

Posvátné a profánní, sváteční a všední

Josef Kružík

Fenomenologové náboženství chápou posvátné obvykle jakožto protiklad profánního, přičemž mu přisuzují přívlastky jako mocné, plodné, tvořivé, trvalé či hrozné: i když se posvátno projevuje v nespočetných podobách a variantách, vždy je obdařeno určitou mocí či silou.¹ M. Eliade problematiku posvátného tematizuje poněkud jinak: podle jeho mínění je třeba otázku po tom, co je posvátné, postavit v první řadě ontologicky: co je posvátné, existuje na jiné ontologické úrovni než profánní, a proto je působivé, plodné, tvořivé, děsivé či mocné – moc znamená současně realitu, věčnost a působnost.² Pro nejobecnější označení projevu posvátna zavádí Eliade pojem hierofanie: hierofanie znamená, že něco posvátného je nám odhalováno. Pro člověka, jenž je bytostně *homo religiosus*,³ jsou hierofanie středobodem veškerého zájmu, samo profánní pak pro něj nemá žádný význam, pouze nakolik zjevuje posvátné.⁴ Hierofanií může být v zásadě

¹ G. van der Leeuwe, *Religion in Essence and Manifestation*, Gloucester: Peter Smith, 1967, s. 23–37; R. Otto, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 26–34.

² Např. M. Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 111.

³ Pojmem *homo religiosus* podle svého mínění Eliade v první řadě vyjadřuje skutečnost, že náboženství je antropologická konstanta (např. M. Eliade, *The Quest*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, s. ii „Stát se člověkem znamená být náboženským“, popř. str. i „Náboženství je struktura v lidském vědomí a ne stádium v dějinách tohoto vědomí“, tento pojem je zhruba ekvivalentní pojmu celostný člověk (*total man*); v M. Eliade, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 6, klade autor *homo religiosus* do protikladu k modernímu sekularizovanému člověku. Viz též B. Rennie, *Reconstructing Eliade*, New York: State University of New York, 1996, s. 41: „Eliade užívá pojem *Homo religiosus* ... aby mohl vzájemně konfrontovat člověka v jeho religiózním a nereligiózním aspektu.“ A. Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, Uppsala: 1982, s. 196, ztotožňuje *homo religiosus* s archaickým člověkem, jenž podle Eliadeho zakouší posvátno nejčistším způsobem.

⁴ V knize M. Eliade, *Mýtos o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH, 1993, např. s. 26–29. autor ukazuje, jak má archaický člověk z profánního přímo hrůzu a snaží se žít v největší možné blízkosti posvátného.

cokoliv, podle Eliadeho lze hierofanie (užijeme-li vhodnou hermeneutiku) rozeznat naprosto všude, v každé oblasti psychického, ekonomického, duchovního a společenského života. Vše, co člověk držel v ruce, co pocítoval, s čím přišel do kontaktu či co miloval, se v určitém dějinném momentu mohlo stát hierofanií: je nepravděpodobné, že by na světě byl nějaký druh živočicha či důležitý druh rostliny, který by nikdy neměl místo v náboženství, stejně tak i obchod, umění, technické dovednosti, každodenní lidské úkony jako vstávání, chození či běhání, různé činnosti (rybaření, lov, zaměstnání), přijímání potravy či sexuální život.⁵ Každá lidská společnost, na určitém místě a v určitém čase, si vybere jistý počet věcí, zvířat, rostlin či gest, které jsou pak pro ni hierofaniemi. Tento výběr nelze myslet evolučně: není to tak, že by společnost procházela určitými stádii, kdy by se v určité posloupnosti měnilo to, co považuje za posvátné. Zdá se však, že náboženské danosti samy jednoduše nezjevují distinkci mezi posvátným a profánním tak, jak ji zahlédáme v jejich paradoxní koexistenci v každé hierofanii.⁶ Když *homo religiosus* zakouší hierofanii, čelí existenciální krizi, v níž je zpochybněna jeho vlastní existence: je vyzýván, aby ohodnotil dva řády bytí a učinil volbu. Je nucen jednu z dimenzí jsoucna nahlédnout jako významnější, jako zcela jinou a mocnou, jako tu, jež je normativním měřítkem lidské existence. *Homo religiosus* si tak vybírá posvátné, touží transcendovat profánní a ustavit svou existenci v posvátném, svůj běžný způsob existence teď hodnotí negativně. Touto volbou je též dána lidské bytosti možnost smysluplného souzení a tvořivého jednání. Negativní ohodnocení profánního dostává pozitivní náboženskou hodnotu, ta je vyjádřena v intencionalitě smysluplné komunikace s posvátným a v intencionalitě náboženského jednání, jež se nyní odkrývá jako struktura ve vědomí *homo religiosus*.

Hierofanií se sice může stát cokoliv, nicméně žádné náboženství ve své historii všechny tyto hierofanie najednou neobsáhlo. Vždy tak zůstává zachována dichotomie posvátného a profánního – jisté třídy věcí mohou být vhodnými nositeli posvátného, avšak vždy zůstávají jiné třídy věcí, jímž se této cti nikdy nedostane. Věc se stává posvátnou, nakolik zjevuje něco jiného, než je sama. Hierofanie v sobě vždy zahrnují volbu, ostré oddělení věcí, jež manifestuje posvátné, od všeho ostatního kolem.⁷ Věc, která se stává posvátnou, přestává být pouhou profánní věcí a získává novou dimenzi posvátnosti.

⁵ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, s. 12.

⁶ D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, New York: Garland, 1980, s. 127–128.

⁷ Tamt., s. 124. Hierofanie sebou nese „radikální ontologickou separaci“ věcí, jež posvátné zjevuje, od všeho jiného

Zde jsme podle Eliadeho svědky „tajuplného aktu“: projevu něčeho „zcela jiného“ (*ganz andere*) – tj. skutečnosti, jež do našeho světa nepatří – a to v předmětech, které jsou nedílnou součástí našeho „přirozeného“ světa. Přírodní objekt, jenž se stává hierofanií, přestává být sám sebou jakožto přírodním objektem, přestože jeho vzhled zůstává nezměněn. Posvátný předmět jako např. kámen nebo strom přitom nejsou uctívány jakožto kámen či strom, ale právě proto, že jsou hierofaniemi, tedy proto, že „ukazují“ něco, co není kamenem ani stromem, ale posvátnem. Posvátné se vyjadřuje skrze něco jiného, než je samo, objevuje se v mýtech, věcech, symbolech, nikdy však ne plně či přímo. Posvátné se ve všech případech manifestuje jako inkarnované a omezené. Paradox inkarnace činí hierofanii vůbec možnou, posvátné se vždy nutně manifestuje v něčem profánním. Tento vztah mezi posvátným a profánním charakterizuje Eliade jako *dialektiku posvátného a profánního*.⁸ Není tomu tedy tak, že by posvátné bylo pouze protikladem profánního; tak, že by se posvátné a profánní vzájemně vylučovalo či bylo logicky kontradiktorické a určitý předmět či dějinný moment by nemohl být posvátný a profánní zároveň; posvátné a profánní naopak koexistují v paradoxním vztahu.⁹ Předmět se stává posvátným a současně zůstává přesně stejný, jaký byl dříve. Dialektika posvátného pak spočívá v tom, že posvátné se samo vyjadřuje skrze určitou věc, která sama o sobě posvátná není, a v tom, že v každém případě se posvátné zjevuje jako omezené a inkarnované. „Největším mystériem“ je přitom sama skutečnost, že se posvátno projevuje, a ne to, v čem se projevuje. Podle všeho je to tak, že se posvátno zjevuje proto, že se někomu zjevit chce. Koexistence posvátného a profánního vytváří jakýsi zlom různých rovin existence; každá hierofanie manifestuje koexistenci protikladů (bytí-nebytí, časné-věčné atd.).

V žádné konkrétní hierofanii se však posvátno nikdy nemanifestuje plně, vždy se nám dává pouze jeho dílčí aspekt, jeho určitá modalita. Každá takto zjevená modalita posvátného je však součástí koherentního systému.¹⁰ Chceme-li proto porozumět například rostlinným hierofaniím, musíme vzít do úvahy všechny jejich možné případy a vždy se ptát, jaký význam daná konkrétní hierofanie zjevuje. Tímto způsobem dostaneme soubor společných rysů, které umožňují vytvořit koherentní systém různých modalit vegetačního kultu; všechny takové hierofanie odkazují k systému koherentních tvrzení, k „teorii“ posvátného významu vegetace. Modalita

⁸ Termín *dialektika hierofanií* znamená totéž.

⁹ D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, s. 126.

¹⁰ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, s. 8.

posvátného, kterou daná hierofanie zjevuje, je přitom do značné míry záležitostí interpretace: mezi způsobem, jakým interpretují konkrétní hierofanii elity a masy věřících, je velmi často zásadní rozdíl, obě však zjevují stejně autentickou modalitou posvátného.

Posvátnému nelze porozumět, odhlédneme-li od toho, že hierofanie je také historickým faktem. Každá hierofanie zjevuje určitou modalitu posvátného; jelikož je současně i historickou událostí, zjevuje určitý přístup člověka k posvátnému. Eliade ovšem nemá za to, že každá hierofanie je jedinečná a neopakovatelná událost.¹¹ Největší náboženské zkušenosti si nejsou podobné pouze co do obsahu, ale často i co do svého výrazu. Skutečnost, že hierofanie je vždy historická událost (tj. vždy se vyskytuje v určité situaci) nijak neumenšuje její univerzalitu. Některé hierofanie mohou mít univerzální hodnotu a význam, zatímco jiné mohou zůstat pouze lokální či omezené na jednu dějinnou periodu – neotvírají se jiným kulturám a nakonec upadají v zapomnění i v té společnosti, jež je vytvořila.

Na příkladu kamene Eliade ukazuje, co je to elementární hierofanie a její evaluace: kámen je v jednom historickém okamžiku v jedné kultuře uctíván proto, že zjevuje jistou modalitu posvátna: posvátné je to, co je nezničitelné, neměnné atd.¹² Tato artikulace posvátna v kameni však může v průběhu historie změnit svou „formu“: kámen je později uctíván ne proto, co zjevuje přímo (jako elementární hierofanie), ale jelikož se stane např. součástí oltáře, či protože je manifestací určitého božstva. V každém případě zůstává něčím jiným než věci, jež ho obklopují; stále je posvátný díky primordiální hierofanii, kterou byl vybrán, avšak jeho náboženská hodnota se mění podle náboženské „teorie“, jejíž je tato hierofanie v daném čase součástí. Jednotlivé elementární hierofanie v dané kultuře vždy tvoří svého druhu systém, kde má každá své místo. Fenomenologie náboženství je podle Eliadeho z velké části historie devaluací a revaluací, k nimž dochází v procesu artikulace posvátného. Mezi nespočetnými hierofaniemi existuje mnoho rozdílů, jejich struktura a dialektika jsou ale vždycky stejné.¹³

V souvislosti s historičností hierofanií předkládá Eliade jisté dějinné schéma, kdy v zásadě přejímá regresivní evoluční hypotézu W. Schmidta. Dějiny náboženství se skládají z obrovského množství hierofanií, projevů posvátna, přičemž mezi nejelementárnější hierofanií (např. projevem posvátna v kameni či stromu) a nejvyšší hierofanií, kterou je pro něj vtě-

¹¹ Tamt., s. 3.

¹² Tamt., s. 25.

¹³ Tamt., s. 108.

lení Boha v Ježíši Kristu, konstatuje nepřetržitou souvislost. Dějiny Eliade nahlíží v zásadě jako pád, přičemž mluví o dvou pádech: první pád člověka byl „pádem do života“, do sakralizace životních sil, kdy zposvátnění života, především sil plodnosti, vytlačilo kult Nejvyšších bytostí.¹⁴ Druhý pád je pak pádem do historie, čímž Eliade nazývá to, že si je moderní člověk vědom nespočetných historických okolností, jimž podléhá. Pád do historie přitom za poslední dvě století velmi akceleroval, jeho počátky je však třeba vidět v profétickém judaismu a následně v křesťanství. Právě židovští proroci provedli zásadní náboženskou valorizaci dějin: dějiny jsou nadále nahlíženy jako Hospodinovy negativní theofanie, prostřednictvím dějin jsou sesílány na vyvolený národ dějinné pohromy jakožto trest ze odpadnutí k jiným bohům, jež ovšem představují nutnou etapu na cestě ke konečné spáse. V souvislosti s uvedenou valorizací dějin se objevuje nová kategorie víry, kterou Eliade chápe jako jedinou novinku v historii náboženství od neolitu.¹⁵ Náboženské zhodnocení dějin však s sebou přineslo závažné důsledky: posvátno, jež se do té doby projevovalo pouze v kosmu a bylo tak snadno rozpoznatelné, se přesouvá jinam a stává se méně zřejmým. Zatímco před nástupem křesťanství nebylo pro zbožného člověka obtížné odlišit např. posvátný kámen od ostatních, křesťan je vystaven dosti problematické volbě, neboť mezi různými historickými událostmi je radikální rozdíl, některé události byly theofaniemi (např. historická přítomnost Krista), jiné jsou všedními událostmi. Současně však Kristus svým mystickým tělem, církví, je v dějinách neustále přítomen. Tento paradox představuje pro křesťana neobyčejnou obtíž. Nemůže odmítat historii, ale také ji nemůže přijmout všeobecně. Musí si neustále vybírat, snažit se rozpoznat mezi historickými událostmi tu, která by pro něj mohla mít spásenosný smysl. Tento výběr je obtížný, neboť v historii už není rozdíl mezi posvátným a profánním tak jasný a zřetelný jako v předkřesťanské době.¹⁶

Koncepce dialektiky posvátného a profánního představuje nepochybně samé jádro Eliadeho hermeneutiky náboženství: na tomto místě je však třeba položit otázku, zdali jsou tyto kategorie skutečně těmi nejzákladnějšími a zda na nich tedy lze vystavět hermeneutiku, která postihne reliгиозní momenty i tam, kde posvátné není tak zcela transparentní a zřejmé, což je právě situace moderní doby. Domníváme se, že nikoliv: hlavní obtíž přitom představuje zejména ta skutečnost, že Eliade vztahuje tyto kategorie

¹⁴ M. Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, s. 118 (k prvnímu pádu) a s. 131 (k druhému pádu).

¹⁵ Tamt., s. 122.

¹⁶ Tamt., s. 131.

převážně na věci. Moderní člověk se ovšem s posvátnem obvykle setkává jinak, mnohem častěji ho spíše netematicky prožívá jakožto událost, která je nějakým způsobem mimořádná (už třeba jen tím, že se při této příležitosti nechodí do práce, popř. že je to vhodná možnost, jak se setkat s přáteli či rodinou). Pro postižení rozdílu mezi podobnou událostí a „běžným provozem“ se nám však jako mnohem vhodnější zdá dvojice sváteční – všední.

Takovou příkladnou sváteční událostí jsou bezpochyby narozeniny: přeji Vám k nim, pane profesore, vše nejlepší.