

Hermeneutická imaginace Mircei Eliada

Ondřej Sládek

Úvod

Snaha uchopit jádro myslitelského odkazu Mircei Eliada (1907-1986) se v minulých desetiletích transformovala do široké diskuse, ve které dominantní postavení získaly tři problémové okruhy týkající se zejména: (a) možnosti a limitů fenomenologické a hermeneutické metody ve vědeckém studiu náboženství, (b) užití komparativní metody, (c) možnosti (resp. nemožnosti) vytvoření dějin náboženského *myšlení*. Systematicky sledovat tuto rozsáhlou mezioborovou diskusi¹ by znamenalo studovat nejen argumenty a postoje jednotlivých kritiků a obhájců, nýbrž také (nebo především) reflektovat vývoj samotné disciplíny – zhruba od šedesátých let 20. století až do současnosti, jelikož diskuse o Eliadovi a eliadovcích (a v určitém smyslu i o fenomenologii a hermeneutice) nejsou ukončeny dodnes.

-
- 1 K nejvýznamnějším kritickým studiím patří: Robert D. Baird, „Normative Elements in Eliade’s Phenomenology of Symbolism“, *Union Seminary Quarterly Review* 25/4, 1970, 505-516; Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*, The Hague: Mouton 1971; Guilford Dudley, *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia: Temple University Press 1977; Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade’s Phenomenology and New Directions*, The Hague: Mouton 1978; Robert F. Brown, „Eliade on Archaic Religions: Some Old and New Criticisms“, *Sciences Religieuses* 10/4, 1981, 429-449; Ninian Smart, „Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion“, *Numen*, 25/2, 1978, 171-183; Adrian Marino, *L’herméneutique de Mircea-Eliade*, Paris: Gallimard 1981; Walter L. Brenne- man, Jr., – Stanley O. Yarian – Alan M. Olson, *The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion*, University Park – London: The Pennsylvania State University Press 1982, 59-65; Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots: 1907-1945*, New York: Columbia University Press 1988; Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Center*, London: Macmillan 1992; David Cave, *Mircea Eliade’s Vision for a New Humanism*, New York – Oxford: Oxford University Press 1993; Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, Albany: State University of New York Press 1996; Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1993; Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York – Oxford: Oxford University Press 1997; Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York: St. Martin’s 1999; Bryan S. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, Albany: State University of New York 2001.

V našem prostředí se jedná zejména o práce: František Vrhel, „Hledání religionistiky Mircei Eliada“, *Světová literatura* 38/3, 1993, 132-136, přetištěno in: *Religio* 5/2,

Na počátku devadesátých let minulého století se někteří badatelé vyslovili pro nové, nezaujaté a skutečně kritické zhodnocení Eliadova přínosu religionistice. Mám na mysli prohlášení Niniana Smarta, podle kterého jsme „možná na konci eliadovské éry a díky jeho velkému příspěvku se také obrácíme k novým otázkám a tématům [...]“.² Roger Corless ve svém článku „After Eliade, What?“³ vyslovuje názor, že Eliadovou smrtí (1986) se kánon tradice známé jako „dějiny náboženství“ (*The History of Religion[s]*) uzavírá. Požaduje proto „kompletní znovupromyšlení toho, co rozumíme náboženstvím a toho, co si myslíme, že děláme, když „studujeme náboženství“.“⁴ Corless však jde ve svém hodnocení Eliadova díla ještě dál: „Troufám si říci, že Eliadovo životní dílo bylo neúspěšné; ale jednalo se o velkolepý a neocenitelný neúspěch“.⁵

Z pozice současného religionistického diskursu bychom sice mohli spolu s některými soudobými badateli (D. Wiebe, R. T. McCutcheon, R. Corless) uvažovat o Eliadově hermeneutickém projektu jako o podezřelé, neužitečné a překonané koncepci. Místo, které jí náleží v dějinách religionistiky, je však nezpochybnitelné. Při studiu dějin vědy o náboženství a stejně tak při sledování soudobých teoreticko-metodologických diskusí se totiž není možné vyhnout a „nevyrovnávat“ se s otázkami a problémy, které jsou v religionistice spojeny s Eliadovou kreativní hermeneutikou.

Třebaže je recepce Eliadova díla bohatá, zůstává stále ještě mnohé, co doposud unikalo zájmu řady kritiků, anebo co se jeví jako hodné pozornosti teprve až z určitého „odstupu“. Jedná se například o Eliadovo pojetí tvorby, imaginace, funkce interpreta a interpretace atd. V předkládané studii však nejde o vytvoření soupisu pozitivních položek, které by dokládaly legitimnost užití Eliadovy hermeneutické metody. To po rozsáhlé a důkladné kritice není ani dost dobře možné, ani nutné. Práce se proto

1997, 151-159; Ivo T. Budil, „Mircea Eliade a ‚věčný návrat fašismu‘“, *Literární noviny* 9/2, 1998, 8-9; Milan Kováč, „Eliadeho Hélios: Odrz tvorby Mirceu Eliadeho v Čechách a na Slovensku“, *Kritika & kontext: Časopis kritického myslenia* 3/1, 1998, 34-37; Ondřej Sládek, „Kreativní hermeneutika Mircei Eliada“, *Dialog Evropa XXI* 11/1-4, 2001, 51-59; Pavel Hošek, „Mircea Eliade: homo religiosus“, *Reflexe: Filosofický časopis* 26, 2004, 79-95; Dalibor Antalík, „Mircea Eliade a tzv. totální komparace“, in: id., *Jak srovnávat nerosvratelné: Strategie mezináboženské komparace*, Praha: Oikúmené 2005, 91-102.

2 Ninian Smart, „The Encyclopedia of Religion [recenze]“, *Religious Studies Review* 14/3, 1988, 193-199; 197; cit. dle Roger Corless, „After Eliade, What?“, *Religion* 23/4, 1993, 373-377: 373.

3 Roger Corless, „After Eliade, What?“, *Religion* 23/4, 1993, 373-377; Srov. též Roger Corless, „Building on Eliade’s Magnificent Failure“, in: Bryan S. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, Albany: State University of New York 2001, 3-9.

4 R. Corless, „After Eliade...“, 373.

5 *Ibid.*

soustředí spíše na (a) postižení rozvrhu Eliadova interpretačního procesu, jeho základních fází, které jsou doložitelné, ačkoli Eliade sám je nikde ve svém díle explicitně neformuloval, a na (b) analýzu základních prvků a předpokladů jeho interpretační strategie. Nabízí se otázka, zda je něco z Eliadova myšlení užitečné a použitelné i v současné religionistice. Jinak řečeno: je kreativní hermeneutika *passé*?

Fenomenologická metoda a hermeneutika

Metoda fenomenologie náboženství, která je podle van der Leeuwa souvztažná se třemi vrstvami života: (a) prožitkem (*Erlebnis*), (b) rozuměním (*Verstehen*) a (c) dosvědčením (*Zeugen sprechen*),⁶ je v Eliadově pojetí využitelná pouze pro *zakončení* vlastní historikovy práce.⁷ Zatímco fenomenologové se podle něj zajímají o význam náboženských faktů, historikové náboženství se snaží ukázat, jak „jednotlivé kultury tyto významy v určitých dějinných okamžicích prožívaly a zakoušely a jak se během dějin měnily, obohacovaly nebo ztrácely.“⁸ Historik náboženství se však přesto v určité míře musí stát fenomenologem, jelikož hledá významy těchto náboženských faktů, proto, aby pochopil každý projev posvátna – mýty, symboly a rituály, které se stávají „nosieli skutečného poselství, jež plně osmysluje kulturu, kmen nebo náboženství, kde byl tento projev pozorován.“⁹ Úkolem historika náboženství je tedy konfrontovat rozličné významy, které se objevují v různých kulturách a epochách, na základě fenomenologického principu vyzávorkování pak analyzovat synchronní

6 Srov. Gerardus van der Leeuw, „Epilegomena“, in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 264-271: 266.

7 V úvodu ke své práci *Šamanismus a nejstarší techniky extáze* Eliade píše: „V tomto ohledu se historik náboženství liší rovněž od fenomenologa, poněvadž ten si v podstatě zapovídá srovnávání – tváří v tvář určitému náboženskému jevu se omezuje na to, že se k němu ‚přibližuje‘ a snaží se dobrat jeho smyslu, zatímco historik náboženství daný jev pochopí teprve poté, co jej patřičně porovnal s tisíci jevů podobných či naopak odlišných a náležitě je mezi ně *zařadil*, přičemž tyto tisíce jevů jsou navzájem odděleny v prostoru a čase.“ Mircea Eliade, *Šamanismus a archaické techniky extáze*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 1997, 16. Kurzíva O. S.

8 Mircea Eliade, „Nový humanismus“, in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 141-147: 146.

9 Mircea Eliade, „The Sacred in the Secular World“, *Cultural Hermeneutics* 1/1, 1973, 101-113: 106-107; cit. dle Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, přel. z angl. Constantin N. Grigoresco, Paris: Payot 1982, 59. Jedná se o přepracovanou verzi Allenovy starší práce *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague – Paris – New York: Mouton Publishers 1978. V této studii se opírám i o původní anglické vydání Allenovy knihy z roku 1978.

náboženské struktury. Ve svých *Poznámkách o náboženském symbolismu* z roku 1958 k tomu Eliade píše:

Přístupové cesty historika náboženství jsou ... empirické. Jde mu o historicko-náboženské události, které chce pochopit a srozumitelně vysvětlit ostatním. Přitahuje ho význam náboženských událostí a současně jejich *historie*; snaží se nevzdat ani jednoho, ani druhého. Historik náboženství je také nucen výsledky svého bádání systematicky uspořádat, zamýšlet se nad uspořádáním náboženských jevů. Svou práci historika ale potom doplňuje o práci fenomenologa a filosofa náboženství.¹⁰

Z citované pasáže je zřejmé, na co by se podle Eliada měl religionista při svém výzkumu zaměřit na: (1) *pochopení významu náboženských událostí* (faktů), (2) *pochopení historie těchto událostí* (faktů), (3) *systematické uspořádání zkoumaného materiálu* a za (4) *uspořádání náboženských jevů*. Z výše uvedeného lze vyčíst Eliadův základní předpoklad, na kterém staví svoji koncepci fenomenologie jako analýzu „uspořádání náboženských jevů“, totiž to, že náboženské fenomény neexistují izolovaně, samy o sobě, ale že vytvářejí vzájemné vazby, určitý koherentní *systém*.¹¹ Interpretovat konkrétní fenomén by potom znamenalo položit si otázku, jaké místo zaujímá v tomto globálním synchronním systému. Role historika náboženství je pak dvojí: jednak musí empiricky získat (historickou metodou) množství údajů, které následně pomocí fenomenologické analýzy utřídí a „uspořádá“ tak, že díky tomu může „odhalit“ podstatu náboženské struktury určitého fenoménu (jeho ahistorický a atemporální význam). Jinak řečeno: záleží na „uspořádání“, zda se mu podaří vystihnout „logiku“ uvedeného systému, který je nezbytně nutný k tomu, aby byla vůbec možná interpretace zkoumaných fenoménů. Eliade kombinuje historickou a fenomenologickou metodu, která v jeho teorii ústí do morfologie zkoumaného náboženského fenoménu, jež mu umožňuje rozlišení těchto jevů podle strukturální analogie.

Tvůrčí přístup religionisty přirovnává Eliade k přístupu biologa: „[k]dyž studuje, řekněme, chování nějakého druhu hmyzu, nenahrazuje entomologa. Jde dál, srovnává a spojuje v jeden celek výzkumy entomologa.“¹² Historik náboženství není proto zaměstnán výlučně sledováním morfologie či historie „jednoho druhu“, ale jde mu o celkové *uspořádání* (uchopení) náboženského života. V případě zkoumání náboženského jednání je historik náboženství motivován snahou „poznat všechny historické

10 Mircea Eliade, „Poznámky o náboženském symbolismu“, in: id., *Mefisto a androgyn*, přel. Jiří Vízner, Praha: Oikúmené 1997, 153-172: 155.

11 David Rasmussen, „Herméneutique structurale et philosophie“, in: Constantin Tacou (ed.), *Cahiers de l'Herne n. 33: Mircea Eliade*, Paris: Éditions de l'Herne 1978, 97-104: 100-101.

12 M. Eliade, „Poznámky...“, 157.

podmínky náboženského chování a přitom musí vystihnout *uspořádání* tohoto chování, jak se dá zachytit v různých situacích.¹³ Uspořádat určitý náboženský fenomén v tomto smyslu znamená vytvořit systém strukturálních vztahů (morfologii) mezi jednotlivými empiricky získanými fakty, které badatel pořádá na základě jejich podobnosti a asociací. Douglas Allen, autor knihy *Mircea Eliade et le phénomène religieux* (1982), jenž zdůrazňuje nemožnost zřetelného rozlišení Eliadovy fenomenologické a hermeneutické metody, pro tento proces „uspořádání“ používá termíny: „systém asociací“, „mřížka“ či „morfologie“.¹⁴ Všechny tři uvedené výrazy užívané jako synonyma, v podstatě chtějí vyjádřit to, že náboženské fenomény nezkoumá Eliade izolovaně, ale umísťuje je do komplexnějšího strukturálního celku (systému asociací), z něhož pak lze usuzovat na roli, funkci a význam konkrétního náboženského fenoménu. Ve svých *Dějínách náboženského myšlení* Eliade například reflektuje obtíže spojené s interpretací prehistorických dokladů, které mohou být objasněny pouze z hlediska celku:

„Sémantická neprůhlednost“ těchto prehistorických dokladů nepředstavuje nic zvláštního. Každý doklad, i moderní, je „duchově neprůhledný“ tak dlouho, dokud se ho nepodaří *rozluštit v celku jeho znakového systému*.¹⁵

Toto pojetí má své významné opodstatnění například pro pochopení náboženského symbolismu. Interpretace symbolů je klíčem, který Eliadovi dovoluje pochopit strukturální systémy, ve kterých vidí rozličné kombinace náboženských symbolů. Díky morfologii se Eliade dovídá, že rozdílné významy nějakého symbolu se řetězí a vzájemně spolu kooperují na způsob systému, což jej vedlo k tomu, že takto strukturálně koherentnímu celku říká *symbolismus*.¹⁶ V symbolismu nachází „mřížku“ své teorie, jež umožňuje interpretaci rozličných projevů posvátna.¹⁷ Ve svém díle se Eliade zaměřil zejména na analýzu symbolismů: „magického letu“ a výstupu, noci a symboliky temnot, lunárního, slunečního, telurického, rostlinného, živočišného symbolismu atd. Všechny tyto symbolismy považuje za plně autonomní „systémy“, „vyjevují-li zřetelněji, úplněji, s větší spojitostí to, co hierofanie vyjevují jako jednotlivé, místní, následné.“¹⁸ A dále pokračuje:

13 *Ibid.*, 159.

14 Srov. D. Allen, *Mircea Eliade...*, 119-183.

15 Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I.*, přel. K. Dejmalová, F. Karfík, M. Lyčka, J. Našinec, Praha: Oikúmené 1995, 20. Kurzíva O. S.

16 D. Allen, *Mircea Eliade...*, 126; Srov. Mircea Eliade, *Obrazy a symboly: Esej o magicko-náboženských symbolech*, přel. Barbora Antonová, Brno: Computer Press 2004; Mircea Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2004.

17 *Ibid.*, 126.

18 M. Eliade, *Pojednání o dějinách...*, 436.

Proto pokaždé, když nás k tomu zkoumaný dokument vedl, jsme danou hierofanii pečlivě interpretovali ve světle její vlastní symboliky, abychom se tak dobrali jejího hlubšího smyslu.¹⁹

Každý takový plně autonomní, koherentní symbolický systém má tedy vlastní logiku a univerzální platnost.²⁰ Allen v této souvislosti poukazuje na to, že interpretovat symbol podle Eliada neznamená interpretovat jej samotný, ale je možné mu rozumět pouze v závislosti na celkovém postižení symbolických asociací. Symbol zkoumaný mimo tento kontext je nesrozumitelný. Například symbolu hada je možné porozumět pouze v kontextu lunárního symbolismu.

Morfologická analýza, jejíž základní podmínkou je uspořádání dostatečného množství empiricky získaných (historických) faktů, tvoří osu Eliadova fenomenologického přístupu, který se tak svým důrazem na systém strukturních vztahů zásadním způsobem odlišuje od van der Leewova pojetí fenomenologie náboženství. Podstatou fenomenologického procesu tvorby morfologie, jinak řečeno „systému asociací“ či „mřížky“, však není redukce všech významů na společného jmenovatele. „Neustále je třeba upozorňovat,“ domnívá se Eliade, „že hledání symbolického uspořádání není *zjednodušováním*, ale *spojováním v celek*. Jsou srovnávány a porovnávány dva projevy jednoho symbolu, ne aby byly redukovány na jediný, předexistující projev, ale aby se objevil vývoj, díky jemuž je nějaké uspořádání schopno obohacení o nové významy.“²¹ Tvorba symbolického systému asociací je tak založena na komparaci *všech* dostupných variant zkoumaného náboženského fenoménu, kdy teprve na základě jejich vzájemné komparace a variace lze uchopit logiku a smysl konkrétního symbolismu, jeho invariantní jádro.

Imaginativní variace

Dostáváme se ke klíčovému bodu Eliadovy fenomenologicko-hermeneutické koncepce. Otázkou totiž zůstává, jaké jsou podmínky možnosti vytvoření takového celku – „systému asociací“ (morfologie). Eliade se domnívá, že „historik náboženství se snaží *obnovit* symbolický význam náboženských, zdánlivě nesourodých, ale nedílně spojených událostí, jimiž mohou být jak obřady a rituální chování, tak mýty, legendy či nadpřirozené postavy a obrazy.“²² Zdůrazněme slovo „obnovit“, protože dokládá

19 *Ibid.*

20 D. Allen, *Mircea Eliade...*, 158.

21 M. Eliade, „Poznámky...“, 162.

22 *Ibid.*, 162. Kurzíva O. S.

zmíněný Eliadův názor, že mezi jednotlivými náboženskými fenomény existovala (!) úzká spojitost (systém), kterou religionista svou činností obnovuje, respektive re-konstruuje.²³ To znamená: na základě vnější a vnitřní (strukturní) podobnosti historik náboženství srovnává a klade vedle sebe srovnatelné náboženské fenomény, které následně podrobuje fenomenologické analýze, jež má za úkol „odhalit ‚cosi‘ podstatného nebo strukturu, která je součástí izolovaného faktu, a proniknout k hlavnímu významu, jenž nějaký fakt řadí do určité kategorie. To neimplikuje, že bychom měli od počátku čistou vizi univerzální struktury vtělené do izolovaného údaje. Bylo by mnohem pravdivější říci, že fenomenolog má zpočátku pouze neurčitou intuici toho, co tento izolovaný údaj vyjevuje. Bez této eidetické vágní intuice by nemohl ani odlišovat ani popisovat nebo utříďovat izolované údaje.“²⁴

Ukazuje se, že tato *konstrukce* (resp. „obnova“) symbolického systému je plně závislá na tvůrčí – imaginativní a kombinační – schopnosti badatele; přesněji řečeno, je podstatně ovlivněna vlastním životním světem (*Lebenswelt*) každého religionisty. Aby zabránil svévolnému spojování fenoménů v celek, požaduje Eliade za prvé uplatňovat *epoché* na vlastní názory

23 Představu o minulé a dávno zapomenuté univerzální (duchovní) jednotě potvrzuje i následující Eliadovo tvrzení: „Veškerá historie totiž svým způsobem spočívá v ‚pádu‘ posvátna, v jeho omezování a umenšování. Ale posvátno se projevovat nepřestává a v každém svém novém projevu stejně jako na počátku tíhne k tomu, aby se dalo poznat zcela a beze zbytku. Je ovšem pravda, že nečetné nové projevy posvátna opakují – v náboženském vědomí určité společnosti – ostatní nesčetné projevy posvátna, jež tyto společnosti poznaly ve své minulosti, ve své ‚historii‘. Právě to ovšem platí, že této historii se nepodaří ochromit spontánní charakter hierofanií: úplnější zjevení posvátna je možné vždy.“ (M. Eliade, *Šamanismus...*, 19). Uvedený názor vede Eliada k tomu, že zdůrazňuje odcizení moderního člověka původním náboženským tradicím i sobě samému. Armin W. Geertz a Jeppe S. Jensen ve studii „Tradition and Renewal in the Histories of Religions: Some Observations and Reflections“ (in: Armin W. Geertz – Jeppe S. Jensen [eds.], *Religion, Tradition and Renewal*, Aarhus: Aarhus University 1991) uvažují o tomto Eliadově a dalších postojích jako o *politice nostalgie*, jejímž vyjádřením je „stesk po počátku“. Eliade přeceňuje to, s čím bývá tento počátek spojován: prvotní jednotu všech věcí; to, co se děje *in illo tempore*; co zajišťuje jistotu; stabilitu; existenciální zakotvenost. V sociální rovině se to projevuje snahou o návrat k tzv. tradiční společnosti. Tento „počátek“ se stává normou, kterou je třeba dodržovat neustálým opakováním, ke kterému je třeba se vracet, který je třeba zachovávat (srov. R. T. McCutcheon, *Manufacturing...*, 33-34). Sám Eliade naopak tvrdí, že takováto „nostalgie“ je mu cizí; v úvodu své knihy *Posvátné a profánní* píše: „Pokusit se na dvou stech stranách s porozuměním a vctěním představit chování náboženského člověka, neustávším člověka tradičních a východních společností, není podnik bez nebezpečí. Tento postoj vstřícné otevřenosti může být snadno považován za výraz skryté nostalgie po nenávratně minulém stavu archaického *homo religiosus*. Podobná nostalgie byla autorovi cizí.“ (Mircea Eliade, *Posvátné a profánní*, přel. Filip Karfík, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, 6).

24 D. Allen, *Mircea Eliade...*, 174.

a postoje badatele, a za druhé prostudovat *všechny* varianty určitého fenoménu. Je si však sám vědom toho, že tento druhý požadavek není dost dobře možné realizovat, a proto formuluje jeho mírnější verzi: stačí analyzovat pouze *nejdůležitější typy a varianty určitého fenoménu*.²⁵ Skutečností zůstává, že badatelé se při takto koncipované konstrukci „systému asociací“ nikdy nepodaří vyhnout určitému *výběru* z ohromného množství dokumentů.²⁶

Samotný *výběr* elementů pak konstituuje nejen zmíněný „systém asociací“ (morfologii), nýbrž také jemu vlastní perceptivní, prostorovou, časovou, ideologickou a jazykovou perspektivu. Eliade je přesvědčen, že pouze díky této jednotné perspektivě je možné prostudovat význam každého symbolu určité symboliky a objasnit „existenciální stav, který umožnil jejich vytvoření.“²⁷ Douglas Allen upozorňuje na to, že uvedený konstrukční postup *není* čistě *imaginativním* aktem interpreta, ale jedná se podle něj o induktivní proceduru, která musí být – vzhledem k empiricky získaným údajům, se kterými zachází – faktická.²⁸ Nazývá ji „metodou ‚volné variace‘ (*method of free variation*)“, kterou chápe na způsob volné variace užitě v matematice a která umožňuje přesné uspořádání zkoumaných fenoménů na základě jejich strukturních vazeb.²⁹ Allen je však v tomto ohledu ve svém zacházení s termínem „metoda“ velmi nejednoznačný. Eliade sám tento bod svého fenomenologického postupu nikde blíže systematicky nerozvádí. Avšak již z toho, jak například analyzuje symbolismus kosmického stromu, noci či světla, lze usuzovat, že je založen na generalizaci, jež rozhodně nemůže být považována za „metodu“. Mnohem spíše než metodou „volné variace“ by bylo podle mého názoru vhodnější tento popsany postup nazývat „*imaginativní variace*“ – a to z těchto důvodů:

- (1) Allenův termín „metoda ‚volné variace‘“ naznačuje, že komplex „systému asociací“ je tvořen určitou logickou kombinatorikou, která, ač má „otevřený=volný“ charakter, jelikož je schopná do celku svého systému reintegrovat jakýkoli tvarově a funkčně podobný náboženský fenomén, je výsledkem podstatně hlubší transformační

25 Srov. M. Eliade, „Poznámky...“, 160.

26 Poznamenejme, že Eliade neodlišoval náboženské a historické pojetí dokumentu. Slovy autora: „*Náboženské* dokumenty jsou současně historickými dokumenty, jsou neodlučnou součástí různých kulturních souvislostí. Každý doklad má zvláštní význam, který souvisí s danou kulturou a historickým okamžikem, z nichž vzešel.“ (M. Eliade, „Poznámky...“, 159). Srov. Mircea Eliade, *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, přel. Oldřich Kalfířt, Praha: Argo 1997, 12.

27 *Ibid.*, 162.

28 D. Allen, *Mircea Eliade...*, 174n.

29 *Ibid.*, Srov. D. Allen, *Structure and Creativity...*, 193.

procedury. Pro takovýto postoj však v Eliadově díle nenacházím žádnou explicitně formulovanou podporu. V jeho studiích lze mnohem spíše nalézt potvrzení toho, že při konstrukci koherentního „systému asociací“ hraje významnou roli historikovo „tušení souvislostí“ mezi jednotlivými zkoumanými fenomény, které neuspořádává „metodicky“, ale *imaginativně* – na základě *intuíce*.³⁰ Významná role konstrukce tak nespadá do rámce metodického uchopení, ale je výsledkem subjektivní, individuálně tvůrčí činnosti historika, respektive jeho *imaginace*. Přívlastek „imaginativní“ podtrhuje určitý specifický rys variačního postupu, který by jistě sám o sobě postačoval pro vystižení uvedené konstrukční aktivity.

- (2) Dynamické pojetí náboženské struktury jako souboru rozdílných a hierarchizovaných částí (systému asociací) upozorňuje podle Eliada na to, že tato struktura nám podává nejen jistá sdělení o skutečnosti světa, ale sama o sobě představuje vlastní skutečnost, svůj vlastní svět. Soudím proto, že požadavek „koherentnosti“ celku náboženské struktury (systému asociací) – ať už ho klade sám Eliade, nebo kdokoli jiný – není důvodem pro zdůrazňování vnitřní intencionality zkoumaných fenoménů a naopak eliminování autorského subjektu, totiž aktivní role fenomenologa, který tento celek konstruuje (resp. *strukturuje*) na základě „odhalení vzájemných vazeb“ daných fenoménů. Zkušenost, dostatečná odborná vybavenost, ale i schopnost kombinace a imaginace tak hraje prim při této kreativní činnosti.
- (3) Podstatnou roli, které však Eliade ani Allen nevěnovali dostatečnou pozornost, je vlastní „záměr“ a „intence“ autora každé takové konkrétní morfologie. Uspořádání struktury náboženského symbolismu totiž není výsledkem „volné variace“ – ve smyslu „nezaujatosti“ –, ale podle Eliada v ní jde o poznávání hlubších zdrojů života a lidských podmínek, což by se dalo přirovnat k „duchovnímu prožitku“. Jeho vlastními slovy: „[z]měna duchovní perspektivy se projevuje hlubokou obnovou našeho vnitřního bytí.“³¹
- (4) Souhrnně řečeno: Termín „imaginativní variace“ chce upozornit na to, že významová výstavba daného „systému asociací“ je podstatnou měrou ovlivněna dynamickým vztahem mezi (a) zkoumanými fenomény (podmínkou je, aby jich bylo víc než jeden) a (b) histori-

30 Srov. M. Eliade, „Poznámky...“, 165.

31 Mircea Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, přel. Jiří Vízner, Praha: Oikúmené 1998, 50.

kem náboženství, tedy autorem morfologie. Jedná se o dva základní „subjekty“, díky nimž je v Eliadově hermeneutické koncepci možné dospět k interpretaci konkrétního náboženského fenoménu. Imaginativní variace je tedy termínem, který vyjadřuje kreativní (*imaginativní*) postup historika náboženství, jenž kombinací (*uspořádáním*) analogických náboženských fenoménů dosahuje určitého intuitivně nahlédnutého celku. Podmínkou tohoto hypotetického celku je, že všechny zkoumané fenomény „obsahují“ určitý invariant, který na základě fenomenologického nazření Eliade ztotožňuje s významem dané morfologie.

Zde je nutno připomenout Eliadovo tvrzení, že „jenom když má historik náboženství po ruce *všechny* varianty, může rozpoznat jejich významové rozdíly.“³² Co to však znamená konkrétně? Na základě čeho je možné tyto významové rozdíly posoudit? Patrně to bude z následujícího příkladu: Podle Eliada rozeznat *význam* symbolu indonéskeho kosmického stromu od altajského znamená umět určit to, čím se uvedené fenomény odlišují od *struktury* symbolu kosmického stromu, kterou konstruoval na základě fenomenologické analýzy významů tohoto symbolu v Mezopotámii, Indii či Sibiři.³³ Určit význam jednotlivého náboženského fenoménu lze teprve poté, co byl *reintegrovan* do strukturálního systému symbolických asociací (např. struktury symbolu kosmického stromu), který je mu vlastní. Význam daného symbolismu, který představuje vlastní invariantní jádro strukturálního systému, je možné určit pouze díky metodologickému postupu *uspořádání do celku* (morfologie) pomocí imaginativní variace. Významem symbolismu kosmického stromu tak může být: vesmírný pilíř, kolébka lidských pokolení, kosmické *renovatio* či lunární rytmy, střed světa nebo cesta, po které lze přejít ze země do nebe, atd.³⁴ Obecně řečeno: Abychom poznali a odlišili *význam* jednotlivých náboženských symbolů, musíme podle Eliada „*zasadit*“ tyto konkrétní symboly do koherentního systému, respektive *porovnat* je s významem invariantního jádra této symboliky. Teprve na základě této komparace lze uvažovat o odlišnosti a různorodosti předpokládaných významů.

Pluralita jednotlivých významů náboženských fenoménů (např. indického, altajského, indonéskeho atd. pojetí kosmického stromu) ještě neznamená, že všechny jsou na stejné úrovni. Právě naopak. Eliade se domnívá, že symboly (každý má svou historii) „můžeme chápat na stále ‚vyšších‘“

32 M. Eliade, „Poznámky...“, 160. Kurzíva O. S.

33 Srov. *ibid.*, 160.

34 *Ibid.*

odkazových úrovních.³⁵ Například symboliku temnot lze podle něj postihnout nejenom kosmologickými, iniciačními a rituálními souvislostmi, ale také mystickou zkušeností atd. Analogicky je možná každá nová valorizace symbolismu kosmického stromu, jelikož se „od počátku jeví jako ‚šifra‘ tohoto světa, jež je vnímána jako živoucí posvátná a nevyčerpitelná realita.“³⁶ Každé takové „umocnění“ má však různou hodnotu, respektive různý „stupeň“ – více či méně se „blíží“ k invariantnímu jádru (významové struktuře) symbolismu kosmického stromu. Eliade v tomto ohledu uvažuje o „vyšších“, o tzv. „dospělých“ symbolech, které se nejvíce přibližují „nejobecnějšímu“ významu, 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.³⁷ Rozlišení „vyšších“ a „nižších“ symbolů na základě jejich větší či menší kooperace s významem koherentního celku náboženského symbolismu není jediným normativním tvrzením, které Eliade ve svém díle předkládá.

Eliadův rozvrh interpretačního procesu

Spolu s Julienem Rièsem³⁸ můžeme konstatovat, že metodologický základ Eliadovy interpretace náboženství spočívá ve třech po sobě následujících fázích: v historii, fenomenologii a hermeneutice. Eliadova fenomenologie podle něj zahrnuje morfologii a typologii, neobsahuje komparativní přístup, který se nachází až v kontextu hermeneutiky. Fenomenologickou metodu tedy Riès redukuje na fázi *konstrukce* „systému asociací“ (morfologie), naopak operaci „invariance“ (eidetické redukce), kterou Allen považuje za samotné jádro Eliadovy fenomenologické analýzy a která je neodlučitelně spjatá s metodou „volné variace“, řadí do sféry hermeneutiky. Zatímco v Allenově pojetí jednotlivé fáze fenomenologie a hermeneutiky nejsou zřetelně rozlišené, Riès mezi nimi stanovuje jasnou hranici. Ačkoli je v mnoha ohledech Rièsovův schematický postoj inspirativní, nevyjadřuje dostatečně přesně všechny nuance mezi fenomenologickým a hermeneutickým rozuměním, jako tomu je u Allena.

V následující části studie se proto pokusím o schematizaci Eliadova interpretačního procesu:

35 *Ibid.*, 170.

36 *Ibid.*, 160.

37 *Ibid.*, 172.

38 Julien Riès, „Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique“, in: Constantin Tacou (ed.), *Cahiers de l'Herne n. 33: Mircea Eliade*, Paris: Éditions de l'Herne 1978, 81-87; 82-84; srov. D. Allen, *Mircea Eliade...*, 64.

1. Historická deskripce

Základní podmínkou Eliadovy hermeneutické metody a její první stádium spočívá v *nashromáždění dostatečného množství příslušných dat*. Historik náboženství má podle Eliada využívat všechny poznatky o náboženských projevech, předmětech, formách, dějinách atd. – získaných historickou metodou. Eliade k tomu říká: „Největší chvályhodnou vlastností historika náboženství je právě úsilí, které věnuje dešifrování nějaké ‚události‘ patřičně podmíněné historickým okamžikem a kulturním chováním doby, existenciálním stavem, který ji umožnil.“³⁹ V Rièsově i Allenově pojetí tato fáze odpovídá historické deskripci.

2. Imaginativní variace

Následující Eliadův krok spočívá v tom, že k takto získanému materiálu přistoupí s pomocí fenomenologické metody; to znamená, že konkrétní sesbírané fenomény prozkoumává v jejich vlastních podmínkách. Zde je nezbytné poznamenat, že fenomenologii Eliade nevnímal jako formální, teoreticky podloženou. Rozuměl jí mnohem spíše jako výrazu *reflexe*, která se uskutečňuje při každém setkání s náboženským fenoménem. Vnímal ji jako praxi, která se snaží náboženské fenomény uchopit z nich samých – „o náboženské skutečnosti [uvažoval] *jakožto o skutečnosti náboženské*“.⁴⁰ Již dříve jsem se zmínil o tom, že nositelem významu v této fázi fenomenologické analýzy je morfologie daného náboženského fenoménu, který historik náboženství konstruoval na základě „imaginativní variace“ do podoby koherentního systému symbolických asociací.

3. Eidetická redukce

Další fází je eidetická redukce, která umožňuje (právě díky „imaginativní variaci“) fenomenologicky „nahlédnout“ invariantní jádro zkonstruovaného systému a porozumět tak významu morfologie – nikoli jako mechanickému součtu významů jednotlivých uspořádaných fenoménů, ale jako imanentně přítomnému invariantnímu prvku.⁴¹ „Dekonstrukce“ vnějších akcidentů jednotlivých fenoménů je tak totéž co jejich „redukce“ na

39 M. Eliade: „Poznámky...“, 155.

40 M. Eliade, *Šamanismus...*, 16.

41 V této souvislosti je nutno připomenout Eliadovu spřízněnost s koncepcí ideálních typů Maxe Webera, které mu sloužily ke komparaci různých daností kultury ze synchronního i diachronního hlediska. Zatímco však ve Weberově pojetí termín „ideální typ“ referuje k historikem vykonstruovanému ideálnímu obrazu fenoménu, který je významný především ve své gnoseologické implikaci, podle Eliada odkazuje k „hlubší“

„invariant“. I když je zřejmé, že toto pojetí významu je plně závislé na individuální myšlenkové aktivitě badatele, Eliade je přesvědčen, že tímto způsobem „objevený“ význam má primárně ontologický statut.⁴²

4. Hermeneutická aplikace a interpretace

Výše uvedený proces směřuje ke čtvrtému stádiu, které znamená „návrat“ mezi dějinné skutečnosti, mezi konkrétní formy náboženských projevů. Právě tato poslední část je vlastním jádrem Eliadova hermeneutického úsilí, které zcela kategoricky rozlišuje mezi invariantními strukturami a konkrétním historickým kontextem, ve kterém se tyto struktury manifestují. Úkolem historika náboženství je tyto manifestace nacházet v jednotlivých náboženských tradicích, srovnávat je a interpretovat. Dialektika posvátného a profánního, dynamika hierofanií a symbolů, soteriologická funkce rituálů atd. mohou být příklady klíčových aspektů univerzálních struktur, které jsou v Eliadově hermeneutické koncepci v podobě paralel deduktivně nacházeny ve všech náboženských formách a tradicích. Interpretovat jeden náboženský fenomén či tradici v jeho kreativní hermeneutice znamená objevovat v ní obecně platné struktury, které mají být dále vysvětleny. Zaměřenost na *všechny* náboženské projevy z Eliadovy interpretační teorie činí jeho hermeneutiku „totální“, jež tak ruší konflikt mezi historickou a fenomenologickou metodou.

Eliadův hermeneutický rámec může být jen stěží pochopen bez předchozí znalosti jeho myšlenek o povaze a charakteru náboženského symbolismu.⁴³ Právě v nauce o symbolismu je totiž patrný jeho důraz na „strukturní souvislost“, „systém asociací“, „logiku symbolů“ atd., tedy na ty kategorie, které operují a vypovídají o určité (předpokládané) zákonitosti vztahu části a celku. Z tohoto hlediska je pak naprosto oprávněné uvažovat o Eliadově vazbě na určité strukturalistické koncepce – zvl. F. de Saussura a C. Lévi-Strausse.⁴⁴ Porozumění konkrétnímu fenoménu u Eliada nevyvěrá jen z „prožití“ a „nahlédnutí“ jednotliviny, ale je zcela podmíněno rozuměním celku. Ve shodě s Rasmussenem můžeme říci, že Eliadův feno-

a „reálnější“ existenci, jež není patrná na úrovni bezprostřední zkušenosti, ale *zjevuje se prostřednictvím jednotlivých manifestací (náboženských symbolů), plněji a uceleněji pak při jejich vzájemném uspořádání.*

42 D. Allen, *Mircea Eliade...*, 230; srov. také Adrian Marino, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, Paris: Gallimard 1981, 38.

43 Srov. *ibid.*, 123.

44 Eliadově hermeneutice založené na strukturalismu se věnoval David Rasmussen ve studii „Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy“, *Philosophy Today* 12, 1968, 138-146.

menologicko-hermeneutický přístup se opírá o dvě základní tvrzení, které jsou zároveň podmínkami této koncepce: (a) Eliade předpokládá, že každý projev posvátného směřuje k archetypu. To znamená, že každá hierofanie „obsahuje“ „počáteční“ strukturu posvátna. (b) Každý fenomén (jistěho typu nebo struktury) je možné „umístit“ do vyššího, uspořádaného celku, je možné jej systematizovat.⁴⁵

Připomeňme, že podstatnou podmínkou možnosti každé interpretace je podle Eliade reflexe lidského údělu a specificky lidské existenciální situace ve světě (*In-der-Welt-Sein*). Náboženství je v jeho optice příkladným řešením existenční krize,⁴⁶ přičemž většina náboženských symbolů se „*dovolává základních podmínek lidské existence*“.⁴⁷ Limity této koncepce jsou zřejmé již na úrovni výše zmíněných předpokladů:

- (a) Eliade si všímá jisté analogie mezi vědeckou prací a literární tvorbou, díky níž pak tvůrčí činnost historika náboženství poměřuje s literární imaginací spisovatele. V obou případech zdůrazňuje neomezenost lidské tvořivosti a fantazie, která umožňuje rozumět archetypu – počáteční struktuře posvátna. V knize rozhovorů s Claudem-Henrim Rocquetem *L'Épreuve du Labyrinthe* (1978)⁴⁸ k tomu Eliade říká: „Literární imaginace, ... je také imaginací mytickou a odhaluje stěžejní struktury metafyziky.“⁴⁹
- (b) Eliade neformuluje nějaké kontrolní mechanismy (postupy), které by zabránily svévolné manipulaci badatele s dějinnými událostmi pro to, aby byly reintegrovány do koherentního systému.⁵⁰

Hermeneutický kruh

Problematikou interpretační aktivity historiků náboženství a jejich důsledků pro rozumění kulturám „jiných“ i pro pochopení své vlastní existenciální situace se Mircea Eliade zabývá nejen v souvislosti s analýzou

45 Srov. *ibid.*, 141-142.

46 Srov. M. Eliade, *Mýty, sny...*, 10.

47 Srov. M. Eliade, „Poznámky...“, 169.

48 Mircea Eliade, *L'Épreuve du Labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris: Pierre Belfond 1978; angl. vyd. Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet*, do angl. přel. Derek Coltman, Chicago: The University of Chicago Press 1982. Český je dostupná úvodní část knihy, která vyšla pod názvem „Jak jsem objevil kámen mudrců: Rozhovor Clauda-Henriho Rocqueta s Mirceou Eliadem“, přel. Jindřich Vacek, *Teologie & společnost* 2/2, 2004, 29-36.

49 M. Eliade, *Ordeal by...*, 13; Srov. M. Eliade, „Jak jsem objevil...“, 33.

50 Srov. Norman J. Girardot, „Imagining Eliade: A Fondness for Squirrels“, in: Norman J. Girardot – Mac Linscott Ricketts (eds.), *Imagining and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, New York: Seabury 1982, 6.

obrazů a životních světů náboženského člověka (*homo religiosus*). Otázku rozumění chápe mnohem komplexněji jako problém „orientace“ člověka ve světě, z tohoto hlediska je nedílnou součástí a trvalým motivem téměř všech jeho uměleckých, filozofických a literárněteoretických děl. Zvláštnost historikovy práce spočívá podle Eliada v tom, že ačkoli se zkoumá svým materiálem nakládá v historické perspektivě, nesmí přitom zapomínat, „že jevy, s nimiž se setkává, v podstatě odkrývají mezní situace člověka a ty že je třeba pochopit a učinit pochopitelnými.“⁵¹

Eliade ve své interpretační praxi zcela opomíjí dynamiku „individuálních“ a „kolektivních“ interpretací – ve prospěch sledování dynamiky posvátného a profánního, dynamiky symbolů a utváření náboženského světa. Zabývá-li se subjektivními významy a individuálními interpretacemi náboženských jevů (symboly světa, letu, noci atd.), pak jenom proto, aby doložil konkrétní podobu určitého fenoménu, jehož podstatu lze poznat až vystižením „struktury“. Morfologická klasifikace v Eliadově pojetí nabývá podoby racionalizace, která synchronně organizuje historický materiál. Svým předpokladem, že všechny dichotomie mohou být eventuálně sladěny (synchronizovány) do jednoho celku, a jednotlivé fenomény pak vysvětlovány pouze ve vztahu k tomuto celku, potvrzuje Eliade Schleiermacherovo pojetí hermeneutického kruhu.

Zatímco Schleiermacher hermeneutický kruh chápe jako nezbytný předpoklad každé možné interpretace (význam celku lze pochopit jen skrze porozumění významu částí a význam částí je zase srozumitelný jen díky pochopení celku), Eliade jej vyjadřoval nepřímou, a zejména v úvodních pasážích svých děl, pouze v náznacích. V jeho studiích nikde nenalezeme přesnou formulaci hermeneutického kruhu; mnohem častěji se můžeme setkat s tvrzením: „V historii náboženství stejně jako v ostatních duchovních oborech umožňuje poznání struktury pochopení těchto významů. Jenom když objevíme strukturu symbolismu ‚letu‘ v jeho celku, v celé šíři pochopíme jeho hlavní význam; tato cesta pak vede k pochopení každého případu zvlášť.“⁵² Částí tedy Eliade rozumí každý takový prvek (náboženský fenomén), ve kterém dochází k „manifestaci“ posvátna (v mýtu, symbolu atd.); jeho smysl je srozumitelný teprve po následném zařazení a komparaci s *celkem*.

Eliadova pojetí *celku* lze shrnout do několika následujících bodů:

- (1) *Celek* je myšlenkovým konstruktem, odpovídá *morfologii* nebo „systému asociací“. Jedná se o uspořádanou kompozici, kde kritériem uspořádání je vzor a projev posvátna v profánním. *Celek* je vý-

51 M. Eliade, *Šamanismus...*, 16.

52 M. Eliade, *Mýty, sny...*, 95.

sledkem imaginativní variace, která odhlíží od časové a prostorové vázanosti jednotlivých náboženských jevů a všímá si pouze strukturních vazeb a souvislostí mezi jednotlivými fenomény.

- (2) *Celek* je možné *re-konstruovat* pouze s ohledem na rozmanité historické příklady a zkušenosti. Podmínkou porozumění *části* je její reintegrace do *celku*.
- (3) Teprve *celek* je nositelem „hlubšího“ významu. Poznání tohoto významu je možné díky imaginativní variaci, respektive pomocí fenomenologické operace eidetické redukce, která umožňuje „nazření“ základní jednoty podobných fenoménů. Výsledkem tohoto nahlédnutí je poznání náboženské *struktury* zkoumaného fenoménu.
- (4) Komponování *celku* jako souboru *všech* dostupných konkrétních hierofanií je v Eliadově přístupu motivováno snahou získat co možná nejkomplexnější obraz manifestace posvátna. Shromáždění velkého množství dokladů a jejich morfologické uspořádání jej současně vede k „obnovení“ hypotetické *struktury* posvátna. Analogicky to platí i při zkoumání ostatních náboženských fenoménů: „Obnovení“ náboženské *struktury* se na této úrovni myšlenkové práce rovná rozumění invariantu; Eliade o něm hovoří jako o archetypu.
- (5) *Celek* „počátku“. V *celku* se *re-konstruuje* nejpůvodnější stav a podoba posvátna před „pádem“. Jedná se vlastně o opačný proces, než jaký se odehrává v náboženských dějinách. Eliade se domnívá: „tím, že se *posvátno* projevuje, se *omezuje*, přestává být *absolutní*.“⁵³ To znamená: každá „manifestace“ posvátna vlastně „přijímá historický úděl“ – „vrženosti“ do dějin.⁵⁴ Uspořádání jednotlivých hierofanií do systému tak poskytuje příležitost k narušení (resp. zrušení) tohoto omezení a porozumění struktuře a dialektice posvátna (tj. pochopení významu jednotlivostí z celku). Slovy autora: „Mezi nespočetnými hierofaniemi samozřejmě existuje mnoho rozdílů; je si však třeba uvědomit, že jejich struktura a dialektika jsou vždycky stejné.“⁵⁵

Vedle výše zmíněných se v Eliadově totální hermeneutice objevují ještě tato pojetí *celku*:

53 M. Eliade, *Mýty, sny...*, 107.

54 Srov. *ibid.*, 108.

55 Srov. *ibid.*

- (6) *Celek* je označením pro „[v]ědomí ... jednoty duchovních dějin lidstva,“⁵⁶ což je podle Eliada ještě nedostatečně zažitým poznáním. Toto pojetí se ukazuje jako kruciální podmínka možnosti Eliadovy hermeneutické koncepce.
- (7) *Celek* kolektivní paměti (duševního dědictví lidstva) nacházející se v *nevědomí*.

Ze společných rysů hermeneutických teorií M. Eliada a F. D. E. Schleiermachera vyplývá, že základní složky hermeneutického kruhu – část a celek – fungují jako hermeneutické principy, díky nimž se realizuje akt rozumění. Otázkou však je, zda to, co zde interpret získává, je skutečně hledaným významem náboženského fenoménu, který má své kulturně-dějinné určení a podobu. Eliade svoji představu kruhového rozumění buduje na předpokladu, že interpret své hermeneutické úsilí zcela zaměřuje na „obnovení“ podmínek, ze kterých lze určit původní účel zkoumaného fenoménu. Rekonstrukce tohoto původně nerozčleněného a do mnoha rozmanitých fenoménů rozptýleného „světa“ se ale neuskutečňuje tak, jako tomu bylo v osvícenské hermeneutice: historickou rekonstrukcí – „obnovením“ původního „světa“, ve kterém tvořil a který zamýšlel umělec (autor). „Obnovení“ původního stavu (duchovní jednoty), jak ho chápe Eliade, je především „re-konstrukcí“ archaického myšlení opírajícího se o vědomí primordiální nerozlišenosti, jednoty fenoménů, jako tomu bylo na počátku věků (*in illo tempore*) a jak to dokládají *všechny* (?) mýty světa, než došlo k porušení této prvotní rovnováhy (*ztracený ráj*) a vzniku protikladů (*Nebe a Země*).⁵⁷

[Š]amanismus, mystická zkušenost archaických společností v pravém slova smyslu, prozrazuje stesk po ráji, touhu najít svobodu a blaženost před „pádem“, snahu obnovit spojení mezi Zemí a Nebem; zkrátka odstranit vše, co bylo po prvotním zlomu změněno v samotném uspořádání tohoto kosmu a ve způsobu bytí člověka.⁵⁸

Celá Eliadova hermeneutika stojí na předpokladu, že tento *celek* (resp. duchovní jednotu) kdysi v minulosti skutečně existoval a že jeho význam je také rekonstruovatelný. Nejvýznamnějšími pilíři Eliadovy kreativní hermeneutiky jsou pak tři *celky* (označené body 1, 5 a 7), jejichž vzájemně

56 M. Eliade, *Dějiny...*, 15.

57 Srov. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1969; id., „Stesk po počátcích“, *Svět literatury* 38/6, 1993, 59-68; id., *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*, přel. Eva Strebingerová, Praha: Oikúmené 1993; id., *Posvátné...*

58 M. Eliade, *Mýty, sny...*, 58.

(kruhové) dynamické napětí je zároveň základní podmínkou možnosti interpretace náboženství. Schematicky vyjádřeno:

- (A) Celek „počátku“, kterému rozumím jako metafoře pro situaci posvátna „před pádem“, se vstupem do historie rozpadá a „omezuje“ v jednotlivých hierofaniích. V konkrétních fenoménech se manifestuje jako „*das ganz Andere*“.
- (B) Zejména objevy hlubinné psychologie přispěly k tomu, že byla odhalena jednotná podoba „prvopočáteční doby“ (S. Freud) a tzv. kolektivní *nevědomí* (C. G. Jung). Neosobní archetypy, které nemají podíl na osobním historickém čase jednotlivce, ale na epoše či druhu, umožňují reflektovat *vědomí* (původní) jednoty duchovních dějin lidstva. *Nevědomí* je tak podmínkou možnosti prožití a pochopení nesčetného množství existenciálních situací. V tomto smyslu jej lze vnímat jako určitý „*archív*“ „minulého“, který je však současně „*podkladem*“ pro imaginativní variaci vytvářející morfologii. Z toho lze usuzovat, že *nevědomí* Eliade chápe jako určité „*médium*“, které „spojuje“ celky A a C.
- (C) Shromážděním velkého počtu dokumentů (náboženských fenoménů, hierofanií) a jejich uspořádáním do systému (morfologie) se „obnovuje“ původně ztracená jednota. Fenomenologickou operací lze z tohoto celku nahlédnout náboženskou strukturu, resp. *význam*. Právě operace „shromažďování“ a imaginativní variace musí dostatečně zřetelně poukázat na roli interpretovy *imaginace* a tvořivosti.

Podle tohoto schématu se pohyb hermeneutického kruhu odehrává ve dvou fázích:

(1) Kreativní re-konstrukce náboženské struktury:
$$A \begin{array}{c} \downarrow \\ (h) \end{array} \rightarrow B \rightarrow C$$

(2) Aplikace na konkrétní fenomén:
$$A \begin{array}{c} \uparrow \\ (h) \end{array} \leftarrow B \leftarrow C$$

(h) = hierofanie; (\downarrow) = descendance posvátna; (\uparrow) = reference k „*das ganz Andere*“; (\rightarrow , \leftarrow) = směr postupu (re-/de-konstrukce)

První fáze vyjadřuje situaci „pádu“ posvátna (A) do historie, kdy pouze s pomocí tušené [role *nevědomí* (!) – B] „jednoty“ *všech* náboženských fenoménů lze uspořádáním a kreativní tvořivostí překonat omezení jednotlivostí a dospět k „obnovení“ původního významu náboženské struktury (C). Nabízí se otázka: Jaký je vztah mezi body A a C? Je mezi oběma *celky* nějaký zásadní rozdíl nebo jsou identické? Při svém výzkumu Eliadova díla jsem přímou odpověď na takto explicitně položenou otázku nikde nenašel. Z Eliadovy interpretační koncepce a zejména z názoru, že „[p]osvátné“ je ... prvek ve struktuře vědomí, a nikoli stadium v dějinách tohoto vědomí,⁵⁹ lze však nicméně usuzovat, že mezi oběma celky – „počátkem“ (A) a „konečným významem“ patrným z „uspořádání“ (C) – rozdíl neexistuje.

Znárodnění vztahu (A) a (C) by tedy mělo vypadat spíše: A = A. Vzájemná souměřitelnost obou celků je vysledovatelná zejména z hlediska působnosti a významu poznání „posledního významu“ pro interpreta. Eliade doslova píše: „[s]ymbol neodhaluje jenom strukturu skutečnosti či rozměr existence, přináší i význam lidskému životu.“⁶⁰

Fáze aplikace má potom opačný směr než jaký měla „kreativní re-konstrukce“; význam náboženské struktury je uplatňován na jednotlivé náboženské fenomény. Pouze tímto *deduktivním* postupem je dle Eliada možné dospět k poznání, že všechny náboženské fenomény referují k něčemu, co je překračuje: k *posvátnu*. V očích mnoha kritiků je dominance této myšlenkové operace zcela nepochybně nejvýraznější diskvalifikací kreativní hermeneutiky ve vědě o náboženství.

Interpretace a imaginace

Jiným aspektem Eliadova důrazu na *celek* je rozlišování času „počátku“ a času, který následoval po „pádu“. Obě „éry“ jsou kvalitativně naprosto rozdílné. Zatímco „počátek“, který v dějinách náboženství získává také označení „ráj“, „dokonalá jednota“, „*coincidentia oppositorum*“ atd., je podle Eliada charakterizován jako „věčná přítomnost“ a „plnost“ času,⁶¹ „neutrální“ a „tvořivá plnost“,⁶² to, co následovalo po tomto „zlatém věku“ je naopak úpadkem, historií podléhající „teroru“ času. Zlom, k němuž došlo na „počátku“, vedl k tomu, že historie je „nekonečná řada událostí, jež nás vytvořily takovými, jací jsme dnes. Mezi událostmi neexistuje

59 M. Eliade, *Dějiny...*, 13.

60 M. Eliade, „Poznámky...“, 167-168.

61 M. Eliade, *Mýty, sny...*, 35.

62 *Ibid.*, 153.

„kvalitativní“ rozdíl: všechny jsou hodny toho, aby byly připomínány a stále znovu přehodnocovány historiografickou *anamnésis*.“⁶³

Celým svým dílem chce Eliade dokázat, že tato prvopočáteční doba a plnost *bytí* není ztracena úplně a nenávratně. V podobě částí ji lze odhalit v náboženských fenoménech, jednotlivých hierofaniích a „konkretizací“, tak jak se objevují (*vyjevují*) v historických okamžicích, společnostech a civilizacích. Teprve historik náboženství, který se systematicky zabývá náboženskými dějinami, může odhalit to, co je na první pohled nezřetelné, její původní podobu – strukturu, která má ahistorický charakter.

Pro to, abychom porozuměli bezpočtu existenciálních situací, musíme je podle Eliada „znovuprožít“ a porovnat s ostatními.⁶⁴ Co to však v Eliadově pohledu znamená? Prožitek nesčetného množství existenciálních situací, o němž hovořil Eliade jako o předpokladu rozumění smyslu a významu náboženských fenoménů, je především zkušeností jednoty smysluplného *celku*. Prožití pradávných systematických ontologií i náboženské zkušenosti „jiných“ znamená pro historika náboženství totéž co uvědomění si své vlastní existenciální situace. Eliade doslova říká: „... srovnání s „jinými“ pomáhá západnímu člověku lépe poznat sebe sama.“⁶⁵ Zde je patrný další z kritických bodů Eliadovy hermeneutické teorie: Poznání autentičnosti vlastního *bytí* (západního historika) se tak uskutečňuje instrumentalizací „jiných“.

Náboženského člověka (*homo religiosus*) Eliade charakterizuje jako bytostně *toužícího* po návratu do doby bájného počátku (neomezené svobody a plnosti *bytí*), po překonání teroru času – praktikováním soteriologických technik (jóga, rituály atd.), které mu umožňují „znovuprožívat“ původní jednotu a „vytrhnout“ se z podmíněnosti.⁶⁶ V tomto smyslu je existenciální motivací náboženského člověka zrušení toho, co se jeví jako dualita částí a celku, zrušení rozdílů mezi „reálnými“, „mocnými“ a „smysluplnými“ skutečnostmi a tím, co se jeví jako „iluzorní“ a „chaotické“.⁶⁷ Zatímco historik náboženství původní jednotu duchovních dějin lidstva „obnovuje“ imaginativní variací – uspořádáním konkrétních náboženských fenoménů do celku a nahlédnutím „společného“ (archetypu), *ho-*

63 *Ibid.*, 39. Jonathan Z. Smith právě z toho důvodu, že poznání pravdy a *bytí* vyžaduje podle Eliada rozpomenutí se na počáteční stav „předzjednané“ nerozlišené jednoty, přirovnává jeho hermeneutickou koncepci k romantickému novoplatónskému idealismu. Srov. Jonathan Z. Smith, „In Comparison a Magic Dwells“, in: id., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 21988 [1982], 19-35: 25.

64 Srov. M. Eliade, „Nový humanismus...“, 146.

65 Mircea Eliade, *Mefisto a androgyn*, přel. Jiří Vízner, Praha: Oikúmené 1997, 11.

66 Srov. M. Eliade, *Mýtus o věčném...*; id., *Jóga: Nesmrtelnost a svoboda*, přel. Jiří Vízner a Jiří Našinec, Praha: Argo 1999.

67 Srov. M. Eliade, *Dějiny...*, 13.

mo religiosus ji „obnovuje“ svým periodickým opakováním rituálů a jejich „věčným návratem“. Zásadní rozdíl mezi oběma praktikami je v tom, že v případě historikovy činnosti se jedná o *myšlenkovou* aktivitu, zatímco praxe náboženského člověka („opakování“ a „reaktualizace“) je plně závislá na jeho *jednání*. V obou případech však dochází k tomu, že „Osobní zkušenost [je] ‚probuzena‘ a proměněna v duchovní skutek. ‚Prožívat‘ nějaký symbol a správně dešifrovat jeho poselství zahrnuje otevření se Duchu a konečně univerzální pochopení.“⁶⁸ I z tohoto srovnání je patrný jeden z nejdůležitějších teologických aspektů Eliadovy hermeneutické koncepce, který jej proto řadí spíše do hermeneutiky náboženské než do hermeneutiky religionistické.

Jestliže *homo religiosus* překonává teror času svou rituální aktivitou, religionista, podobně jako literární tvůrce či kterýkoli jiný *umělec*, vzdoruje především svou *tvůrčí* činností.⁶⁹ Třebaže můžeme uvažovat o tom, že interpretační praxe historika se v jistém smyslu *shoduje* s činností náboženského člověka – především v jeho úsilí o „obnovení“ celku –, není tedy nepodobná duchovní disciplíně, neznamená to, že hermeneutický kruh lze definitivně zrušit.

Role a postavení interpreta je v Eliadově teorii závažná především z toho důvodu, že záleží hlavně na jeho schopnostech, *vůli* a „ochotě riskovat svou vlastní otevřenost fenoménu pro to, aby se fenomén mohl vyjevit. Tento bod se překrývá s další významnou implikací, a to s tím, že hermeneutika otevírá cestu ontologii v tom smyslu, že interpretu umožňuje reflektovat fenomén ve svém vlastním bytí.“⁷⁰ Teprve díky této reflexi a *hermeneutické zkušenosti* (tj. zkušenosti bytí se sebou samým prostřednictvím setkání s „jinými“) je možné dospět k porozumění existenciálního stavu náboženského fenoménu, který umožnil jeho vytvoření. Eliadovo pojetí interpreta vrcholí v důrazu na roli imaginace v religionistice. Do jisté míry tak sleduje názory svého předchůdce – Joachima Wacha, který jí ve svém programu studia náboženství přičítal schopnost překonat hlubokou propast mezi „cizími“ kulturami, zejména však mezi myšlením a cítěním.

68 M. Eliade, „Poznámky...“, 168.

69 Literatura má podle Eliada, podobně jako náboženství, hlavně soteriologický úkol: „Náboženství je především technikou věčnosti, metodou, jak zrušit dějinný čas – a světci jsou lidé, kteří dosáhli tak velké svobody, že čas pro ně přestává existovat, žijí uzavřeni v ‚okamžiku‘, tedy ve věčnosti. Viděli jsme, že i tvorba pramení ze svobody a naplňuje se rovněž v boji s časem a v jeho porážce. Pro tak ‚světské‘, tj. veškeré posvátnosti zbavené období, jaké prožíváme, se toto poselství a příklad, který dává literatura, téměř rovná mystické technice. Technice samozřejmě pokleslé, aby byla srozumitelná a dostupná modernímu člověku, člověku ‚temného‘ věku, metodě však pořád ještě mystické, a tudíž pro člověka spásné.“ Mircea Eliade, „Psaní a poslání literatury“, přel. Jiří Našinec, *Literární noviny* 12/10, 2001, 1 a 11: 11.

70 Srov. W. L. Brenneman, Jr. – S. O. Yarian – A. M. Olson (eds.), *The Seeing Eye...*, 4.

Imaginace v Eliadově hermeneutické koncepci postupně nabývá funkci nástroje, který (a) umožňuje uspořádat (imaginativní variace) zkoumané náboženské fenomény na základě (tušené) souvislosti do koherentního „systému asociací“, (b) sestavit „obraz“ zkoumaného (*možného*) náboženského světa, přestože mezi získanými údaji je mnoho nepřesností a neurčitostí, (c) překonat vzdálenost mezi vlastním (individuálním) bytím a bytím „jiných“. Imaginace se v Eliadově teorii stává nástrojem poznání, podobně jako je tomu u Bachelarda v jeho fenomenologii snění. Ačkoli instrumentální užití imaginace ještě nemusí znamenat, že se jedná o nevědecký přístup, jak zdůrazňuje Popper a Kuhn,⁷¹ většina Eliadových kritiků shledává jeho hermeneutickou teorii zásadně problematickou, jelikož výsledky výzkumů kreativní (resp. imaginativní) interpretace nejsou empiricky testovatelné a vykazují příliš mnoho předpokladů a normativních generalizací.

To ovšem nemění nic na tom, že v kreativní hermeneutice byla *interpretovi* rezervována pozice „zasvěcence“, který nejenže zprostředkovává kulturní dialog, ale přímo je povolán k tomu, aby podobně jako spisovatel ukázal a učil jiné, jak bojovat s časem.⁷² O své vlastní práci se Eliade vyjadřoval tak, že „Západanům *otevřít* okna do jiných světů“⁷³ – proto, aby pokračoval dialog s „cizími“ kulturami. Olson ve své kritice dodává: „Tato představa je pravdivá, ačkoli jsou tyto kultury již dávno mrtvé. Samotnou podstatu religionistiky tak ztělesňuje ekumenický a dialogických duch.“⁷⁴

Uvažujeme-li o podstatných vlastnostech, které Eliade vyžaduje od interpreta, ukazuje se, že nejcharakterističtějším rysem je to, co v kontextu kreativní hermeneutiky vůbec není přehnané, totiž interpreta „*vševědoucnost*“. Charakteristika „*vševědoucího*“ interpreta koresponduje s charakteristikou „*totálního*“ interpreta, s „*totálním*“, „*celostním*“ přístupem historika náboženství k náboženským jevům. „*Vševědoucí interpret*“ musí být v první řadě schopen vysvětlit smysl a význam všech náboženských fenoménů; což by mu nemělo činit potíže, jelikož je to on, kdo má klíč

71 Srov. Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Center*, London: Macmillan 1992, 21.

72 K tomu Eliade píše: „Z tohoto boje s časem, který vedou mimo jiné i spisovatelé, těžší lidstvo jako celek. Kultura je všeobecně vzato ‚soustředěný čas‘. Tím, čím je pro ostatní živočišné druhy organická paměť, pud, tím je pro člověka kultura a jazyk. Tisíciletá duchovní zkušenost se předává na několika tisíci stránkách. Když člověk projde několik desítek knih, ‚prožije‘ několik stovek životů a obohatí se o desetitisíce zkušeností. Nejde jen o to, co se přímo naučí (neboť i z učebnic se toho hodně naučí), nýbrž hlavně o to, co se mu nepřímo zjevuje ‚soustředěním času‘, tedy jeho potlačením.“ M. Eliade, „Psaní...“, 11.

73 Mircea Eliade, *Journal II, 1957-1969*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1989, 179.

74 C. Olson, *The Theology...*, 66.

k rozlišení náboženských a nenáboženských jevů. „Vševědoucí interpret“ je v tomto smyslu konstrukt, je ideálem, kterého není možné nikdy plně dosáhnout; v Eliadově optice má však každý historik náboženství usilovat o to, aby se k němu co nejlépe „přiblížil“.

Závěry

Konflikt předpokladů a cílů Eliadovy interpretační koncepce s vlastním směřováním a úkolem vědeckého studia náboženství se stal natolik evidentní, že nemohl zůstat nepovšimnut; podstatně ovlivnil proces sebedefinování oboru jako takového a podnítil diskuse o teorii a metodě.⁷⁵ Pro většinu kritiků Eliadovy koncepce (J. Z. Smith, D. Wiebe, H. H. Penner ad.) je soteriologická povaha religionistického výzkumu *in stricto sensu* nejvýznamnější diskvalifikací. Ve svých analýzách se však posuzovatelé Eliadova díla neomezují výlučně na tento problém, ale doplňují jej o řadu dalších.⁷⁶

Pohyb ve vnímání Eliadova díla, který by bylo možné znázornit jako posun mezi dvěma vrcholy, přičemž jeden z nich odpovídá nadšenému přijetí a rozpracování zmíněné interpretační koncepce – zejména druhou generací tzv. Chicagské školy (J. M. Kitagawa, Ch. Long) – a druhý jejímu stejně zanícenému odsouzení a prohlášení za „totální neúspěch“,⁷⁷ dává tušit, že pro současnou religionistiku je kreativní hermeneutika *jako program* již minulostí. Ale kromě toho existuje ještě kreativní hermeneutika v podobě *tvůrčího postupu*. Ten se však nevztahuje na oblast vědy o náboženství, jeho doménou je *umění*, zvláště literatura.⁷⁸

Kreativní hermeneutika *jakožto program* zanechala v religionistice stopu, kterou nelze jen tak lehce odstranit prohlášeními o „konci eliadovské éry“. Nastolila a rozpracovala totiž mnoho problémů, které byly do té doby ve vědě o náboženství neznámé. Dokázala vypracovat vlastní poměrně komplexní teorii a metodologii religionistiky. Mezi její nejvýznamnější přínosy vědecko-náboženskému diskursu patří otevření otázky sociální role religionistiky a reflexe problému „situace“ interpreta – zvažování jeho role, možností, limitů, ale i kreativity, třebaže vlastní navrhované řešení je diskutabilní. Eliadovo instrumentální pojetí „jiných“ sice vykazuje znač-

75 Srov. Raphael Jehudah Zwi Werblowski, „Marburg – and after?“, *Numen* 7/2, 1960, 215-220.

76 Srov. Robert F. Brown, „Eliade on Archaic Religions: Some Old and New Criticisms“, *Sciences Religieuses* 10/4, 1981, 429-449; Srov. také B. S. Rennie, *Reconstructing Eliade...*, 179-180; k Eliadově kritice též: 179-212.

77 Srov. R. Corless, „Building on ...“, 3-9.

78 K analýze fenomenologie náboženství tendující k uměleckému vnímání viz W. L. Brenneman, Jr. – S. O. Yarian – A. M. Olson (eds.), *The Seeing Eye...*, 89-163.

nou poplatnost starším antropologickým teoriím, v jeho úvahách o evropské kolonizaci a promýšlení vztahu Západu a Východu se však objevují témata, která byla v religionistice a kulturní antropologii systematicky rozpracována až na konci sedmdesátých let. V porovnání s ostatními religionistickými proudy a školami lze najít její velký vliv i v oblasti studia mýtů a symbolů. Je jistě možné namítnout, že přes tyto částečné úspěchy je kreativní hermeneutika založena na teologicko-filozofickém zázámi, které z ní činí soteriologickou techniku *ipso facto* nepřijatelnou ve vědeckém studiu náboženství.

Je očividné, že Eliadovo *umění* interpretace je především *uměním*; je technikou, která má tvůrčí, osvobozující, sebeidentifikační charakter. Ne náhodou Eliade tak vehementně trvá na tom, že literatura, podobně jako náboženství, člověka „osvobozuje“. Domnívám se, že tento *tvůrčí* postup má své legitimní opodstatnění právě ve sféře *umění*, která je tak prostorem v němž kreativní hermeneutika rozhodně žije.

Pokusme se na závěr nastínit Eliadovu základní motivaci, která jej nakonec vedla k ustanovení religionistiky jako terapeutické (duchovní) disciplíny. Při podrobnějším rozboru Eliadových prací se totiž ukazuje, že jedním z ústředních motivů téměř všech jeho knih je otázka krize a jejího řešení, nutnost „záchrany“. Z tohoto hlediska můžeme celé jeho dílo i hermeneutickou koncepci vnímat jako odpověď na (1) „krizi“ moderního člověka a (2) situaci a vývoj disciplíny (religionistiky). Zatímco „krizi“ moderního člověka Eliade shledával v postupující sekularizaci,⁷⁹ která podle něj spočívala ve vzdání se možnosti vyřešit základní existenciální otázky „náboženským řešením“, obtížná situace religionistiky je podle jeho názoru daná tím, že si historikové náboženství neuvědomují neomezené možnosti, které jim poskytuje hermeneutika.

Z dosud řečeného vyplývá, že ustanovení religionistiky do centrální pozice bylo pro Eliada výzvou, na kterou reagoval ustanovením „totální“ interpretační metody, jež současnému – modernímu – člověku neměla být pouze prostředkem k „utišení bolesti“ jeho základních existenciálních problémů, ale skutečným „lékem“, podobně jako byl šamanismus, jóga či jiné duchovní techniky pro archaického (náboženského) člověka.

V této souvislosti se objevují úvahy o tom, že Eliadova koncepce je spíše filozofickou antropologií než skutečnou religionistikou. Byl to Thomas J. J. Altizer, který ve své práci *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963)⁸⁰ upozornil na to, že Eliade se otázce profánního nevěnuje se

79 Srov. M. Eliade, *Mýty, sny...*, 17; id., *Mýtus o věčném...*, 91-102; id., *Posvátné...*, 140-149.

80 Thomas J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia: The Westminster Press 1963, 43. Srov. C. Olson, *The Theology...*, 11.

stejnou intenzitou, s jakou to činí v případě „mapování“ působnosti posvátna. Eliadovu práci dále sledoval zejména v rovině jeho filozofických spekulací. Altizerovy úvahy rozhodně nejsou neopodstatněné, ačkoli sám Eliade na ně o několik let později reagoval slovy: „V celém svém ‚vědeckém‘ bádání jsem se pokoušel objasnit přesnou a náležitou hermeneutiku posvátna. Neměl jsem v úmyslu vypracovat *osobní* filozofickou antropologii.“⁸¹ Jiný citát z Eliadova díla ale dokládá *možnost* spolupráce dějin náboženství (religionistiky) a filozofické antropologie:

Více než kterákoli jiná věda o člověku (například psychologie, antropologie, sociologie) mohou dějiny náboženství napomáhat filosofické antropologii, protože posvátno je univerzální dimenze, a jak ještě ukážeme, počátky kultury kořeně v náboženské zkušenosti a ve víře.⁸²

Svůj (filozofický) „systém“ zakládá Mircea Eliade na neverifikovatelných předpokladech, které svědčí o jisté normativnosti. Je nepochybné, že *takto* filozoficky a teologicky koncipovaná kreativní hermeneutika, která má být *programem* vědeckého studia náboženství, je bezpochyby minulostí. Její filozofické aspekty ji naopak řadí do vlivného proudu filozofické antropologie a jejího teologického proudu, po bok E. Brunnera a P. Tillichu. V jejím rámci má i v současnosti co říci k otázce lidské zkušenosti s posvátnem.

Pokud má být však hermeneutický výzkum náboženství a náboženských fenoménů skutečně religionistickým bádáním, musí především dodržovat a prohubovat vědeckost svého studia, totiž kritickou analýzu opírající se o určitý skeptický přístup (resp. skutečně hermeneutický odstup). Tato okolnost a potřeba vyjasnění vztahu mezi interpretačními teoriemi v rámci religionistiky a interpretačními postupy užívanými v literární vědě, psychologii, sociologii a historiografii je výzvou k bezpředsudečnému zkoumání funkcí, rolí a podob hermeneutických teorií v religionistice. Kritické promýšlení a posuzování jednotlivých interpretačních postupů v soudobém vědeckém studiu náboženství by se pak mělo rozvíjet i s ohledem na potřebu a nutnost teoretického zaštitění religionistiky jako vědní disciplíny.

81 Mircea Eliade, „Notes for a Dialogue“, in: John B. Cobb (ed.), *The Theology of Altizer: Critique and Response*, Philadelphia: The Westminster Press 1970, 236.

82 M. Eliade, „Nový humanismus...“, 146.

SUMMARY

Mircea Eliade's Hermeneutic Imagination

The paper focuses on certain elements in the works of Mircea Eliade that have been so far somewhat neglected, and discusses the role of imagination and the interpreter in Eliade's hermeneutic concept. Its main aim is to (a) characterize Eliade's conceptualization of the interpretation process, and (b) analyze the basic features and assumptions of his interpretation strategy. The paper proposes an answer to the question of whether some elements of Eliade's thinking can be useful and valid in contemporary study of religion.

Eliade's phenomenological-hermeneutic approach is based on a number of fundamental assumptions. Firstly, Eliade assumes that every manifestation of the sacred evolves around an archetype. In other words, each hierophany involves an "initial" structure of the sacred; each phenomenon (of a certain type or structure) can be "posited" within a higher-level structure and so can be systematized. The author demonstrates that Eliade's approach, the construction of a "system" (morphology), rather than being strictly based on a methodology, is the result of creative, imaginative and combinational capacities of the scholar. The author dubs this procedure "imaginative variation", instead of Allen's term "method of free variation". The author subsequently categorizes the interpretation procedure proposed by Eliade into four basic stages corresponding to: (1) historical description, (2) imaginative variation, (3) eidetic reduction, and (4) hermeneutic application and interpretation.

The paper then discusses the assumptions of Eliade's creative hermeneutics and the hermeneutic circle relating the whole to its parts. The cornerstones of Eliade's creative hermeneutics are three *systems* (the "origin", the unconscious and morphology), whose mutual (circular) dynamic tension presents the conditions for the very possibility of interpreting religion. The author uses the background of these analyses to show which role and status Eliade attributed to all scholars in religion who strive to understand the meaning and significance of phenomena associated with religion, and considers what this meant for the study of religion as such.

The conflict between, on the one hand, the assumptions and goals of Eliade's concept of interpretation and, on the other hand, the purpose and goal of academic study of religion cannot be more obvious. A more detailed analysis of Eliade's works shows that one of the themes lying at the core of all his books is the crisis and its resolution, the necessity for "salvation". From this point of view, all of Eliade's works, as well as his concept of hermeneutics, can be regarded as a response to, first the "crisis" of modern humanity and, second, the situation and developments in the study of religion.

Although some contemporary scholars in religion understand the *programmatic concept* of Eliade's creative hermeneutics as completely outdated, the author understands the creative hermeneutics as a *creative process*. As such, the creative hermeneutics cannot be applied to the academic study of religion, its sole domain being *the arts*, especially literature.

Ústav pro českou literaturu
Akademie věd ČR
Květná 8
602 00 Brno

ONDŘEJ SLÁDEK
e-mail: osladek@brno.cas.cz