strachu a zároveň

ho fascinuje a priťahuje. Teda do numinózna nemožno preniknúť nijakým poznávacím postupom, zato však je možná skúsenosť chápaná ako intuitívne vycítenie božskosti vďaka špeciálnej schopnosti ľudského ducha, ktorú Otto označil ako „sensus numinis“, zmysel pre božské. A práve vďaka tomuto zmyslu človek zakúša sacrum ([5], 34 a n.; [6], 135). Sacrum v ponímaní R. Otta teda nie je to isté ako numinosum, lež je iba skúsenosťou a pocitom numinózna.

Ako pre R. Otta, aj pre M. Eliadeho sacrum znamená náboženstvo prenesené do sféry psychologickkej. Podobne ako R. Otto, ani on sa nepýta na transcendentnú skutočnosť, zaujíma ho len skutočnosť psychologická. Ako u Durkheima a Otta, aj u Eliadeho sa sacrum v každom ohľade líši od profánna. V dejinách náboženstiev, od prvotných až po tie najrozvinutejšie, dochádza k akumulácii hierofánie čiže manifestácie posvätných realít. Najelementárnejšie hierofánie sú manifestácie sacrum v rôznych predmetoch, ako sú kamene, stromy, rieky, hory; najvyššou hierofániou pre kresťana je hierofánia Božieho syna Ježiša Krista a z toho vyplývajúci princíp bohočlovečenstva, ktorý skrze Cirkev, ako bohoľudskú ustanovizeň preniká celé ľudstvo a má ho priviesť k plnosti Bytia. Hierofánia je vždy manifestáciou čohosi iného, čo nepatrí k tomuto svetu, aj keď sa zjavuje v predmetoch prirodzeného sveta. Predmet, ktorý zjavuje sacrum, sa stáva hodnotovo čímisi iným, aj keď figuruje v kozmickom prostredí.

Sacrum a profanum vystupujú ako dva spôsoby existencie, ktoré človek realizuje v dejinách. Posvätnosť „matky zeme“ sa mohla manifestovať až vtedy, keď vzniklo a rozvinulo sa roľníctvo s jeho úsilím o dosiahnutie čo najvyššej úrody. Tým sa skúsenosť sacrum stáva závislou od premien v spôsobe života a v organizácii spoločnosti. A predsa, aj neolitickí roľníci, aj pred nimi kočovní paleoázijskí lovci mali spoločnú skúsenosť kozmického posvätna, ktoré sa zjavovalo tak vo svete rastlinnom, ako aj zvieracom, ako posvätný totem.

Nábožensky založený človek archaickej tradície si uvedomuje kozmos ako Bytie a profánny svet ako Nebytie, a tak chce žiť čo najbližšie k stredu stanovenému posvätným rituálom, na hranici ktorého číha beztvárna nijakosť, nezmyselnosť, chaotickosť, relativita, zlé sily. Blúdenie nábožensky založeného človeka v profánnom priestore ho oberá o ontickú substanciu. Homo religiosus sa akosi rozplýva v chaose a naopak vyhasína, prestáva naozajstne a naplno jestvovať. Vtedy pociťuje „ontologický hlad“, hlad po bytí. Tento ontologický hlad sa prejavuje rôznym spôsobom. V prípade sakrálneho priestoru najviac vzbudzuje pozornosť vôľa nábožensky založeného človeka nachádzať sa v srdci skutočnosti, uprostred sveta, tam, odkiaľ Kozmos začal existovať a rozprestierať sa na štyri svetové strany, tam, kde jestvuje možnosť dorozumieť sa s bohmi, tam, kde je najbližšie k božstvu. Symbolika stredu sveta sa týka nielen krajov, miest, svätýň a palácov, ale aj najskromnejšej ľudskej usadlosti, šiatrov kočujúcich lovcov, pastierskej jurty, domu usadlých roľníkov. Skrátka, nábožensky založený človek sa situuje v strede sveta a pri samom zdroji absolútnej skutočnosti ([7], 95).

V knižke *Posvätné a profánne* Eliade ukázal prvotného človeka, ktorý sa konštruktívne usiluje nájsť stred čiže dať jednotu neurčitej, amorfnej mase svojej všednej skúsenosti. Tento stred našiel v sebe samom; je to stred, na ktorý sa ako základ jeho naozajstného vnútorného ja môže orientovať celá jeho osoba. Zátkol do zeme žrd', symbolizujúc tak pribítie hlavy hada – znaku chaosu a neskutočnosti. Toto miesto mu dalo na zemi druhý stred a na ňom postavil svoje obydlie. Napokon spolu s ľudom svojho rodu vytiahol na lov a tam, kde ulovil zvera, postavil svätýňu – stred občiny. Zvolil si horský končiar za stred svojho kozmu a tam sa stretol s Najvyššou Skutočnosťou svojho sveta.

Kresťan nemusí hľadať stred svojho bytia, obydlia, občiny, svojho kozmu. Tento stred sa stal skutočnosťou vo chvíli, keď to, čo je sväté, sa skrížilo s tým, čo je svetské, v osobe Ježiša Krista. Boh, najdokonalejšia skutočnosť, sa skoncentroval do ľudského tela. „A Slovo sa telom stalo a prebývalo medzi nami“ (Jn 1, 14). Človek získal stred, na ktorý mohol upriamiť celý svoj život: „Všetko povstalo skrze neho a bez neho nepovstalo nič z toho, čo povstalo“ (Jn 1, 3). Všetko dostáva svoju naozajstnú existenciu, ak má počiatok v Kristovi. On je Alfa a Omega (Zjv 1, 8) všetkých stvorených jestvujúcien a „v ňom žijeme, hýbeme sa a sme“ (Sk 17, 28). To je kresťanská vízia sveta, to čo je sväté v osobe Ježiša Krista, je dnes stredom toho, čo je svetské, a čo posväcuje skrze Cirkev a jej sviatosti, je stredom kresťanského života ([8], 7 a n.).

Stred je potrebný, aby svet držal pohromade, v jednote, tak, ako šiator potrebuje stredovú žrd', aby mohol stáť. Ale archaický človek vidí vo svete plno protirečení: dobro a zlo v akejkol'vek podobe, život a smrť, zima a teplo, úroda a neúroda, vlaha a sucho... Keby človek nebol veril vo vyššie, jednotiacie sily, ktoré protiklady prekleňujú, ktoré udržiujú v prírode poriadok, bol by musel nadobudnúť presvedčenie, že v prírode vládne neprekonateľný chaos. Je však isté, že myšlienka chaosu nemôže tvoriť predpoklad ani pre tú najjednoduchšiu a najprimitívnejšiu, najelementárnejšiu indukciu. Keby človek nepredpokladal vo svete poriadok, nebol by schopný ani toho najjednoduchšieho logického záveru. Myšlienka vyššej moci, udržiujúcej tento poriadok, mu poskytovala životnú istotu. Táto moc sa pravekým ľuďom zjavovala v najrozličnejších podobách cez prírodné a kozmické javy. Základnú úlohu tu nepochybne zohrala predstava nebeskej klenby ako absolútneho stelesnenia toho, čo je hore, v binárnej opozícii voči tomu, čo je dole. Nebo sa javilo ako absolútna a nedostupná vzdialenosť, splyvajúca vo vedomí človeka s hodnotiacimi charakteristikami – transcendentnosťou a nepostihnuteľnosťou, velebou a prevahou nad všetkým pozemským ([9], 66). M. Eliade napísal, že v tejto veci sa netreba odvolávať na mýty, pretože nebo bezprostredne zjavuje svoju transcendentiu, svoju moc a sakrálnosť. Už jednoduchý uprený pohľad na nebeskú klenbu mohol vo vedomí prvotného človeka vyvolať náboženský zážitok. To, čo je najvyššie, stalo sa mu časom atribútom božstva a najvyššie sféry sa stali sídlom bohov. A keďže nebesia manifestovali svoju moc a posvätnosť cez kozmické, astrálne a atmosferické úkazy, posvätné boli aj blesky a meteority. Pripomeňme si tu kult nebeských kameňov, meteoritov, čierny kameň v Kaabe v Mekke alebo sošku Afrodity Efeskej, ktorá je z meteoritu ([10], 82-83).

Pre archaického človeka všetko, čo je historické, a všetko, čo povstáva, je ilúziou. Pre moderného človeka, naopak, ilúziou je všetko to, čo nie je historické, čo nepovstáva. Sakrálné dejiny spočívajú v nadčasovom momente kreácie sveta a tento moment sa neustále premieta v rituáloch, obradoch, mýtoch, umožňuje človeku pochopiť zmysel vlastnej existencie, ako aj psychickú účasť či spoluúčasť na pokračovaní posvätnej tvorivej sily. Sakrálné dejiny sú jedine pravdivé a dôležité. Najplnšie sa trdajú v základe spoločností, ktorých kultúra tvorí jeden nepretržitý tok rituálov. Každé náboženstvo je ontológiou, lebo vysvetľuje bytie posvätných vecí a božských postáv, ukazuje to, čo naozajstne jestvuje a obnovuje svet, ktorý už nie je záhadný a nepostihnuteľný ako v nočných morách alebo v situácii existenciálneho ohrozenia, keď sa utápame v chaose celkovej relativity, keď nenachádzame oporu v nejakom strede, podľa ktorého by sme sa mohli orientovať. Podľa Eliadeho každá existenciálna kríza je vo svojej podstate náboženská, keďže v archaickom životnom štýle bytie je zrastené s posvätnom. Pre každé

prvotné spoločenstvo základy sveta stoja práve na tejto náboženskej skúsenosti. Práve rituálna orientácia s jej štruktúrami sakrálneho priestoru pretvára chaos na kozmos a vďaka tomu umožňuje ľudskú existenciu, keď zabraňuje, aby upadla do animálneho stavu ([11], 148).

Archaická ontológia teda buduje čoraz zložitejšie systémy orientácie na sacrum. Posvätný stred znovu spája poriadky bytia, zmyslu a pravdy, rozlúčené v chaose relatívneho profánna. Keď si človek uvedomil svoju odlúčenosť od sacrum, vracia sa do sveta bytia. Cez symboly, mýty a obrazy integruje hierarchie bytia, zmyslu a pravdy do štruktúry bytia sveta a orientuje ich na spoločný, sakrálny stred náboženského časopriestoru. Toto stupňovanie umožňuje tvorbu hierarchie hodnôt. Tak archaický človek v priebehu rozvoja povedomia získava stále silnejšiu ontológiu, ktorá je zároveň presvedčivou etikou a teóriou poznania; dobré, mocné, pravdivé, prospešné a reálne sa nachádza v strede a čím od neho ďalej, tým sú tieto znaky slabšie. Na hranici sakrálneho Kozmu číha chaos, nezmyselnosť a zlí démoni. Ničota a absencia bytia charakterizujú nediferencovaný amorfný časopriestor profánna ([11], 149).

K najpozoruhodnejším postulátom, ktoré nastolil Eliade, patrí jeho koncepcia archetypu. Výraz „archetyp“ sa vyskytuje už u Filóna Alexandrijského, keď v diele *Peri tés kata Móyseia Kosmopoiías* hovorí o Imago Dei, Božom obraze v človeku. U jedného z otcov Cirkvi, Ireneia, je veta: „Stvoriteľ sveta to nestvoril od seba samého, lež preniesol z jemu cudzích archetypov“. Termín „archetyp“ často používa Dyonýz Areopagita vo svojom diele *De Caelesti Hierarchia*. Aj keď sa výraz „archetyp“ u Augustína nevyskytuje, nahradzuje ho božská „idea“. Tak v spise *De diversis quaestionibus ad Symplicianum* píše o ideách, ktoré samé neboli stvorené..., ktoré sú obsiahnuté v božskej inteligencii. „Archetyp“ je vysvetľujúcim opisom platónskeho eidos. Tento termín C. G. Jung pokladá za správny a užitočný pre svoje ciele, nakoľko znamená, že „keď hovoríme o obsahoch kolektívneho podvedomia, máme do činenia s najstaršími, lepšie povedané prvopočiatocnými typmi, t.j. od nepamäti jestvujúcimi všeobecnými obrazmi. Bez zvláštnych ťažkostí sa dá aplikovať na obsahy podvedomia a je totožný s pojmom „representations collectives“, ktorý používal Lévy-Bruhl na označenie symbolických figúr v prvotnom svetonázore vo význame „kolektívnych predstáv“. Ide prakticky o jedno a to isté: primitívne rodovo-kmeňové učenia majú do činenia s modifikovanými archetypmi.“ Iným známym vyjadrením archetypov sú podľa Junga mýty a rozprávky. Ale aj tu ide o špecifické formy, tradované dlhú dobu. Pojem „archetyp“ sa sprostredkovane vzťahuje na „representation collectives“, kolektívne predstavy, v ktorých označuje len tú časť psychického obsahu, ktorá ešte neprešla nejakým vedomým spracovaním a predstavuje ešte len bezprostrednú psychickú danosť ([12], 98-99). V kolektívnom podvedomí (nevedomí) je archetyp potenciálnou formou či vzorom druhového správania človeka, psychickým procesom podnecujúcim obrazy (symboly, mýty).

V koncepcii Eliadeho „in illo tempore“ došlo k určitým, pre náboženstvo významným udalostiam predstavujúcim vzor pre veľa činností a situácií, ktoré sú akoby opakovaním týchto prvotných udalostí, určitým nadväzovaním na ne. Každý mýtus bez ohľadu na svoju povahu nadväzuje na nejaký archetyp a každý rituál, každá činnosť, ak má mať nejaký zmysel, je opakovaním nejakého mýtického archetypu. Mýty, rituály, plnia nielen poznávaciu funkciu, ale aj ontickú, lebo odhaľujú sakrálnu skutočnosť a uvádzajú do nej človeka, pričom dávajú nový rozmer jeho životu. Vďaka tomu sa ľudská existencia naplňuje súčasne v dvoch rovinách: v rovine

povstávania, ilúzie, ako aj v rovine večnosti, substancie, pravdivej skutočnosti. „Na všetkých úrovniach ľudskej skúsenosti, ešte aj na tých najjednoduchších, práve archetyp dáva hodnotu existencii a tvorí kultúrne hodnoty“ ([13], 427).

Podľa Eliadeho aj keby človek ušiel pred všetkým iným, zostane navždy vážnym vlastnej intuície archetypu, ktorá vznikla v okamihu, keď si uvedomil svoje postavenie v kozme. Nostalgia po raji sa dá vycítiť v jeho najzvyčajnejších činnostiach. Nemožno vykoreniť absolútne, možno ho len zdegradovať. Archaická duchovnosť žije svojím spôsobom ďalej nie ako akt, ani ako možnosť skutočného vyplnenia človekom, lež ako tvorivá clivota po autonómnych hodnotách ([13], 427).

Sakrálna skutočnosť sa odhaľuje aj človeku našej doby, hoci, ako sa zdá, v konzumnej spoločnosti tento zmysel pre posvätné vo všednom živote navonok pohlcuje zhon po civilizačných statkoch sveta relativity. V jednoduchom, pospolitom človeku však tento zmysel je živší. Z nedávnej minulosti je známy prípad, že jedna ruská starénka sa pre svoju náboženskú činnosť ocitla pred vyšetrovujúcim orgánom KGB. V jednom okamihu sa vyšetrovateľ zahnal na starú ženu s úmyslom udrieť ju, ale tá ho zarazila slovami: „Synku, ty ma nesmieš udrieť, lebo ja som pokrstená.“ Tým mu chcela povedať, že patrí do sféry posvätna, ktoré má absolútnu hodnotu, a preto je nedotknuteľná. Uvedieme ďalší prípad. Na trenčianskej fare sa reštauroval karner sv. Michala (kaplnka s ossáriom, kostnicou). Na nádvorí medzi vykopaným kamením, štrkom a hlinou sa beľeli ľudské kosti. Nejaká pobožná ženička kosti pozberala na hromádku a pri nich zapálila sviecu, zrejme z posvätnéj úcty k nebožtíkom, ktorým kosti patrili. Ovládal ju ten istý nepísaný, ale pevný božský zákon, ktorým sa riadila Antigona, zákon úcty k zosnulým. Svojho času sa vo filme *Osud človeka*, natočenom podľa novely M. Šolochova, odohrával takýto výjav: nemeckí vojaci nahnali ruských zajatcov do jedného starého a zanedbaného pravoslávneho chrámu. Jeden zo zajatcov, ktorý trpel úplavicou, dostal brušné kľče, potreboval sa vyprázdniť, ale nechcel znesvätiť posvätné miesto, vybehol von, čo nemecký vojak na strážii pokladal za pokus o útek a zastrelil ho dávkou zo samopalu. Bol to silný zmysel pre posvätné, ktorý pohlol zajatca k tomu, že radšej obetoval svoj život, ako by mal znesvätiť chrám. V každodennom živote pospolitého veriaceho ľudu by sme mohli nájsť veľa príkladov postoja k posvätnu ako absolútnej hodnote: je to hoci aj pokrižovanie chleba pred jeho načatím alebo prežehnanie sa pred začiatkom nejakej poľnej práce – orby, siatia, žatvy a pod.

Je znakom desakralizácie sveta, nedostatku zmyslu pre sacrum, pre božské, *sensus numinis*, keď myslenie a vedomie moderného človeka uviazlo v chaotickom relativizme, v ktorom sa stráca aj taká vysoká hodnota, ako je posvätnosť života.

Zoči-voči strašným víziám zániku našej civilizácie sa vynára otázka človeka našich čias: Čo utíši hlad po Bytí? Claude-Henri Rocquet položil Eliademu otázku: Mýtus počiatku odpovedá v podstate na onú slávnu Leibnizovu otázku, takú dôležitú napríklad pre Heideggera: „Prečo je skôr niečo než nič?“ „Áno, ide o tú istú otázku“, odpovedal Eliade. Prečo skutočnosť, celý svet, jestvuje? Ako vznikol? Preto som často hovoril v spojitosti s mytológiou prvotných spoločenstiev o „archaickej ontológii“. Tak pre prvotného človeka, ako aj pre člena tradičnej spoločnosti predmety vonkajšieho sveta nemajú nijakú samostatnú hodnotu. Predmet alebo činnosť môžu získať hodnotu, a tým sa stať reálnymi, keď sa tak či onak podieľajú na skutočnosti, ktorá je vo

vzt'ahu k nim transcendentná. Dalo by sa teda povedať..., že archaická ontológia má platónsku štruktúru ([14], 155). V tom je nepochybne „veľkosť prvopočiatkov“.

LITERATÚRA

- [1] LÉVI-STRAUSS, C.: *Smutné tropy*. Praha 1966.
- [2] VICO, G.: *Základy novej vedy o spoločnej prirodzenosti národů*. Praha 1991.
- [3] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha 1990.
- [4] DURKHEIM, E.: *Elementarne formy žicia religijnego*. Warszawa 1990.
- [5] OTTO, R.: *Świętość*. Warszawa 1968.
- [6] ZDYBICKA, Z. J.: *Człowiek i religia*. Lublin 1978.
- [7] ELIADE, M.: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1970.
- [8] G. A. MALONEY S. J.: *Chrystus kosmiczny*. Warszawa 1986.
- [9] KOMOROVSKÝ, J.: *Prometeus. Mytologické paralely*. Bratislava 1986.
- [10] ELIADE, M.: *Posvátné a profánní*. Praha 1994.
- [11] TOKARSKI, S.: *Eliade i Orient*. Oss. 1984.
- [12] JUNG, C. G.: *Archetip i simbol*. Moskva 1991.
- [13] ELIADE, M.: *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966.
- [14] ELIADE, M.: *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*. Warszawa 1992.

Prof. PhDr. Ján Komorovský, CSc.
Rastislavova 23
911 01 Trenčín
SR