

Fujda, Milan

**Poznámka k problému redukcionismus v Eliadově
antiredukcionismu**

Sacra. 2005, vol. 3, iss. 2, pp. 58-62

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118393>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Poznámka k problému redukcionismus v Eliadově antiredukcionismu

Milan Fujda, Ústav religionistiky FF MU

Úvod

Základním požadavkem Eliadovy hermeneutiky náboženství je požadavek ne-reduktivnosti. Náboženství je mu jevem *sui generis* a tomu adekvátně je třeba jej uchopit. V náboženství jde o posvátné, naprosto odlišné od běžného, profánního. Posvátné se však nikdy nevyjevuje přímo, ale pouze prostřednictvím věcí profánních, hierofanií. Hierofanie je paradoxní: jako věc profánní zůstává sama sebou a zároveň je i něčím jiným, šipkou k posvátnému. „Většina hierofanií je schopna stát se symboly“ (Rennie, B. S., 1996: 49). To znamená, že je schopna stát se věcí, jejíž základní vlastností je to, že odkazuje mimo sebe k něčemu jinému, a která získává smysl jako součást vzájemně provázaného systému věcí stejného typu – symbolů. Symbolismus – tato síť vzájemných odkazů mezi symboly – je schopen odhalovat aspekty skutečnosti, které zůstávají nepatrné na úrovni běžné zkušenosti (viz Rennie, B. S., 1996: 49). Zkušenost, v níž jsou díky symbolům odhalovány je zkušenost náboženská. Protože poznáním tohoto typu si člověk uvědomuje své místo ve světě, je náboženská zkušenost zkušeností mezní, existenciální.

Hermeneutika náboženství je tak Eliadou snahou o porozumění náboženské zkušenosti jako mezní zkušenosti a způsob, jak k tomuto porozumění dospět je interpretace náboženského symbolismu. A to interpretace strukturální, ahistorická. Nejde o to interpretovat daný jev adekvátně s ohledem na dějinnou situaci, v níž se vyskytuje, ale o to rekonstruovat jeho univerzální náboženský smysl jeho umístěním na správné místo v symbolické struktuře.

Náboženství bez symbolismu není myslitelné. Protože v náboženství jde podle Eliada o posvátné, a to se nikdy nevyjevuje přímo, je tu s náboženstvím vždy už také symbol, který k němu odkazuje (viz Allen, D., 1978: 143).

Symboly a jejich interpretace

Úlohou historika náboženství je podle Eliada „rozluštit v časové a konkrétní historii osud zkušeností, jež vycházejí z nepotlačitelného lidského přání překonat světskou moc a historii. Každá hodnověrná náboženská zkušenost v sobě obsahuje zoufalé úsilí proniknout do podstaty věcí, do konečné reality. Každý projev či pojmové vyjádření dané náboženské zkušenosti se však odráží v historických souvislostech. Tyto projevy, tato vyjádření se tudíž stávají „historickými dokumenty“, jež lze srovnat s jinými kulturními jevy: ... Největší chvályhodnou vlastností historika náboženství je právě úsilí, které věnuje dešifrování nějaké „události“ patričně podmíněné historickým okamžikem a kulturním chováním doby, existenciálním stavem, který ji umožnil“ (Eliade, M., 1997: 155).

Historik náboženství jedná jako „vykladač a tlumočnick textů“ (tamtéž: 157), přičemž materiál, který tlumočí má být co nejšířší a měl by pocházet zejména z „archaických“ a „přírodních“ náboženství, v nichž existuje možnost se „setkat s určitými náboženskými základy v jejich ještě počáteční etapě“ (tamtéž: 157).

Tento materiál obsahuje rozmanitou náboženskou symboliku. Eliade k sobě přiřazuje symbolické materiál určitého typu (např. se symbolikou výstupu, hada aj.) komparuje jej a „hledá invariantní jádro, základní význam (essential meaning“ (Allen, D., 1978: 156), který umožňuje symbolům určitého druhu, aby byly usouvztažněny s dalšími náboženskými symboly. Tak, jako Husserlovi se mělo vyjevovat invariantní jádro fenoménu v množství modalit, jež mohl fenomén ve vědomí nabývat, a přitom zůstávat stále tímtež, tak Eliadovi se invariant smyslu určitého symbolu otevírá pomocí konkrétních variací, jaké nabízejí empirická data – prameny, v nichž se daný symbol vyskytuje. „K porozumění nedochází skrze rekonstrukci jednotlivého fenoménu, ale spíše skrze reintegraci daného fenoménu v rámci systému asociací – užitím morfologie a strukturalismu“ (Allen, D., 1978: 146).

Tuto rekonstrukci umožňuje Eliadovi mimo jiné to, že některé symboly vyjadřují svůj význam plnějším způsobem než jiné. Plný význam určitého symbolu nemusí být v „počáteční etapě“ jeho historie ještě zcela uvědomován, odhaleny jsou zde jen některé jeho aspekty. Ovšem symboly dozrávají ke své „dospělosti“ (Eliade, M., 1997: 171), v níž jejich význam dospívá nejvyšší úrovně obecnosti a jakoby v sobě kumuluje všechny dosud uvědomované momenty. Je to onen „nejobecnější význam“, „... který jako jediný může skloubit všechny ostatní zvláštní významy a jenž nám jako jediný umožňuje pochopit, jak tyto zvláštní významy vedly k určitému strukturálnímu uspořádání“ (tamtéž: 172). Významy, jaké symbol nabývá v „dospělosti“, na nejvyšších „odkazových úrovních“ byly podle Eliada obsaženy už na „archaické kulturní úrovni“ a „nebyly-li úplně pochopeny, byly alespoň vycitřovány“ (tamtéž: 171). Pro historika náboženství není explicitní nevyjádřenost těchto významů zásadní překážkou, neboť „hlubinná psychologie učí, že symbol odevzdává své poselství a plní svou úlohu, i když se jeho význam vymyká vědomí“ (tamtéž: 171).

Symboly jsou totiž „výtvory psyché“ konstituované „jako důsledek existenciálního napjetí“ (Allen, 1978: 148) a představují specifický způsob poznání. „Symboly mají „logiku“ a „vzájemně spolu souvisí“ tak, že vytváří koherentní strukturální systém; každý koherentní systém je univerzální“ (Allen, 1978: 148). V tomto nicméně spatřuji jisté nebezpečí. Nahlíží-li Eliade taktó univerzálnost symbolismu, hrozí to, že ze sebe učiní arbitra rozumění jeho významu bez ohledu na to, co poskytuje sám pramen a jeho kontext.

Dochází-li podle Gadamera k rozumění v procesu splývání horizontů, pak u Eliada k žádnému splývání nedochází. Jeho předporozumění se stává dominantním, potřeba korekce v dialogu s jiným (interpretovaným) je uzávorkována. Je v tom moment nerespektování toho, s čím sama tradice náboženské interpretace symbolu přichází. Skutečným problémem se to ukazuje v rozlišení mezi autentickou a neautentickou náboženskou zkušeností. „Eliade tihne nostalgicky k nadřazování archaického náboženského vidění světa jako toho, co moderní lidé ztratili“ (Olson, C., 1988: 49).

Existenciální hodnota

Základním kamenem Eliadova pojetí výkladu náboženských symbolů je jejich existenciální hodnota. „Symboly uspokojují potřebu, plní funkci osvětlení nejskrytějších modalit bytí“ (Allen, 1978: 164). Eliade to vyjadřuje šesti funkcemi symbolu:

1. „Symboly jsou schopny odkrýt možný způsob reality či uspořádání tohoto světa, které nejsou patrné na úrovni bezprostřední zkušenosti“ (Eliade, M., 1997: 163). Symboly odhalují určitou nevysvětlitelnou stránku života. Dešifrován ve světle symbolu se život odhaluje jako dílo bohů.
2. „Pro přírodní národy jsou symboly vždycky náboženské, protože se vztahují buď k něčemu reálnému nebo k uspořádání tohoto světa. Na archaických kulturních úrovních se reálně ... rovná posvátnu“ (tamtéž: 164) a uspořádání světa se ve světle symbolů jeví jako dílo bohů.
3. Základním charakteristickým rysem náboženského symbolismu je jeho mnohoznačnost, jeho schopnost vyjadřovat současně několik významů, jejichž vzájemnost není patrná na úrovni bezprostřední zkušenosti“ (Eliade, M., 1997: 164).
4. „Symbol je schopen odkrýt zorný úhel, v němž se nesourodé skutečnosti dají skloubit do jednoho celku či dokonce sloučit do jednoho ‚systému‘,“ (tamtéž: 165). To je velice důležité. Podle D. Allena (1978: 147) to umožňuje Eliadovi nahlížet v náboženských symbolech tendenci k jednotě, systému asociací, a v konečném důsledku to vlastně umožňuje rozumět náboženskému symbolismu ve smyslu, v jakém tomuto rozumnění rozumí Eliade: jako dešifrování vazeb v symbolickém systému. Ještě se k tomu vrátím.
5. Symbol je schopen „vyjádřit paradoxní stavy či některá uspořádání konečné reality, jež je nemožné vyslovit jinak“ (tamtéž: 166). Díky tomu „člověk vytušil, že polarity a antinomie lze vzájemně skloubit, ujednotit“ (Allen, 1978: 167), což je poznání pro útěchu a osmyslnění nepříjemných stránek života nedocenitelné.
6. Symbol se „vždycky vztahuje k nějaké realitě či stavu, který podněcuje lidskou existenci. Hlavně tento existenciální rozměr odlišuje a rozděluje symboly od pojmů. Symboly si ještě uchovávají spojení s hlubokými zdroji života; dalo by se říci, že vyjadřují ‚duchovní prožitek‘ ... Odhalují, že možné způsoby ducha jsou i projevy života, a tudíž přímo zaručují lidskou existenci“ (tamtéž: 167). Symbol „obdařuje lidskou existenci smyslem“ (Allen, 1978: 167).

Eliade neopomíjí ani historičnost symbolů. Některé symboly se mohou objevovat pouze v souvislosti s určitým způsobem lidského života (např. se zemědělstvím). Většina náboženských symbolů se však „dovolává základních podmínek lidské existence“ nebo „pojímá tento svět v jeho úplnosti či některé z jeho struktur“ (Eliade, M., 1997: 169). I kulturními událostmi podmíněné symboly se podle Eliada staly náboženskými symboly proto, že „přispěli k ‚založení světa‘“ (tamtéž: 170).

Sepětí náboženského symbolismu se „základními podmínkami lidské existence“ souvisí se schopností symbolu vydat své svědectví i tehdy, když není jeho význam plně uvědomován, a společně s tímto aspektem umožňuje Eliadovi strukturální reintegraci symbolu jako způsob rozumění, jak bylo naznačeno výše u bodu 4. Zde podle Carla Olsona (1988: 46) spočívá jeden z Eliadových předpokladů, předsudek jednoty, především jednoty vědomí, který umožňuje Eliadovi zrušit časovou a prostorovou vzdálenost mezi vykladačem a vykládaným – „... posvátné je strukturálním prvkem lidského vědomí“. Díky tomu „dialektika posvátného zůstává stále táž a dovoluje

přirozené a úplné znovunalezení starobyklých náboženských hodnot bez ohledu na dějinné období“ (tamtéž: 46). Historik náboženství tak může nalézt a oživit mýty a rituály cizí kultury stejně tak jako homo religiosus může reaktualizovat paradigma-tické události z počátku časů.

V základu této možnosti je právě lidská schopnost univerzálního zážitku mezní situace, která klade člověka mimo čas a interpreta a interpretované na společnou rovinu, na níž je možné úplné porozumění bez ohledu na časovou a prostorovou propast mezi nimi. Eliade nepotřebuje řešit hermeneutický problém rozdílné zakotvenosti interpreta a interpretovaného v dějinách a tradici, rozdílnost horizontů. Interpret i interpretované se podle něj totiž nenacházejí pouze v odlišných dějinných podmínkách, ale je jim společné vědomí člověka o jeho „situaci nad dějinným podmíněním“; například zná stav snění, melancholie, odloučení aj. Tyto stavy nejsou historické, ale přitom nejsou ani méně autentické a důležité než dějinné události (viz Olson, C., 1988: 47).

Poznámka na závěr

Vidíme, že Eliade vnímá velmi těsnou souvislost náboženství, symbolismu, posvátna, zkušenosti mezní, existenciální situace. Bryan Rennie (1996: 52) v této souvislosti poznamenává: „Vzhledem k tomu, že symboly vždy odkazují k něčemu reálnému nebo ke struktuře světa, a vzhledem k tomu, že vždy směřují ke skutečné existenciální situaci¹, tak tím skutečným, k čemu vždy míří, musí být existenciální situace“, symbolismus „sjednocuje lidskou a kosmickou úroveň skutečnosti“ (Rennie: 53). Posvátno a mezní zkušenost nelze v kontextu Eliadova myšlení oddělovat. Jsou rubem a lícem jedné mince, a jako takové jsou esenciálními konstitutivními prvky náboženství.

Jak však bylo ukázáno, Eliade tuto úzkou vazbu nemůže zrušit, protože by tím obnovil distanci mezi vykladačem a vykládaným a zbořil by celou svou koncepci rozumění. Je však sporné, nakolik je tato silná vazba oprávněná jako fundament nereduktivního studia náboženství. Schopnost plně prožívat existenciální situace a skrze ně dospívat k pochopení hlubší dimenze skutečnosti, posvátnému, respektive schopnost dospívat k tomuto pochopení konfrontací se symboly, je pro Eliada v posledku tím, co odlišuje moderního „nenáboženského“ člověka od člověka archaického, který byl v tomto smyslu skutečně člověkem homo religiosus.

Nebudu s Eliadem polemizovat v tom, že archaický člověk nebo ještě i západní člověk možná před sto lety dokázal intenzivněji než moderní „nenáboženský“ příslušník dnešních západních kultur vnímat hluboký význam existenciálních situací. Měl k tomu nespočet důvodů: smrt, šílenství, nemoc byly běžnými součástmi jeho života, souvislost slunce, vody a potravy vnímal bezprostředně. Pro dnešní Západany je naopak nemoc, smrt, šílenství něčím, co do života nepatří, co musí být ukryto za branami ústavů, obstarávání základních životních potřeb většinou neznamená problém a probíhá díky rozsáhlé dělbě práce takovou oklikou, že většina obyvatel Západu si může těžko dostatečně jasně uvědomit, že např. suché léto by mohlo znamenat, že v zimě nebude co jíst. Chci tím říci, že zatímco ještě celkem nedávno každodenní život silně

¹ viz kapitola „Existenciální hodnota“ body 2 a 6

podněcoval vědomí své nesamozřejmosti, posvátnosti, dnes toto vědomí v západních společnostech zastírá nepřehledná síť sociálních institucí.

Přesto nedošlo k zániku náboženství, což si uvědomoval i Eliade. Ba naopak, nejpozději od 60. let 20. století zažívají západní kultury náboženský boom. V zemi nejvíce orientované na konzumní způsob života, nejvíce zbažené tragiky života a bezprostředních souvislostí jeho udržování – USA – se úroveň religiozity pohybuje kolem 90 % (viz Štampach, I. O., 1998: 60). Zdá se, že moderní člověk může získávat zdroje své religiozity od jinud než člověk archaický. Přitom neexistuje religionisticky ospravedlnitelný důvod, proč její formy ve vztahu ke zbožnosti archaického člověka diskvalifikovat, jak to činil Eliade (a vystavěl na tom celou koncepci „nového humanismu“). Podle mého soudu tato situace spíše vyžaduje komplexnější způsoby religionistického přístupu než úzkou orientaci na náboženskou zkušenost, symboliku a jejich existenciálně založenou interpretaci. V tomto smyslu chápu Eliadeho přístup jako nedostačující, reduktivní, protože se příliš orientuje pouze na jeden, sice hluboký, ale ne jediný a ani ne nejdůležitější aspekt náboženství, a opomíjí celou škálu významných momentů.

Literatura

- Allen, D. (1978) „Interpreting the Meaning of Religious Phenomena“, 140–169, in: týž, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*. The Hague–New York: Mouton Publishers.
- Eliade, M. (1993) *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOIMENH.
- Eliade, M. (1994) *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie.
- Eliade, M. (1997) *Mefisto a androgyn*, Praha: OIKOIMENH.
- Eliade, M. (1998) *Mýty, sny a mystéria*, Praha: OIKOIMENH.
- Eliade, M. (2001) „Nový humanismus“, 141–147, in: Horyna, B., Pavlincová, H., *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Olomouc.
- Olson, C. (1988) „The Fore-structure of Eliade's Hermeneutics“, 43–53, in: *Philosophy Today*, 32/1.
- Rennie, B. S. (1996) „Symbols and Symbolism“, 47–59, in: týž, *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Smith, J. Z. (1982) „Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon“, 36–52, in: týž, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Štampach, I. O. (1998) *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál.