

Vrhel, František

## Hledání religionistiky Mircei Eliada

*Religio*. 1997, vol. 5, iss. 2, pp. [151]-159

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124807>

Access Date: 22. 02. 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.

## Hledání religionistiky Mircei Eliada

František Vrhel

### 1. Náboženský instinkt?

V Humeových *Rozmluvách o přirozeném náboženství* (Dialogues concerning Natural Religion, 1779) najdeme pozoruhodné rozpaky nad osvícenskou kritikou náboženství. Uprázdňené křesťanské oltáře byly zabydleny sice jinými, ne však méně chimérickými božstvy a zbožštělymi pojmy jako universální harmonie nebo telos, jenž ji oživuje. Sotva lze pochybovat o tom, že se v nich skrývá náboženská idea, tam, kde se tyto pojmy objeví, setkáváme se – bez ohledu na povahu deklarovanou jejich proponenty – s náboženstvím; a spolu s ním, dříve nebo později, také s církví, mýtem, inkvizicí. Obsah jednotlivých náboženství může být rozmanitý, počet božstev a idejí rovněž, ale za nimi lze vždy vycítit totéž schéma: světu je připsán nějaký cíl, účel, který je vzápětí ztotožněn s dobrem, věčností, svobodou nebo posvátnem. Z Humeových rozpaků lze možná odvodit tuto myšlenku: původ ideje dějin jakožto zdroje pokroku má náboženský charakter; Ludwig Landgrebe říká, že moderní myšlenka pokroku je výsledkem sekularizace křesťanské ideje lineárního pohybu k cíli, který je měřítkem tohoto pokroku. Tato představa sama se ukazuje jako výsledek dvojího mylného uvažování. Nejprve je světu připsán účel, jenž je posléze ztotožněn s vývojem, chodem společnosti a dějin. První moment této iluzorní operace, opírající se o skutečné nebo zdánlivé pravidelnosti přírodních jevů a procesů, tak komplikuje zavedení pojmu finality. Druhý moment značí výklad sociálních jevů, změn, nepokojů podle přírodních zákonů či principů. Průběh historie je věci prozřetelnosti; jen pojmenování se může měnit: bůh, dialektika, evoluce, degenerace.

A lidská existence? Ukazuje se náboženství jako nutný výklad, jako nutná reakce, jež snad vyplývá z původního údělu člověka, nacházejícího se v opuštěnosti, osiřelosti a nepohodě v nepřátelském světě? Vskutku lze říci, že jednou z možných odpovědí na otázku vztahu člověka a náboženství ve světle Humeových úvah je přijetí existence jakéhosi náboženského *instinktu*. Moderněji řečeno – jakési antropologické konstanty či alespoň bytostné vokace nebo universálního intencionálního uspořádání: bez ohledu na konkrétní podoby, čas i místo narážíme na duchovní strukturu společnou všem lidem. Je snad její nevědomá povaha důsledkem prapůvodní potřeby, instinktu? V každém případě lze dodat, že Humeova kritika nezůstala bez ozvěny: její nejvýznačnější soudobou podobou lze, nikoli bez určité histo-

riografické benevolence, spatřovat ve srovnávací religionistice Mircei Eliada, v jejím ústředním pojmu: *fenoménu* či *prožitku posvátného*.

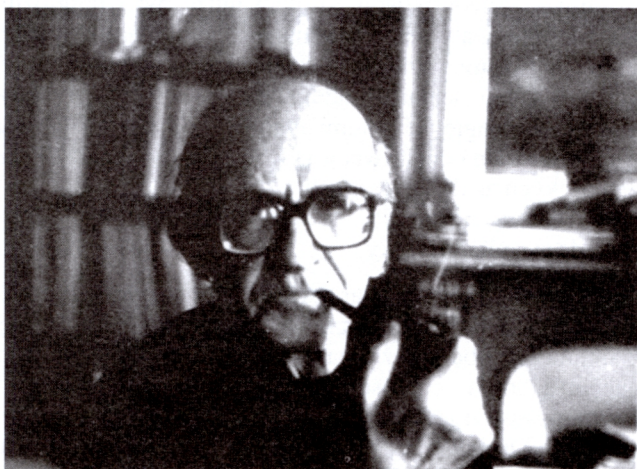
Celek Eliadovy religionistiky můžeme anticipovat dvěma momenty. První lze formulovat jako určité metodologické maximum: Mircea Eliade trvá na tom, že význam náboženského jevu může být plně pochopen jen tehdy, je-li studován jako něco religiózního. V *Pojednání o dějinách náboženství* (*Traité d'histoire des religions*, 1949) píše: „Pokoušet se uchopit podstatu takového jevu prostředky fyziologie, psychologie, sociologie, ekonomie, jazykovědy, umění nebo jiné disciplíny by bylo falešné; míjel by se v něm jedinečný a neredukovatelný prvek posvátného. Druhým momentem je, jak se zdá, antropologizace, ba ontologizace, ač někteří interpreti zmiňují či zdrženlivěji sugerují existenci intencionální struktury, posvátného.“ V předmluvě k prvnímu svazku *Dějiny náboženských idejí a věr* (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, 1976; anticipováno v *The Quest*, 1971) Mircea Eliade konstatuje, že sakrální je prvkem ve struktuře vědomí, nikoli stadiem v jeho dějinách a že již na nejarchaičtějších úrovních kultury je lidské bytí samo o sobě náboženským aktem. Eliade dodává, že být nebo lépe řečeno stávat se člověkem znamená stávat se bytostí náboženskou.

## 2. Souvislosti a zdroje

V moderních teoriích posvátna lze v zásadě rozlišit dva přístupy. Převládající a asi větší obliby požívající je přístup, který zdůrazňuje iracionální složku posvátného a zjevně sahá k dílu *Posvátno* (*Das Heilige*, 1917) Rudolfa Otta. Posvátné je v něm charakterizováno jako numen, jako nadpřirozená stránka skutečnosti, jako cosi *cele jiného*. Založení pojmu posvátného, jeho vypracování i konkretizace, jež lze pozorovat nejen v *Posvátnu*, ale také v Ottově *Prožitku nadpozemskosti* (*Das Gefühl des Überweltlichen*) a v *Západovýchodní mystice* (*West-östliche Mystik*), je ovšem hlubší, neboť numinózní vzhází ze základů duše samé. Ottovým východiskem je přesvědčení, že racionální predikáty nemohou vyčerpat podstatu božství. Proto snad Rudolf Otto tolik zdůrazňuje osobitý charakter náboženské emoce, soustředěné podle něho právě v posvátném. Odtud i snaha popsat je v termínech jako jinost, fascinans, augustum, mysterium, tremendum. Avšak kategorie posvátného, to Otto zdůrazňuje, je mu kategorií složenou jak z elementů racionálních, tak iracionálních. Nejdůležitější je ale to, že Ottova kategorie posvátna má apriorní povahu. Numinózní, píše na jednom místě, tryská z nejhlubší kognitivní báze lidské duše; nerodí se ze zkušenosti, nýbrž pouze díky zkušenosti.

Druhý dosti odlišný přístup k pojetí sakrálního reprezentují Durkheimovy *Jednoduché formy náboženského života. Australský totemický systém* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, 1912), předkládající posvátno nikoli jako záhadnou sílu a působnost, nýbrž

jako hodnotu, kterou společenství vkládá do určitých předmětů, či jak koncipuje své ideály. První, „ottovský“ model nazírá náboženství a náboženskost v kvaziteistických termínech jako odpověď na transcendentální realitu, jež se zjevuje, jež se manifestuje v různých či na různých jsoucnech světa. Druhý, „durkheimovský“ model je v podstatě relativistický a v rozlišení sakrálního a profánního spatřuje způsob, jímž si různá společenství světa pořádají skutečnost a modely chování.



M. Eliade v chicagské pracovně

I když lze důvodně říci, že religionistické dílo Mircei Eliada dosti složitě kombinuje oba základní přístupy, případně terminologie, konstatujme, že Eliadovy sympatie náležejí spíše Rudolfu Ottovi. Řekl bych, že jde o autora pro Mirceu Eliada rozhodujícího. A Eliade ho také nejednou, byť vcelku stručně, uvádí ve svých dílech. Tak v *Posvátném a světském* (*Le sacré et le profane*, původně německy 1957) se uvádí, že Rudolf Otto sice zanedbával racionální a spekulativní složku náboženství, ale skvěle objasnil složku iracionální. Eliade dodává, že hodlá studovat posvátno v celé jeho složitosti (jak známo, umělecké vidění nevylučuje). Podobně ve své nejteoretičtější práci *Stesk po počátcích. Metodologie a historie náboženství* (*La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, 1971; anglická verze pod názvem *The Quest*) Eliade podtrhuje, že dílo Rudolfa Otta je mu dokladem, v jakém smyslu by historie náboženství mohla sehrát obnovitelskou úlohu v současné západní civilizaci.

Je myslím naprosto zjevné, že svéráznost díla Mircei Eliada jako celku, díla uměleckého a vědeckého, se nevyčerpává osobitým spojením či využi-

tím dvou modelů posvátna. Zdroje Eliadova myšlení a tvorby jsou mnohem širší a rozmanitější. Následující německého religionistu Kurta Rudolpha, můžeme uvést alespoň některé: Rudolph v souvislosti s Eliadem upozorňuje na význam autonomistického chápání uměleckého díla a na dosah umění jako prostředku proměny vědomí. Uvádí rovněž jako příměr Schopenhauerovo objevení Indie. Nelze jistě zapomenout – potud Kurt Rudolph – ani na inspirativnost velkých systémů, velkých pokusů o syntézu z období počátků religionistiky: na díla Müllerova, Langova, Frazerova, Schmidtova či Lévy-Bruhlova. Konkrétnějším zdrojem může být i religiózní hermeneutika Waltera F. Otta a v míře závažnější Eliadovo navazování na *tvůrčí hermeneutiku* á la Erasmus Rotterdamský, Burckhardt či Nietzsche. Dějiny náboženských systémů nejsou Eliademu pouhou historickou disciplínou jako například archeologie nebo numismatika. Jsou zároveň *totální* hermeneutikou, jež je povolána dešifrovat a vyložit lidské setkání s povátnem od dob předhistorických až do současnosti.

### 3. Prvky Eliadovy religionistiky

Religionistiku Mircei Eliada charakterizují, snad nejvýstižněji, čtyři prvky: dualismus sakrálního a profánního, symbolická povaha religiózních výpovědí, archaická doba jakožto zakládající, ba směrodatná etapy náboženských dějin a homo religiosus jako jakýsi ideální prototyp člověka. Povšimněme si postupně jednotlivých charakteristik.

Stejně jako pro Durkheima jsou také pro Mirceu Eliada *sakrální a profánní* primárně obecnými pojmenováními, na něž lze koneckonců redukovat nejen studium libovolného náboženství, ale i jeho dějiny. V eliadovské terminologii se ovšem nepopisuje pouze uvedený dualismus, nýbrž také dualismus mýtu a dějin, řádu a chaosu, skutečna a neskutečna. Centrem tematického zájmu je však vždy posvátno; možná lépe řečeno, jeho vědomí, jeho prožitek. Ve *Stesku po počátcích* Mircea Eliade nanejvýš výmluvně píše: „Vědomí skutečného a smysluplného světa je niterně spjato s objevením posvátna. Skrze svou zkušenost posvátna vnímala lidská mysl rozdíl mezi tím, co se objevuje jako skutečné bytí, závažné a smysluplné, a tím, co takové kvality postrádá, totiž chaotickým, hrozivým tokem věcí, jejich náhodnou a nesmyslnou jevovou podobou, jejich vyvstáváním, jejich mizením.“ Je důležité dodat, že studium prožitku posvátného je vždy vedeno transkulturně, složitou sítí příkladů z nerozmanitějších společenství světa bez ohledu na čas a prostor. Odtud oprávnění mluvit o srovnávací religionistice. Na základě kategoriálně pojímaného prožitku posvátna (připomeňme, že slovo „náboženství“ je Eliadovi synonymem „prožitku posvátna“) můžeme Mirceu Eliada řadit k fenomenologické linii moderní religionistiky a v tomto smyslu lze jeho vědecké dílo trasovat nejen Rudolfem Ottem či Walterem F. Ottem, ale také, možná mnohem zásadněji,

Gerardusem van der Leeuwem a Joachimem Wachem, po němž Mircea Eliade převzal v Chicagu katedru.

Zjevně nejkompaktněji shrnul Mircea Eliade svou základní vizi posvátného na konci čtyřicátých let v komentářích k van der Leeuwově fenomenologii náboženství. Základní otázka, jež se vrací, může být formulována takto: co nám zjevuje náboženský fakt jakožto fakt náboženský? Z Rudolfa Otta již víme, že religiózní zkušenost je cosi původního, cosi autonomního, prostě jev, jež nelze převést na jiné kategorie ducha. Jinými slovy: nelze pochybovat o tom, že základním požadavkem eliadovské religionistiky bude hledání *inherentního* religiózního měřítka. Eliade si nejprve v této souvislosti pokládá otázku, zda je religiózní fakt uchopitelný vně historie, jež k němu náleží. Ano, pokračuje, sotva lze někomu upírat právo, aby zkoumal religiózní jevy samy o sobě, stejně jako lze studovat Shakespearovo dílo „izolovaně“, s odhlédnutím od jeho „historické dokumentárnosti“. (Paralela s uměleckým dílem je nepochybně pro Mirceu Eliada příznačná. Lze dokonce říci, že kterýkoliv projev vědecký může být v Eliadově díle *korelován* s kterýmkoliv projevem uměleckým. V tomto ohledu je dílo Mircei Eliada jakousi obrovitou sítí korelací svou sérií motivů.) Autonomistické zkoumání náboženských jevů je podle Eliada případné již tím, že tyto jevy, „tato fakta“ prozrazují *odolnost vůči historii*, vůči konkrétnímu času, vůči profánnímu trvání. Tak mytický čas, v němž se odvíjí religiózní událost, je časem s cyklickou strukturou. Každý religiózní počín opakuje jistý *archetyp* (*Obrazy a symboly*, Images et symboles, 1952), aniž by příliš záleželo na tom, o jaké náboženství jde. Právě rezistence vůči profánnímu času, vůči historickému okamžiku otevírá možnost náboženských dějin. Neboť každá náboženská zkušenost, ať jde o jakoukoliv etáž (mýtus, teologie, rituál), směřuje k transcendenci své historické podmíněnosti, stávajíc se tak *totální* zkušeností. V takové zkušenosti, podotýká Eliade, není nikdy zrušena či zapovězena žádná „situace“: monoteista může prožít zkušenost polyteismu, animismu či fetišismu; Austrálec či Eskymák může „objevit“, vycházející ze svého vlastního náboženství, ten nejčistší monoteismus. A to proto, že náboženství není nikdy pouze historickou zkušeností, jsouc, pravda, nepřetržitým pádem do historie. Právě v možnosti religiózní zkušenosti přesáhnout vlastní historickou podmíněnost spočívá přístupnost dějin náboženství.

Lidský postoj k posvátnu je vždy *ambivalentní*. To je dáno, jak píše Eliade, konstitutivně: člověk se snaží žít současně v čase i ve věčnosti, v dějinách i ve věčném opakování. V souladu s ambivalentním zrcadlením sakrálních jevů lze mluvit o dvou protikladných tendencích, jakýchsi extrémech, v nichž se odvíjí poměr člověka k posvátnu v dějinách různých náboženství: jde o obrazoborectví, ikonoklasmus a idolatrii, o procesy devalorizace a revalorizace posvátných jevů, hierofanií. Ty ztrácejí svou nosnost, nábo-

ženství se proměňuje ve zformalizovaný kult a ryze dekorativní záležitost; zůstávají v něm však „živé nerosty“ smyslu, potence živé víry a jejich význam lze odhalit rekonstrukcí morfologie posvátného, tedy religionisticky. Idolatrie je procesem opačným: staré, zdegenerované symboly, polozapomenuté mýty ožívají v reformátorských směrech a nových náboženstvích. „Hru“ sakralizace profánního a profanace sakrálního nazývá Mircea Eliade *dialektikou* hierofanií. Jaké rysy připisuje Mircea Eliade sakrálnímu? Především posvátné není definováno; Eliade je spolu s Cailloisem chápe jako opositum k profánnímu, opositum, jež sice nemá vlastního nositele, ale může se v profánním zjevovat. Nejde ovšem o pouhé jevové podoby, neboť podle Eliada sakrální a světské konstituuje *dvě modalities bytí ve světě*, dvě existenciální situace, jež člověk zažívá v průběhu svých dějin. V souladu s metodologickým maximem je sacrum chápáno *autonomisticky*: posvátné je kvalitativně odlišné od profánního. Eliade na jednom místě dříla *Sakrální a profánní* dodává, že profánní není leč novým projevem těžce konstitutivní lidské struktury, jež se předtím projevovala výrazy sakrálními. Lze si možná položit otázku, do jaké míry mohou být nepřítomnost specifického nositele na jedné straně a autonomie a kvalitativní odlišnosti na straně druhé kolizní. V eliadovském pojetí má sacrum dvě stránky – subjektivní a objektivní; jednou jako prvek lidské mysli, podruhé jako manifestace, jako hierofanie. Tím se dostáváme opět k otázce *statutu* posvátna: u Eliada, který spojuje sacrum s pravdou, významem, skutečností, je tento statut poněkud nejasný: na jedné straně stojí antropologizace, chápání religiozních jevů jako čehosi idiogenetického, jako protoplazmy duchovního žití, jak by řekl Leszek Kolakowski; na druhé straně sacrum jasně odkazuje na skutečnosti transcendentální. Snad lze v této souvislosti dát za pravdu těm interpretům, kteří poukazují na *paradoxní* charakter posvátna sjednocujícího rozmanité protiklady. Termín *coincidentia oppositorum* je v tomto případě zjevně na místě.

Sotva je možno popřít, že Mircea Eliade vytvořil vlastní, neopakovatelný jazyk: originální nástroj k uměleckému i vědeckému odhalování posvátna. S tímto, poněkud krajně řečeno, umělecky pojatým vědeckým jazykem souvisí i Eliadova práce se *symbolem*, který není nikdy nijak ostře vymezen. Lze možná konstatovat, že Eliade vztahuje pojem symbolu na všechny formy religiozního výrazu; neohraničuje jej s dostatečnou jasností od takových pojmů jako znak, metafora, ba dokonce mýtus či rituál. Ne vždy zřetelně odlišuje také mezi prvotním významem symbolu a jeho pozdějšími výklady. O eliadovském chápání symbolu lze však říci, že je zdrojem analýzy religiozního světa, zdrojem otevřajícím vstup do skrytých dějin hierofanií, do náboženských idejí, a tedy do posvátna v celém jeho rozsahu, v celé šíři a rozmanitosti jeho projevů.

Tak jsou symboly *de facto* šifrou skryté náboženské skutečnosti a svět religiozních symbolů, zvláště v podobě mytologických tradic, představuje

základní způsob manifestace posvátného. Symbolické myšlení je současně typem jazyka, jímž se sacrum projevuje a jenž umožňuje sacrum lépe pochopit. V tomto ohledu jsou symboly a hierofanie v zásadě dvěma stránkami téže skutečnosti. Mircea Eliade sice rozlišuje mezi formou a obsahem symbolu, ale v souladu se svou hermeneutikou nepřipisuje příliš značný význam „skutečným“ dějinám symbolu. Ostatně religiózní symboly nikdy *neumírají*, pouze se proměňují, v krajním případě v areligiózní světskou symboliku. Je-li náboženství normální součástí lidského vědomí, objevuje se kdekoliv: ovšemže i v krásné literatuře, jejíž poetika – to dokládá celé umělecké dílo Eliadovo –, může být dokonce zakládána vztahem profánního a posvátného.

Předposledním důležitým prvkem Eliadovy religionistiky je akcent na archaiku, na archaickou dobu (ontologii archaických komunit je věnováno zjevně nejznámější dílo Mircei Eliada *Mýtus věčného návratu*). Z prvního svazku *Dějin náboženských idejí a věr* je zjevné, že archaika může být spojována s dobou kamennou, v níž se objevují základní rysy *modalit posvátného*: oběti, víra v posmrtný život, víra ve znovuzrození, rituály či šamani a podobně. Je vhodné dodat, že archaika nemá u Mircei Eliada pouze chronologický, archeologický nebo prehistorický rámec. Negativně vzato: archaika úzce souvisí s jedním ze základních témat, možná se základním tématem celé Eliadovy tvorby: s otázkou *vpádu času do světa*. Ve *Svěživotopisném zlomku* Mircea Eliade píše, že veškeré jeho dílo je pokusem proniknout do jednoho jediného tajemství, totiž do tajemství zlomu vzniklého vpádem času do světa a pádem do historie, jenž z něho vyplývá. Ve *Zlomcích deníku* (Fragments d'un journal, 2 svazky, 1973 a 1981) se můžeme dočíst, že náboženství je výsledkem pádu, zapomnění, ztráty prvotní dokonalosti. Adam v ráji nezažil náboženskou zkušenost, ani teologii, „před hříchem“ náboženství prostě neexistuje. Teprve od okamžiku, kdy zvítězil historický čas, pokračuje Eliade, kdy zvítězilo nevratné trvání, náboženský půvab se rozplynul (sic). Eliade upozorňuje v této souvislosti na skryté poselství svého *Pojednání o dějinách náboženství*: mýty a náboženství při vši své rozmanitosti se ukazují jako výsledek prázdnoty, zavládnuvší na světě po ústupu boha, po jeho proměně v *deus otiosus*. Jinde Eliade upozorňuje, že *deus otiosus* je pouze prvním případem smrti toho, co později tak freneticky proklamuje Friedrich Nietzsche (*Podoby mýtu*, Aspects du mythe, 1963). Obecněji můžeme vznést otázku: Existuje snad náboženství mezi rájem a historickým časem? Znamená to, že privilegovaným locusem náboženství a mytologií jsou archaické komunity? V každém případě lze říci, že na archaických úrovních kultury se bytí spájí s posvátnem, jak dovozuje Eliade v práci *Mýty, sny a mystéria* (Mythes, rêves et mystères, 1957).



Zbývá *homo religiosus*. Především podtrhněme, že pojem má dosti dlouhou tradici, sahající do osvícenství, a že ani v moderní době, jak dokládají Schelerova či Duprého typologie, se vědecký zájem nevytratil. Eliade šel pochopitelně svou vlastní cestou: *homo religiosus* je mu především způsobem existence před příchodem moderního sekularizovaného vědomí. Na rozdíl od moderního člověka, vyznačujícího se zájmem o dění, může být *homo religiosus* trasován zájmem o bytí (esence předchází existenci, říká Eliade); žízni, jak píše G. D. Allen, po bytí pod rouškou posvátného. Snaží se žít ve středu světa, v blízkosti bohů a ve věčné přítomnosti paradigmatických mytických událostí. Jeho zkušenost času a prostoru lze charakterizovat jako zkušenost diskontinuity světského a posvátného, diskontinuity, již moderní člověk nezná. Eliade přiznává, že vzdálenost mezi člověkem religiózním a člověkem moderním nemusí být propastná: Úplný člověk není nikdy zcela desakralizován a lze důvodně pochybovat, zda je to vůbec možné. Sekularizace je velice úspěšná na rovině vědomého života: staré teologické myšlenky, dogmata, víra, rituály či instituce ztrácejí postupně smysl. Ale žádný živý normální člověk nemůže být redukován na svou rozumovou činnost, neboť i moderní člověk má stále své sny, zamilovává se, poslouchá hudbu, chodí do divadla, čte knihy, slovem, žije nejen v přírodním a historickém světě, ale také v existenciálním světě privátním a v imaginárním universu. Přesto, potud poučení z moderní empirické etnologie, nelze podceňovat závratnou diferenci mezi archaickou skutečností a jejími moderními pozůstatky. Typickým případem náboženského člověka je Eliademu šaman, jemuž věnoval rozsáhlou vědeckou pozornost: *Šamanismus a archaické techniky extáze* (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951). Uveďme závěrem Eliadovo vymezení šamana: V antologii *Od primitivních náboženství k zenbuddhismu* (From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook on the History of Religions, 1967) píše, že šaman je současně čarodějník, kněz a psychopomp, což znamená, že k jeho činností patří léčit choroby, pořádat rituály před očima komunity a doprovázet duše mrtvých na jejich cestě do onoho světa. Všechny tyto činnosti může provozovat díky extatickým technikám, díky své moci, jež mu umožňuje libovolně opustit vlastní tělo.

#### 4. Schéma religionistiky Mircei Eliada

Soudím, že celek Eliadovy religionistiky lze schematicky přiblížit jako potrojně či třiblokové uspořádání ekvivalencí či kvaziekvivalencí. První rovinou je rovina ideální, rovina ideálií: sacrum je nadčasovou religiózní strukturou, je světem archetypů, je jakousi coincidentia oppositorum. Dodejme spíše pro zajímavost, že podle Junga, nahlížíme-li archetyp zevnitř, tj. v prostoru subjektivní psyché, projevuje se jako numinózní, jako zážitek zásadního významu. Zdá se mi, že mezi Jungovým kolektivním nevědomím

a Eliadovým posvátnem lze vést řadu paralel. Dodejme, že v této rovině sacrum vlastně splývá s celou kulturou, je-li kultura zesmyslupňováním reality. Druhá rovina je rovinou jevů, manifestací sacra, různými typy hierofanií: kratofaniemi, ontofaniemi a podobně. Připomeňme, že v pan-teistické ontologii Eriugenově se bůh, jenž není postižitelný žádným způsobem, odkrývá člověku v rozmanitých teofaniích. Třetí rovinou jsou formy či tvary hierofanií jako symboly, mýty, rituály nebo nadpřirozené bytosti. Nejde možná tolik o morfologii jako o zkoumání významů.

Nicméně ať už se budeme snažit konceptualizovat religionistiku Mircei Eliada jakkoliv, nezapomeňme, že veškeré analytické námluvy s dílem Eliadovým sotva mohou dospět dál než k jakémusi matnému, statickému, bezbarvému (dokonce i když jsou zdařilé) otisku, neboť dílo velkého umělce a religionisty v jedné osobě je nejspíše *děním posvátného*. A posvátné? Není to energie, jež sotva může být – bez ohledu na čas a prostor – kolonizována strukturou v úplnosti či dokonalosti?

(Příspěvek byl poprvé uveřejněn v revue *Světová literatura XXXVIII*, 1993, č. 3, s. 132-136. Byl převzat s laskavým svolením redakce.)

