

Manifestace a proklamace: dějiny náboženství v pojetí M. Eliadeho a P. Ricoeura¹

Pavel Hošek

Manifestation and proclamation: M. Eliade and P. Ricoeur on the history of religion. In this article the author analyzes and compares two distinctive approaches to the history of religion: the general universalist theory of religion as found in several major writings of Mircea Eliade and an alternative approach presented in the works of Paul Ricoeur, especially in his article entitled *Manifestation and Proclamation*, which consists of a friendly criticism of the universalist methodological aspirations of Eliade's all-inclusive theory, and of Ricoeur's proposal of a more appropriate methodology, distinguishing carefully between religious traditions based on hierophanies (manifestations of the sacred) and religious traditions based on proclamation of the (divine) word.

V tomto příspěvku bych rád porovnal pojetí dějin náboženství, které najdeme v pracích slavného religionisty M. Eliadeho, a alternativní pojetí těchto dějin, které ve svých pracích prezentuje, částečně v kritickém vymezení právě vůči M. Eliademu, filosof P. Ricoeur. Půjde mi zejména o otázku, jak oba myslitelé (každý po svém a každý jinak) chápou vztah archaické religiozity a hebrejské tradice. Pokusím se v tomto článku korigovat dvě nedorozumění, obvyklá mezi čtenáři M. Eliadeho i P. Ricoeura. První se týká Eliadeho (údajného) trvání na neredukovatelné jedinečnosti hebrejské tradice, spočívající v jejím specifickém pojetí dějin. Druhé se týká (údajného) Ricoeurova trvání na protikladnosti resp. neslučitelnosti hebrejské tradice (s jejím důrazem na proklamaci slova) a archaické religiozity (s jejím důrazem na manifestaci posvátna). Obě nedorozumění se zakládají částečně na skutečných tvrzeních obou myslitelů, ale zároveň na jejich nepřesné a zavádějící interpretaci (jak se pokusím ukázat níže).

Eliadeho pojetí dějin náboženství bylo a je předmětem mnoha kritických analýz a polemik. Eliade sám se jak známo k dějinám náboženství hlásil jako ke svému nejvlastnějšímu oboru. Jeho badatelským polem či po-

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

sledním horizontem je podle jeho vlastních slov (spíše než fenomenologie náboženství či komparativní religionistika) právě obor dějin náboženství.² Eliade není tedy „jenom“ fenomenolog náboženství či komparativista. Je přesvědčen, že všem dílčím oborům a disciplínám religionistiky hrozí redukcionismus, daný jejich parciální perspektivou a metodou. A proti redukcionismu všeho druhu Eliade jak známo celý život vášnivě bojoval.³ Jen dějiny náboženství nabízejí celostní (totální), univerzální perspektivu,⁴ která nikoho a nic ze svého zorného pole nevynechává. Je zřejmé, že vzhledem k této všezahrnující metodologické aspiraci míní Eliade dějinami náboženství ne dějiny jednotlivých náboženských tradic, ale jejich univerzální, totální syntézu,⁵ tedy dějiny náboženství jakožto obecně lidského jevu v jeho nesčíslných variacích. Jsou to dějiny náboženství v singuláru, tedy dějiny lidského ducha, resp. duchovní dějiny lidstva.⁶

Takto univerzální východisko je ovšem z hlediska metodologické skromnosti sporné a je také předmětem kritiky.⁷ Eliade staví takto univerzalistickou perspektivu na filosofickém (tedy nikoli religionistickém) předpokladu univerzální jednoty lidské mysli a bytostné náboženské jednoty lidstva.⁸ Eliade prostě *a priori* předpokládá, že veškeré náboženské projevy člověka kdekoli na zeměkouli a kdykoli v dějinách vycházejí z téhož obecně lidského zdroje. Náboženské symboly, rituály, předměty, osoby, časy a místa lze tudíž porovnávat napříč světadíly a staletími a odhalovat za nepřeborným množstvím zdánlivě chaoticky nakupených jednotlivostí určité paralely, analogie, nadčasové strukturální vzorce a mecha-

²D. Hughes, *Has God Many Names?*, Leicester, Apollo, 1996, str. 157.

³M. Eliade, *Nový humanismus*, in H. Pavlincová a B. Horyna, *Dějiny religionistiky*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2001, str. 141nn, viz také Eliade, *The Quest*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, str. 70.

⁴Viz k tomu u Eliadeho S. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton UP, 1999, str. 213.

⁵D. Antalík, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, Praha, Oikumene, 2005, str. 96nn.

⁶Tuto perspektivu popisuje např. in Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I.*, Praha, Oikumene, 1995, str. 15. Viz k tomu Hughes, *Has God Many Names?*, str. 160, a také B. Horyna, *Úvod do religionistiky*, Praha, Oikumene, 1994, str. 109nn.

⁷Eliade vychází podle Wasserstroma „from the perspective of the Universal Man“, Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 18, jeho východiska jsou „transnational, transcultural, transreligious“, Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 7, vychází „from everywhere and nowhere at once“ Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 19, „from a kind of timeless and spaceless elevation“, tamtéž. Na tuto Eliadeho univerzalistickou aspiraci a její úskalí poukazuje také E. Cioran, *Beginnings of a Friendship*, in J. Kitagawa a Ch. Long, *Myths and Symbols. Essays in Honour of Mircea Eliade*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, str. 413n.

⁸G. Dudley, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia, Temple UP, 1977, str. 17.

nismy, které se objevují, kdykoli člověk nábožensky jedná či se nábožensky vyjadřuje.

Tímto způsobem lze podle Eliadeho pronikat až k nejhlubším základním vzorcům náboženského chování člověka, platným univerzálně, protože odrážejí obecně lidské dispozice. Společným a univerzálně platným jmenovatelem náboženského chování (myšlení, vnímání) člověka je polarita posvátného a profánního. Elementární jednotkou univerzálních dějin náboženství je hierofanie,⁹ tedy událost či akt manifestace posvátna v profánní sféře existence. Dějiny náboženství jsou tedy zřetězením těchto nescíslných hierofanií (epifanií, theofanií, kratofanií, ontofanií atd.), jsou tedy dějinami vyjevování posvátna v jeho nescíslných modalitách. Posvátno je jedno, je stále se sebou totožné, tvrdí Eliade,¹⁰ zároveň ovšem tihne k inkarnaci,¹¹ nezůstává skryto, manifestuje se v hierofanických událostech. Religionista pak zkoumá dějinné stopy, které za sebou tyto hierofanické události zanechaly (v textech, artefaktech atd.), zabývá se tedy „morfologií posvátna“.

Toto dynamické dění, tato dialektika posvátna, patří neodmyslitelně k lidským dějinám. Vztah k posvátnu není totiž jen vývojovým stádiem lidského vědomí, ale jeho bytostnou součástí.¹² V dějinách náboženství můžeme proto podle Eliadeho (navzdory četným trhlinám, nespojitostem a značné vzájemné izolaci jednotlivých kulturně náboženských okruhů) hovořit o jejich zásadní kontinuitě, o souvislosti „všeho se vším“. Z pohledu křesťana jsou například veškeré dějiny pohanských náboženství anticipací Inkarnace resp. Kristova příchodu,¹³ který je theofanií (hierofanií) *par excellence*. Od nejprimitivnější zkušenosti numinózní bázně v přítomnosti posvátného kamene až k vtělení Božího Syna v Ježíši Kristu je zde nepřerušovaná kontinuita.¹⁴ To, o co jde v nejprimitivnějším hierofanickém zážitku doby kamenné, nakonec přichází ke svému plnému výrazu v Kristově adventu.

Vyjevování posvátna je takto jádrem všech náboženských tradic, nejen archaického pohanství a náboženství Východu. Tatáž dynamika (dialektika) vyjevování (a skrývání) posvátna v numinózní zkušenosti je v Elia-

⁹Eliade, *Posvátné a profánní*, Praha, ČKA, 1994, str. 10, viz k tomu Dudley, *Religion on Trial*, str. 50.

¹⁰Viz k tomu P. Ricoeur, *Myslet a věřit*, Praha, Kalich, 2000, str. 51, viz též Dudley, *Religion on Trial*, str. 57.

¹¹Viz k této Eliadeho myšlence Dudley, *Religion on Trial*, str. 54.

¹²Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I.*, str. 13.

¹³Hughes, *Has God Many Names?*, str. 162.

¹⁴Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 10–11.

deho pojetí oživující silou také hebrejské a křesťanské tradice.¹⁵ Teologický pojem zjevení (plus inspirace, iluminace atd.), známý z židovské a křesťanské (a islámské) teologické tradice, je tedy více méně přesným korelátem Eliadeho pojetí hierofanie resp. událostní manifestace posvátna.

Eliade tedy staví (v naznačeném smyslu) svou religionistickou metodu na jistých metafyzických východiscích a na konkrétním typu filosofické antropologie – předpokládá určité obecně lidské dispozice, potřeby a tendence, kterým odpovídá náboženský rozměr kulturního života lidstva v jeho nesčetných variacích, jak je odhalují jednotlivá odvětví specializované religionistiky. Náboženství je v tomto smyslu soteriologickou odpovědí na univerzální lidskou situaci, na jistou existenciální potřebu (často Eliadem identifikovanou jako úzkost, pramenící z konečnosti resp. pomíjivosti člověka, a z ní vycházející žízeň po Bytí¹⁶), vykazatelnou u všech lidských jedinců.¹⁷

Jedním z důležitých aspektů této obecně lidské potřeby, kterému Eliade věnoval značnou pozornost, je tak zvaná hrůza z dějin.¹⁸ Člověk čelí vlastní pomíjivosti, nicotnosti, slabosti a vydanosti nevypočitatelným „invazím chaosu“, tedy dějinným událostem, které nemůže ovlivnit a které ho zdánlivě nesmyslně drtí (ať jde o války, politické zvraty, či klimatické změny, epidemie nebo přírodní katastrofy). Těmto dějinným událostem je třeba dát transhistorický náboženský smysl, převést je na posvátný vzorec či archetyp. Tím ovšem dochází k jistému odmocnění či dokonce zrušení dějin. Z dějin je možno uniknout ve jméno onoho transhistorického hlediska. Všechny náboženské tradice (včetně té hebrejské a křesťanské) nabízejí právě toto spásonosné překonání-překročení-zrušení dějin. Dochází k tomu (podle Eliadeho) jedním z několika (nejméně tří) způsobů: 1) zrušení dějin permanentním návratem k Počátku (řešení tzv. archaického člověka), 2) zrušení dějin transcendentováním dimenze dějinné podmíněnosti (např. platónská filosofie, gnóse nebo džňána jóga), 3) zrušení dějin anticipací jejich konce v Eschatu (v židovství, křesťanství a islámu).

Nejvíce pozornosti věnoval Eliade možnosti první, řešení tzv. archaického člověka. Neúprosný tok dějin je periodicky anulován opakovaným návratem k posvátnému prapočátku, tj. Středu času a prostoru v okamžiku

¹⁵Viz k tomu Ricoeur, *Myslet a věřit*, str. 51. K této „mystocentrické“ perspektivě Eliadeho myšlení, kladoucí do středu všech náboženských tradic (včetně židovství a křesťanství) nuzminózní zkušenost, viz Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 5, 29, 239 a jinde.

¹⁶Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 14, a také *Posvátné a profánní*, str. 46.

¹⁷Viz k tomu Dudley, *Religion on Trial*, Praha, Oikumene, 1993, str. 103–104.

¹⁸K Eliadeho vlastnímu, osobnímu zápasu s touto existenciální úzkostí hrůzy z dějin viz Dudley, *Religion on Trial*, str. 84, 92–3, viz též Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 41.

a bodu mytické kosmogonie.¹⁹ K tomuto zrušení dějin dochází prostřednictvím rituálního zpřítomňování mýtů Zlatého věku. Mýty fungují jako exemplární modely lidských činností,²⁰ archaický člověk je ve svém existenciálním horizontu určován nostalgií po Ráji, existenciální žízni po Bytí, jehož zdroj spatřuje *in illo tempore*. Archaický člověk čerpá z posvátných pramenů Bytí natolik, nakolik zachovává konformitu s mytickými archetypy, zjevenými „na počátku“.

Poněkud sofistikovanější druhé řešení hrůzy z dějin je příznačné pro rozvinutá, zralá stadia náboženských tradic. Prvotní archaická religiozita už prošla krizí a kritikou, její symboly prošly radikální reinterpretací, resp. spiritualizací. Soteriologická aspirace se zde už netýká rituálního anulování toku času, ale překonání podmíněnosti lidské existence s její pomíjivostí, proměnlivostí, temporalitou atd. Typickým příkladem této druhé možnosti zrušení dějin spirituálním překročením pomíjivosti je gnóse, platonská filosofie či pokročilá spirituálně filosofická tradice Indie (např. Eliadeho celožitovní láska džňána jóga²¹). Nejde už o rituální zpřítomňování Prapočátku v koloběhu liturgického roku, vracejícího se po vzoru přírodních rytmů vždy znovu do bodu nula (tj. obvykle do novoročního svátku stvoření). V tomto druhém typu úniku před hrůzou dějin ustupuje rituál a mýtus a celý vnější náboženský provoz do pozadí, celé soteriologické drama je zvnitřněno a spiritualizováno, staženo z kosmického plánu do lidského nitra. Ústřední aspirací je dosažení duchovní svobody, získání nesmrtelnosti, vymanění se z pout odcizení, rozděleného vědomí atd.²²

Třetím způsobem zrušení dějin je eschatologický výhled k jejich definitivnímu konci, typický pro židovskou a křesťanskou tradici. Únik před terorem dějin (tedy touha po zrušení času) je podle Eliadeho příznačný i pro židy a křesťany. Na individuální i na kosmické rovině je zde v principu odmocněn a pacifikován drtivý dopad teroru dějin výhledem k době, kdy už žádné dějiny nebudou,²³ tedy do „nebe“, kde paralelně s dějinami probíhá nadčasově před Božím trůnem nebeská liturgie, nebo výhledem do záhrobí, tedy do bezčasého blaženého zření vykoupených, do nadčasové věčnosti v Boží blízkosti, jak ji líčí židovské i křesťanské apokalyptické spisy.

¹⁹Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 49nn, *Mýtus o věčném návratu*, str. 38nn.

²⁰Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 66nn.

²¹Viz k tomu Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 30, Dudley, *Religion on Trial*, str. 105nn.

²²Viz k tomu Eliadeho slavná monografie o józe Jóga. *Nesmrtelnost a svoboda*, Praha, Argo, 1999.

²³Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 75.

Eliade tedy, jak vyplývá z výše uvedeného, převádí všechny tři soteriologické modely na téhož jmenovatele, jako tři alternativní odpovědi na tutéž otázku, implikovanou v lidské konečnosti a pomíjivosti (resp. v lidské existenciální úzkosti). Hebrejské myšlení je podle něj zajisté jiné než myšlení archaické, zejména svým lineárním pojetím dějin, valorizací dějinných událostí jakožto média Božího zjevení atd. Ale v tom podstatném není hebrejské myšlení principiálně odlišné od myšlení archaického. Je to variantní a v zásadě analogická odpověď na tutéž soteriologickou potřebu utéct z dějin, na existenciální žízeň po nadčasovém Bytí/posvátnu. Nostalgií po Ráji či po světě idejí (nebo po nirvāṇě či mókše) nahrazuje strukturálně analogická nostalgie po Eschatu. Dějinná událost se v Eliadeho optice stává aktem hierofanie, stává se symbolem či výronem nadčasového posvátna, dějiny jsou převedeny na médium procesuální theofanie a tím de facto odmocněny resp. zrušeny.²⁴ Stávají se pohyblivým obrazem věčnosti, sérií manifestací posvátna v jeho nesčíslných modalitách. Hebrejsko-křesťanská tradice nabízí prostě jeden ze způsobů úniku před terorem dějin, tedy jeden ze způsobů jejich spirituálního zrušení.²⁵

Převedení hebrejsko-křesťanské soteriologie (a jí odpovídajícího pojetí dějin) na společného (obecně lidského) jmenovatele se soteriologií archaickou (a platonskou či indickou) Eliademu otvírá cestu k jejich vzájemnému porovnání a hodnocení jejich relativní efektivity. Eliadeho diáře, jeho beletristické práce a také jeho předmluvy a doslovy, kde zpravidla nechává více nahlédnout do svého nitra, nenechávají pozorného čtenáře na pochybách: archaická (resp. indická) soteriologie je Eliadeho srdci blíže než soteriologie hebrejsko-křesťanská.²⁶ Eliade se domnívá, že západní člověk, jehož myšlení je formováno především hebrejsko-křesťanskou tradicí, trpí četnými neblahými důsledky této spirituální tradice.²⁷ Vlivem hebrejsko-křesťanského myšlení došlo k dalekosáhlé desakralizaci přírody, odkouzlení světa, staré náboženské symboly a staří bohové ztratili vlivem antiidolatrického a ikonoklastického náboje hebrejského myšlení všechny svůj lesk, všechno své podmanivé kouzlo.²⁸ Bohové přírodních cyklů a živlů, sexuality, nebeských těles a kosmických elementů byli vymýceni

²⁴Srovnej Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 69nn, viz též Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 170.

²⁵Viz např. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, str. 72, 86 a jinde.

²⁶Dudley, *Religion on Trial*, str. 91.

²⁷Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 328nn.

²⁸Eliade hovoří v této souvislosti o neblahém exkluzivismu a provincialismu židovského monoteismu, aby bylo zřejmé, jak tato „specifika“ hebrejské tradice hodnotí. Viz k tomu Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 329.

ve jménu exkluzivistické, monoteistické, k budoucnosti nakloněné víry v jediného Boha, Stvořitele vesmíru a Pána dějin. Hebrejské myšlení vsází všechno na jednu jedinou kartu. Dokud tato karta funguje, snad ještě podle Eliadeho není tak zle. Ale jakmile ona jediná karta, víra v jediného Boha, přestává oslovovat a orientovat životy lidí, je zle.²⁹ Západní člověk je zbaven „záchranné sítě“, tedy pestrého panteonu pohanských symbolů, mýtů, bohů a bohyň, a v Boha už také nevěří, jeho duše je nemocná, zoufalá, vydaná napospas historismu, existencialismu a nihilismu. A co je nejhorší, nemá se kam vrátit, staří bohové a symboly posvátna jsou pryč.³⁰ To je vysoká, až příliš vysoká cena, kterou podle Eliadeho platí západní člověk (pod vlivem hebrejského myšlení) za „svobodu od model“. Eliade se netají s tím, že vůči archaické, pohanské a přírodní religiozité mnohem vlídnější a vstřícnější indická soteriologie je z naznačeného důvodu prostě lepší.³¹

Toto Eliadeho porovnávání a „známkování“ je ovšem možné jen proto, že v archaickém (a platonském resp. indickém) myšlení i v hebrejském myšlení jde v zásadě o totéž: o utišení (obecně lidské) úzkosti, resp. existenciální žízň po Bytí, rozjítřované vědomím pomíjivosti, tedy o záchranu před terorem dějin. Jen je-li základní soteriologická aspirace obou (všech tří) soteriologií stejná,³² je možné považovat jednu z nich za adekvátnější či úspěšnější než druhou.

Paradoxním důsledkem Eliadeho výše nastíněného pojetí dějin náboženství je, jak si mnozí všímají, jeho bytostná nedějinnost či antidějinnost.³³ Eliade postupuje zcela „metahistoricky“.³⁴ Hledá a nalézá v dějinách náboženství nadčasové univerzální archetypy a struktury,³⁵ relativizující a do nevýznamnosti odsunující vše dějinně jedinečné. Časová posloupnost událostí má jen relativní význam, neredukovatelná jedinečnost dějinných událostí je odmocněna a uzávorkována, nevratné změny a zvraty dějin jsou pouhými projevy nadčasových archetypů či modalit posvátna. Dějiny jsou pouhým pohyblivým obrazem věčnosti, jevištěm manifestací nadčasového posvátna v jeho nesčíslných modalitách a výrazových formách (jednou z nich je i Bůh biblické tradice). Eliade (veden svými filo-

²⁹Viz k tomu finále Eliadeho práce *Mýtus o věčném návratu*, str. 100nn.

³⁰Dudley, *Religion on Trial*, str. 94 a 95.

³¹Dudley, *Religion on Trial*, str. 92, 98, 102.

³²K tomuto Eliadeho přesvědčení a k jeho problematičnosti viz Dudley, *Religion on Trial*, str. 104, 111n a jinde.

³³Hughes, *Has God Many Names?*, str. 160, Dudley, *Religion on Trial*, str. 148, Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 159.

³⁴Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 5.

³⁵Antalík, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, str. 99nn.

sofickými nebo spíše teologickými předpoklady³⁶) s nebývalou svobodou srovnává všechno se vším, nenuceně přebíhá z jediné tradice do druhé³⁷ bez dostatečného ohledu na časový a geografický kontext.

Takový postup je samozřejmě legitimní, pokud platí Eliadeho ontologické premisy: pokud je posvátno opravdu ontologickým korelátorem náboženských jevů, pokud je prostě metafyzickým protějškem člověka, pokud je jedno a stále se sebou totožné a pokud se v dějinách postupně v různých modalitách vyjevuje, je možné srovnávat stopy jeho jednotlivých projevů (hierofanií) napříč světadílly a staletími (tedy bez ohledu na dějinnou posloupnost), je možno vytvářet morfologii posvátna, ba (jak říkají Eliadeho kritikové) platonskou „ideologii posvátna“.³⁸ Je možné studovat židovskou a křesťanskou tradici jako jednu z mnoha různých dějinných stop nedějinného posvátna resp. jako jednu ze sérií lidských odpovědí na hierofanické události setkání s posvátnem stojícím mimo dějiny. Abychom tedy shrnuli dosavadní pozorování ve vztahu k tématu tohoto článku: *Eliade není v žádném případě zastáncem neredukovatelné jedinečnosti hebrejské tradice, založené v hebrejském pojetí dějin (ačkoli některé jeho výroky byly v tomto smyslu interpretovány). Naopak zahrnuje hebrejskou tradici do obecného rámce ahistorických „dějin náboženství“; vztahuje a aplikuje na ni svá univerzální kritéria dialektiky vyjevování posvátna.*

Právě tento aspekt Eliadeho metodologie kritizuje jeho přítel a kolega P. Ricoeur. Podle Ricoeura je nejproblematictější stránkou Eliadeho přístupu právě snaha zahrnout všechno do jednoho totálního rámce, pod jednu všeobestírající perspektivu.³⁹ Eliadeho sklon k hledání „teorie všeho“, resp. grandiózního systému, zahrnujícího veškeré náboženské jevy lidských dějin, způsobuje nedostatečnou vnímavost k neredukovatelným rozdílům a partikularitám, a zároveň pochopitelně vystavuje jeho bádání riziku komparativní svévole a nezodpovědnosti v nakládání s empirickými údaji.⁴⁰ Eliade podle Ricoeura nezohledňuje dostatečně právě rozdíl archaického a hebrejského myšlení (o němž byla řeč v předchozím textu),

³⁶O platonské struktuře Eliadeho epistemologie hovoří J. Waardenburg, *Bohové zblízka*, Brno, Georgetown, 1997, str. 121, o gnostické povaze jeho východisek hovoří Wasserstrom, *Religion after Religion*, str. 5, 241 a jinde.

³⁷Antalík, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, str. 92.

³⁸Waardenburg, *Bohové zblízka*, str. 130.

³⁹Ricoeur, *Myslet a věřit*, str. 52n.

⁴⁰K jeho nařčení z povrchního všeznalectví viz Ricoeur, *Myslet a věřit*, str. 52, podobně viz Dudley, *Religion on Trial*, str. 36n, Hughes, *Has God Many Names?*, str. 168.

nevšímá si dostatečně bytostné polarity či napětí manifestace a proklamace, příznačné pro hebrejsko-křesťanskou tradici.⁴¹

Manifestace posvátna je paradigmatickým náboženským prožíváním skutečnosti, typickým pro archaickou religiozitu, ovšem nikoli pro hebrejskou, tvrdí Ricoeur. V základních konturách Ricoeur souhlasí s Eliadeho rekonstrukcí archaického typu náboženské orientace ve světě, ale na rozdíl od Eliadeho Ricoeur odmítá aplikovat tento obecný model i na hebrejsko-křesťanskou tradici.

Ricoeur zdůrazňuje skutečnost, že archaické symboly posvátna jsou vesměs vázány na přírodní jevy a rytmy a na tak zvané kosmické korespondence (země–nebe, žena–muž, světlo–tma, dobro–zlo atd.).⁴² Tato vázanost archaických symbolů posvátna vyplývá z kapacity přírody (kosmu) odkazovat mimo sebe, k modalitám posvátna, zakoušeným v hierofantickém dění. Toto dění je ovšem před- či mimo-jazykové. A právě v tom spočívá podle Ricoeura jeden z podstatných rozdílů mezi archaickým a hebrejským myšlením, který si Eliade (podle Ricoeurova názoru) dostatečně neuvědomuje.⁴³

Hebrejské myšlení je totiž charakteristické (na rozdíl od archaického) důrazem na slovo resp. zvěstování (nikoli na mimojazykový numinózní zážitek hierofanie) jakožto privilegovaný prostředek Boží komunikace s člověkem.⁴⁴ S důrazem na zvěstování (proklamaci) souvisí i důraz na etické (ne estetické) hodnoty a na dějinný (ne kosmický) rozměr lidské existence. V prorocké perspektivě hebrejského myšlení dochází proto podle Ricoeura nutně k desakralizaci přírody (pod Boží vládou), kosmos (posvátný kosmický řád) není bezpečným domovem, nachází se, stejně jako člověk, pod Božím zaslíbením a soudem. Typickým důsledkem vlivu prorockého hebrejského myšlení je rozvolňování a relativizace (zdánlivě nezrušitelných) kosmických korespondencí a osudových daností.

Výpovědi a literární útvary typické pro prorockou (hebrejskou) mentalitu mají podle Ricoeura vesměs subverzivní charakter, na rozdíl od archaických mytologií, které naopak ustavují a utvrzují posvátný řád kosmu.⁴⁵ Prorocké výpovědi (podobnosti, eschatologické promluvy, hyperboly) působí provokativně, excentricky, podvrtně, způsobují dislokaci

⁴¹Ricoeur, *The „Sacred“ Text and the Community*, in *Figuring the Sacred*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, str. 71.

⁴²Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, in *Figuring the Sacred*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, str. 54n.

⁴³Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 55.

⁴⁴Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 56.

⁴⁵Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 57–61.

a desorientaci, resp. reorientaci prostřednictvím desorientace, prostřednictvím exodu a exilu, tedy opouštění konvencí, konformit a sakrálně legitimovaných daností. Zkrátka otvírají svět směrem k přicházejícímu Božímu království.

Z toho, co bylo dosud řečeno o Ricoeurově kritice Eliadeho (a jeho pojetí hebrejského myšlení ve srovnání s archaickým), zdánlivě vyplývá, že podle Ricoeura je mezi těmito náboženskými tradicemi (a jimi nesenými způsoby lidského bytí) nesmiřitelný protiklad. Právě tomuto závěru se ale Ricoeur vehementně brání. Mezi manifestací posvátna (ve smyslu archaické religiozity, jak ji rekonstruuje Eliade) a proklamací slova (v pojetí hebrejské tradice) hledá a nalézá namísto sterilní antinomie či dichotomie zprostředkující dialektický vztah.⁴⁶

Ricoeur nejprve rekapituluje argumenty „ikonoklastů“, tedy těch, kteří příkře odmítají archaickou religiozitu s jejím pojetím manifestace posvátna. Posléze tyto argumenty podrobuje kritice a problematizuje jejich východiska. Ikonoklasté argumentují podle Ricoeura zhruba takto: 1) posvátno v posledních stoletích (alespoň na Západě) zmizelo, osvícenství, moderna a s nimi spojená emancipace západní kultury z područí tmářství a pověry učinily z odposvátnění resp. odkouzlení světa nezvratný proces. 2) Tak zvané stopy posvátna v moderní západní kultuře (v umění, v obsazích nevědomí, v politických ideologiích atd.) jen dokazují slábnutí a degeneraci kdysi mocně působící síly posvátna jakožto faktoru ovlivňujícího lidské životy. 3) Křesťanství by mělo z dobrých biblických a teologických důvodů vítat sekularitu moderního Západu jako blahodárný (vedlejší) důsledek působení hebrejsko-křesťanské tradice (Ricoeur v této souvislosti zmiňuje Bonhoefferovy teze o nenáboženské interpretaci evangelia pro „dospělého“ člověka moderního Západu).

Z toho, co bylo uvedeno výše, by se mohlo zdát, že Ricoeur bezvýhradně přitaká všem třem ikonoklastovým argumentům, proto může působit poněkud překvapivě, že ke všem vyslovuje veliké a důrazné ale!

Zaprvé: Ricoeur konstatuje, že kulturní vývoj moderního Západu (osvícenství, modernita, emancipace člověka a odvržení „posvátného baldachýnu“) není nezvratným faktem ani neodvratitelným osudem, naopak se vzhledem k mnoha svým nezamýšleným vedlejším důsledkům (a také vzhledem ke své vlastní často nepřiznané dějinné relativitě) stal pro mnohé problémem a otázkou. Zadruhé (v návaznosti na předešlé konstatování): stopy posvátna v současné západní kultuře nemusí být nikterak žalostné zbytky a symptomy rozkladu a úpadku kdysi mocného posvátna, ale na-

⁴⁶Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 48, 61.

opak přetrvávající doklady toho, že lidská existence je bez posvátné dimenze nemyslitelná, nebo přinejmenším sotva snesitelná. Vždyť bez rozlišení posvátného a profánního, každodenního a slavnostního, všedního a zvláštního, říká Ricoeur, bez posvátných nehomogenit času a prostoru, o kterých tak mistrovsky píše Eliade, by lidský život postrádal orientaci a zakotvení. Sexualita bez posvátného rozměru,⁴⁷ čas bez slavnostních chvil, prostor lidských obydlí bez posvátného kouzla domova, to vše je podle Ricoeura nemyslitelné nebo alespoň nežádoucí. Snad smíme přece jen, říká Ricoeur, vyhlížet jakousi renesanci posvátna, nemá-li se lidský život na Západě propadnout do konzumně materialistického nihilismu.

A konečně zatřetí: Ricoeur vysloveně odmítá Bonhoefferův návrh nenáboženské interpretace křesťanství, přesněji řečeno, odmítá výše zmíněnou sterilní antinomii či nezprostředkovatelnou dichotomii manifestace posvátna (tj. náboženského prožitku archaického člověka) a proklamace slova (příznačné pro hebrejsko-křesťanskou prorocko-etickou tradici). V hebrejské tradici na sebe podle Ricoeura slovo bere do značné míry funkci numinózní moci. *Tremendum et fascinosum* numinózní zkušenosti se stává zvěstovanou bází Boží a láskou k Bohu. Zvěstování nezbytně potřebuje symbolický materiál, ano, potřebuje archaickou symboliku, založenou na kosmických korespondencích, jinak je sterilní, moralistické a abstraktní.⁴⁸ Vždyť například eschatologická symbolika nikoli náhodou čerpá z bohaté studnice archaických obrazů, takže mytický *Urzeit* koresponduje s eschatologickým *Endzeit*.⁴⁹

Ano, podle Ricoeura je v jistém smyslu Golgota pro křesťany posvátným středem vesmíru, *axis mundi*, jak to navrhuje Eliade.⁵⁰ Také například symbolika křesťanského křtu v sobě nutně zahrnuje (jak opět dokládá Eliade)⁵¹ mnohvrstevnou archaickou symboliku založenou na kosmických korespondencích.

Jestliže navíc ústřední příběh křesťanských dějin spásy hovoří o tom, že se „Slovo stalo tělem“ (tj. manifestací Boží *par excellence*), musí každá křesťanská teologie zápasit s tímto christologickým tajemstvím průniku manifestace a proklamace.⁵²

Mýtus (svědectví o hierofantickém dění) je ve zvěsti podle Ricoeura zrušen, ale zároveň zachován, je přeznačen, teologizován, ale je a zůstává

⁴⁷Viz např. Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, Praha, Oikumene, 1993, str. 121nn.

⁴⁸Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 67.

⁴⁹Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 66.

⁵⁰Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 29.

⁵¹Eliade, *Posvátné a profánní*, str. 92nn.

⁵²Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 65.

nepostradatelný. Je zrušen jako falešný logos,⁵³ ale je zachován (*aufgehoben*) jako nenahraditelný, nezastupitelný nositel zvěsti. Proto Ricoeur odmítá nenáboženskou interpretaci, proto se staví kriticky vůči demytologizaci kérygmatu, má-li znamenat zrušení mýtu. Modly je třeba zbořit, aby symboly mohly promlouvat.⁵⁴ Hermeneutika proklamace (příznačná pro hebrejsko-křesťanskou spirituální tradici) tedy není podle Ricoeura (jen) způsob, jak se rozejít, ale (také) způsob, jak se nikdy nerozejít s archaickou symbolikou posvátna. Křesťanství zkrátka podle Ricoeura žije v (blahodárném) napětí manifestace a proklamace (jak o tom svědčí například dialektický vztah resp. komplementarita slova a svátostí).⁵⁵

Shrňme nyní výše uvedenou rekapitulaci Ricoeurova pojetí a vyslovme závěrečnou tezi tohoto článku: *Ačkoli Ricoeur (na rozdíl od Eliadeho) vychází z neredukovatelné jedinečnosti (a antisakrální, ikonoklastické povahy) hebrejské tradice, odmítá protiklad mýtu a kérygmatu, resp. manifestace (posvátna) a proklamace (slova). Mezi manifestací a proklamací hledá a nalézá dialektický vztah, resp. zprostředkující komplementaritu.*

⁵³Viz k tomu Ricoeur, *Symbolism of Evil*, Boston, Beacon Press, 1969, str. 162, 350 a jinde.

⁵⁴Viz k tomu Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, str. 163n.

⁵⁵Ricoeur, *Manifestation and proclamation*, str. 67.