



## 1

ADRIAN MARINO

*Cahiers roumains d'études littéraires, január - marec 1977*

Čitateľa Eliadeho Rozpravy o dejinách náboženstva (Paríž, Payot 1964), ktorej názov, mimochodom, v porovnaní s anglickou verziou (*Patterns In Comparative Religion*) zavádza a nevyjadruje tak presne charakter a metodiku jeho práce, si iste spomenú, že v závere knihy autor sľuboval pripraviť ďalšiu, ktorá by dopĺňala jeho Rozpravu a týkala by sa skutočných dejín fenoménu náboženstva. Namiesto tejto ohlásenej práce nám teraz ponúka prvý zväzok monumentálnych Dejín náboženských predstáv a ideí. V troch zväzkoch tu prináša skutočné bohatstvo pútavej a vzrušujúcej syntézy, ktorá sa nepochybne i vďaka jeho talentu číta ako skutočný „román“. Nesporne je to epické dielo: myšlienky, mýty, metafyzické a náboženské scenáre, „portréty“ a „osobnosti“ legendárnych životopisov, témy a motívy zo svetového panteónu nasledujú nepretržite jeden za druhým. Je to morfológia a fenomenológia súvislého sledu „posvätných“ javov v priestore a čase. Bájný a tajomný, hrdinský a veľkolepý, hrozivý a strašidelný svet defiluje pred nami, zmietaný rytmom a napätím, ktoré sa napríklad Frazerovi nikdy nepodarilo dosiahnuť. Hovoriť tu o „exotike“ a „erudícii“ je príliš málo. Eliadeho Dejiny prinášajú syntetizujúci pohľad, koncepciu a metódu, ktorá zjednocuje rôzne prístupy, systematizuje a interpretuje všetky oblasti viery a náboženských predstáv ľudstva v ich celku. V našom modernom svete, kde dominuje úzka špecializácia a čiastkovitosť a veľké diela, vznikajúce spoluprácou viacerých autorov, útočia na samotnú myšlienku syntézy, ostáva takýto dokonale jednotiaci prístup bez precedensu. Až tento Rumun, myseľ rovnako otvorená ako B. P. Hasdeu, ktorý prišiel s porovnaním čisto rumunským, navyiac znášaným obdivuhodnou, dobre zorganizovanou, selektívnou a sústredenou prácou, nám dokázal, že veľká syntéza z pera jedného autora je ešte stále možná. Ba aj čosi viac: že je dokonca nevyhnutne potrebná a jediná tvorivá, že len ona prináša ovocie v oblasti, kam môže poriadok a jasno vniesť len zjednocujúci pohľad, ničím nerušené a súvislé čítanie textu, interpretáciu, ktorá smeruje do hĺbky duchovného sveta, prekypujúceho pestrosťou a vnútorným životom.

Nie som kompetentný posúdiť kvality práce z pohľadu dejín náboženstva, predsa však musím konštatovať, že vďaka predmetu, vnútornej štruktúre a metodológii sú Eliadeho Dejiny nesmierné zaujímavé rovnako pre historika a kritika ideí, ako pre metodológa a fenomenológa, pohybujúceho sa v oblasti ideológií. Navyiac, Mircea Eliade mal a stále má

„úspech“ i medzi literárnymi kritikmi, ktorí sa zaoberajú typologickými otázkami. V tejto súvislosti stačí spomenúť dielo Gilberta Duranda Antropologické štruktúry imaginárna. Jeho práca nastoľuje základné problémy hermeneutiky a exegézy, „vývin ideí a významov fenoménov, ich pochoopenia a interpretácie“. Ba omnoho viac: tieto otázky tu vystupujú v celej svojej ostroti a čistote, inak povedané v „pôvodných“ situáciách a hermeneutických fenoménoch. No vráťme sa k Eliadeho práci Hermeneutická metóda, ktorej závery možno aplikovať nielen na dejiny náboženstva, ale aj na kritiku či kritiku ideí, literárne pritom nevynímajúc. V Kritike literárnych ideí (*Critica idellor literare*) som, mimochodom, vznikol niekoľko poznámok v tomto smere. Zdá sa, že metodologické čítanie Dejín náboženských predstáv a ideí prináša nové podnety a mnohé osvetľuje. Je jasné, že autor tu spája skúsenosti a závery, ku ktorým dospel počas celej svojej kariéry historika a filozofa náboženstva a kultúry.

Štatút významu je pre Eliadeho fundamentálne ontologický. Ľudská myseľ môže pracovať len vtedy, ak objaví a interpretuje významy vecí. Človek je preto v plnom zmysle slova definovaný ako *homo significans*. Jeho základná skúsenosť mu odhaľuje jadro „významu“ všetkých fenoménov, všetkých aspektov reality. Akt prisudzovania významu je prvotný, spontánny, elementárny a existenciálny v najvladnejšom zmysle slova: „je odhalením hlbokého a neočakávaného významu“. Základné idey, ktorých náboženské ozmyslenie a „posvätenie“ tvoria samotný predmet týchto Dejín, sa rodia v intuícii a v počiatočnom odhalení faktu života, smrti, času (cyckického či kozmického), svetského alebo posvätného priestoru (idea, duch, nadzmyslovosť), dokonalosti, raja, modelu, archetypu, nesmrteľnosti a podobne. Každá z týchto ideí má svoj ontologický „vývin“. Tvor sa stáva ľudským až vtedy, keď ich odhalí a prisúdi im význam. To však neznamená, že do tohto procesu rozhodujúcim spôsobom nezasahujú materiálne podmienky, ako objav ohňa, železa, poľnohospodárstva atď., nehovoriac už o zmenách, ktoré sú obsiahnuté v rytme samotného kozmického života (a ktoré sú všetky „ozmyslené“). No primitívny človek premieta všetky svoje odhalenia, spolu s tými, ktoré sú dôsledkom prvotného kontaktu s hmotou, do príznačnej roviny posvätnej nadzmyslovosti. Len v tejto špecifickej rovine sa preto Eliade usiluje „dešifrovať“ a „interpretovať“ náboženské predstavy a idey, alebo, všeobecne povedané, zatriediť a použiť na ne hermeneutickú metódu ako fundamentálny metodologický postup, ktorý si vyžaduje niekoľko úvodných poznámok.

Eliade je súčasníkom Gadamera a Bultmanna, a predsa necituje skutočných zakladateľov hermeneutiky, ako Schleiermacher či Dilthey a po nich Spitzer, ktorí za kľúčový stav považovali stav nejasnosti, narušenia alebo straty pôvodného významu vecí. Úlohou hermeneutiky je totiž

nájsť odpoveď na túto komplikovanú otázku: Za akých podmienok je možné „čítať“, „pochopiť“ a „interpretovať“ nejasný dokument či text? Sám Eliade sa viackrát ocitol zoči-voči „nejasným“, „strateným“, „zabudnutým“ či „skrytým“ dokumentom, pričom v niektorých zložitých prípadoch sú akejkolvek interpretácii či „odhaleniu“ náboženského významu vecí už od začiatku stanovené tesné hranice. Pomerne často sa vyskytli prípady, kde bola rozhodujúca interpretácia veľmi problematická, ba takmer nemožná a vždy odsúdená na neúspech. Tak je tomu v prípade Eulesínskych mystérií (s. 98: Možno poznať mystériá?), Dionýsa (kapitola 15) či orfizmu (Orfeus a orfizmus, in: Zmysel a existencia, Paríž 1975) a podobne. Vo všeobecnosti možno povedať, že akékoľvek tajné „zasvätenie“ do týchto obradov sa vzpiera racionálnemu pochopeniu a vysvetleniu. Pohybujeme sa totiž na dramatickej hranici, ktorá spochybňuje samotný účinok hermeneutickej metódy, presnejšie povedané určuje jej štatút a vymedzuje jej možnosti. Je prirodzené, že v niektorých prípadoch nám magicko-náboženský účel obradov nie je prístupný, a to z jednoduchého dôvodu, že členovia komunity, ktorí ich vykonávali, nám o nich nikdy nepodalí priame svedectvo (Kapitola 1, časť 2, Nečitateľnosť pravekých dokladov).

Hermeneutický prístup sa však poväčšine na základe množstva znakov, dokumentov a textov plne potvrdzuje. Mnohé myšlienky úspešne „dešifrujeme“ a „odkrývame“ len vďaka nemu. Tým vlastne naznačujem samotný predmet a zmysel hermeneutiky: Na začiatku všetkého je „záhadné“, „tajomné“ a „tajné“ zjavenie, bohatý prameň utajených a skrytých významov, ktoré len čakajú na to, aby boli vynesené na denné svetlo. Takýto prístup plne potvrdzuje a zároveň podnecuje interpretačné úsilie historikov náboženských ideí, ktorí, čo vyplýva už z definície, môžu byť len hermeneutikmi. Sú to vlastne moderní nasledovníci vykladačov delfských veštieb (*exegetai*), ktorí tak ako oni odovzdávajú a vysvetľujú Apolónove rozhodnutia. Celý proces pritom možno rozdeliť na dve etapy, ktoré sa nezmenené zachovali až do súčasnosti. Prvou je spontánny vznik pôvodnej hermeneutiky, ktorá bola vysvetľovaním a interpretáciou „znakov“ od okamihu, keď sa objavili, a ich následnou mytologizáciou v rukách kňazstva. Druhou etapou je moderná interpretácia, ktorá v súčasnosti modifikuje, obmieňa, eliminuje starú interpretáciu alebo jednoducho na ňu nadväzuje - čo je náplňou práce moderného historika náboženstva. U Mirceu Eliadeho sú obe etapy neoddeliteľne späté. Všetky jeho komentáre vychádzajú z vymedzenia pôvodného významu (často etymologického), ktorý sa použitím hermeneutickej metódy rozrastá viac a viac do šírky. V tom je i Eliadeho najoriginálnejší metodologický prínos, čo platí prinajmenšom o všetkých jeho poznámkach, obsiahnutých v predchádzajúcej práci Obrazy a symboly (*Images et symboles*), v texte

Nostalgia za koreňmi (*Nostalgie des origines*) a v mnohých ďalších, o ktorých by tu bolo pre nedostatok miesta zbytočné hovoriť.

Aké sú teda najdôležitejšie etapy Eliadeho hermeneutického prístupu, vďaka ktorému môže „znak“ za istých podmienok odhaliť „svoj význam“? Ak celý proces zjednodušíme, získame nasledujúcu schému: Po prvé akýkoľvek symbol, mýtus, náboženstvo atď. odhalí svoj najhlbší zmysel a môže byť pochopený len vtedy, keď bude vnímaný ako celok, keď jeho časť, fragment či analyzovaný element neostane izolovaný, ale sa nechá zapojiť do systému, keď bude rekonštruovaný ako súčasť jednoty, ako „označujúci kód“. V opačnom prípade ostáva „nejasný“, bezvýznamný a nevysvetliteľný. Význam je za každých okolností výsledkom vzťahu časť-celok. Už v období mezolitu a neolitu sa ľudstvo konštituovalo ako „svet významov“. Objavilo duchovný poriadok a začalo sa na ňom zúčastňovať tak, že jeho nemenné štruktúry vyjadrovalo symbolickým a zjednocujúcim jazykom. To, že hermeneutická metóda sa zakladá na zjednocovaní, možno vysvetliť vnútornou jednotou ľudskej mysle, ktorú hermeneutika jednoducho akceptuje, nanovo vyjadruje a s ktorou sa nakoniec identifikuje. Myšlienka (duchovnej a metodologickej) syntézy, ktorú Eliade na rôznych miestach vyzdvihuje a zvýrazňuje, vyjadruje v podstate pôvodný charakter mysle. I napriek tomu, že vývin so sebou vždy prináša nové významy, my pracujeme vždy s metodologickými syntézami, pretože ľudská myseľ tiež funguje na báze pôvodných syntéz. Práve preto používa Eliade hermeneutickú ontologizáciu ako základnú premisu svojej práce.

Tí, ktorí poznajú Mýtus večného návratu (a ďalšie texty), vedia, že prvotná syntéza, ktorá je vpísaná do ľudskej mysle, je archetypom, „modelom“, prvotným stereotypom, ktorý premieňa mýtus na epický scenár. Tento archetyp je druhým základným znakom hermeneutiky, rámcem a podmienkou charakteristického zovšeobecneného vysvetlenia: „Sklon interpretovať život a dejiny v pojmoch, vzorových modeloch a kategóriách je príznačný pre tradičné kultúry“. Strnulosť vysvetľuje na jednej strane nemennosť tradičných a kanonických významov a na strane druhej postupnú premenu archetypov na mýtických a legendárnych hrdinov a bohov. Zarathuštru, Dionýsa a ďalších veštcov-bohov možno správne pochopiť len vo vzťahu k ich vlastnému archetypu, prostredníctvom postupnej „redukcie“ až na pôvodný význam.

Dialektika, popísaná v práci Posvätné a svetské, sa odvíja v nekonečnosti priestoru a v súlade s konceptom „celku“ a „archetypu“ predstavuje tretí charakteristický znak Eliadeho hermeneutiky. Ak „posvätné“ tvorí štruktúrálny prvok mysle, vyplýva z toho, že základné významy ideí a náboženských predstáv možno dešifrovať len vtedy, ak boli už predtým konfrontované s posvätným a svetským.

Treba podotknúť, že ak sa aj všetky ukážu ako posvätné, niektoré z nich budú „šťastnejšie“ ako tie ostatné, čo znamená, že medzi nimi existuje hierarchický vzťah a kvalitatívny výber. Každý hermeneutický postup je teda implicitne selektívny, kriticky hodnotiaci. Ak „každá absolútna náboženská skúsenosť ... sa môže realizovať len popretím zvyšku“, vyplýva z toho, že analýza tohto typu musí abstrahovať všetky ostatné kritériá a udržať si až do konca metodologickú dôslednosť a vlastnú referenčnú rovinu.

Ďalšou základnou otázkou je vzťah minulosť - prítomnosť, ktorý je špecifický pre každého historika predstáv a ideí, či sú náboženské, tradičné, primitívne alebo archaické. Ako vyzerá takéto čítanie, porozumenie a interpretácia? Súčasný historik sa pohybuje výlučne na úrovni aktuálnej skúsenosti, z ktorej vychádza, a jeho interpretácia smeruje z prítomnosti do minulosti. Z toho vyplýva, že každý „archeologický“ artefakt nevyhnutne podlieha aktualizácii, interpretácii na úrovni „aktuálnej“ jednoty, ktorá je výsledkom zjednocujúceho pohľadu a systematického hľadania, vychádzajúceho zo súčasnej úrovne vedeckého poznania. *Nouvelle revue française* (1. 9. 1970, s.124-126) v jednej veľmi uštipačnej poznámke kategoricky popiera „objektívitu“ tohto druhu „náboženskej etnografie“. No napriek jej zdánlivo filozofickému charakteru je jasné, že iba hermeneuticky ponímaný vzťah medzi minulosťou a prítomnosťou môže vyriešiť kľúčový problém: Minulosť možno znovu dosiahnuť len z prítomnosti a prítomnosť sa formuje iba na základe čítania minulosti. Obe roviny sú v nepretržitom vzájomnom pôsobení a ovplyvňovaní, čím sa vytvára séria typických metodologických procesov. Po prvé, etnografické podobnosti - sériu istých prvkov - možno znovu dosiahnuť, dešifrovať a interpretovať len prostredníctvom analógií, paralel a porovnaní so súčasnosťou. Situácia, ktorá bola overená v 19. storočí, môže teda veľmi dobre vysvetliť nejaký duchovný rozmer z doby megalitov. Po druhé, istý význam, aj keď nepotvrdený, objektívne existoval, pretože existujú iné významy rovnakej štruktúry a typu, ktoré boli a sú potvrdené na iných miestach. Po tretie, kontinuita ľudskej predstavivosti nám dovoľuje „pochopiť“ existenciu ľudí, ktorí žili vo veľmi dávnych dobách. Po štvrté, existencia štruktúrnych podobností nám dovoľuje interpretovať megalitické monumenty prostredníctvom irokézskeho mýtu a naopak. Po piate, súčasné čítanie mýtu, symbolu atď. prináša so sebou nielen metodologickú možnosť, ale i objektívnu potrebu: ak chce napríklad historik vytvoriť Prométeov „portrét“, má právo zozbierať a zhromaždiť texty, ktoré síce pochádzajú z rôznych období, no majú rovnakú vnútornú štruktúru.

Obsahovo výnimočne hutné dielo však so sebou prináša a rieši i ďalšie hermeneutické problémy, ako napríklad otázku duchovného významu „hmoty“, alebo univerzálneho významu národných prvkov (a naopak), pričom

tento hermeneutický proces má vždy kruhový charakter. Tento rozmer je pre nás fundamentálny, domnievam sa totiž, že paralely a konfrontácia sú jediný spôsob, ako môže rumunský folklór vyvolať medzinárodný záujem (čoho najlepším dôkazom je práca Od *Zamolxisa po Džingischána*, Paríž, Payot 1970 a naposledy *Okultizmus, Witchcraft & Cultural Fashions*, Chicago University Press, 1976). Národné syntézy (napríklad syntéza gréckej výnimočnosti) prehodnocujú archaické mýty a obrazy primitívnych duchovných spoločenstiev práve prostredníctvom vzťahu národný - medzinárodný a nachádzajú tak vo večných mýtoch ďalšie tvorivé možnosti. Ako sa však zdá, Eliadeho dielo sa nakoniec sústreďuje na „hlboké krízy a predovšetkým na tvorivé okamihy v rôznych tradíciách“. Postupujúca degradácia náboženských významov vecí, ich časté používanie a sekularizácia sa úzko dotýka dejín písaného slova. Väčšina mýtických scenárov má sklon meniť sa na literárne scenáre a schémy, pričom cesta náboženských ideí, prekonávajúcich obdobie prechodu, sa ďalej kľukatí medzi tvorivým okamihom v pravom slova zmysle a učenosťou, medzi kapituláciou a, dodajme, napodobením, literárnou parafrázou. Mircea Eliade sa pustil do dejín magických a náboženských významov, ktoré podliehajú erózii a postupne sa menia na scenáre. Spočiatku v ústnom podaní, pretože jeho *Dejiny* prinášajú i základný príspevok k dejinám literatúry, širšej v ústnom podaní (*Histoire des littératures* (Dejiny literatúry), Encyclopédie de la Pléiade, Paríž 1956, s. 3-26), neskôr v cirkevnom a svetsko-vedeckom prostredí.

Už jednoduchý výpočet obsahu prvého zväzku poukazuje na šírku geografického i duchovného záberu, ktorý sa autor podujal skúmať: magicko-náboženské správanie paleolitických ľudí obdobia mezolitu a neolitu, mezopotámske náboženstvá, staroveký Egypt, obdobie megalitov, náboženstvo Chetitov, Kanaáncov a Izraela, náboženstvo Indoeurópanov a Indie pred Guatama Buddhom (táto kapitola je pravdepodobne najťažšia), Zeus a grécke náboženstvo, Eulesínske mystériá, Zarathuštra a iránske náboženstvo, náboženstvo Izraela v období kráľov a prorokov, Dionýsos. Každá kapitola je rozšírená o bohaté dodatky v časti *Stav problematiky a kritické bibliografie*. Jej dvojaká povaha - čisto hermeneutická a zároveň čisto odborná - sa vzájomne podporuje, stimuluje a dopĺňa, čo je samo osebe nesmierne podnetné a pokiaľ ide o interpretáciu aj veľmi spresňujúce.

Z francúzskeho originálu preložil Roman Krakovský,  
člen Výberového vzdelávacieho spolku

## 2

NINIAN SMART

**ELIADE A DEJINY NÁBOŽENSKÝCH IDEÍ** *Journal of religion, vol. 60, 1980*

ENGLISH

Ak tento senior medzi historikmi náboženstva v Severnej Amerike (aj mimo nej) naznačuje, že jeho trojzväzková práca bude pravdepodobne autorovým posledným príspevkom na poli vedy, ohlasuje tým hádam aj koniec jednej epochy. Ako zatiaľ vidíme, I. zväzok je trochu tajomný. Eliade dúfa, že sa mu podarí dodržať jednotnú líniu všetkých troch zväzkov, takže „čitateľ by súvislým čítaním mal v relatívne krátkom čase odhaliť ‘základnú jednotu náboženských javov a zároveň nevyčerpatelnú novosť ich prejavov’“ (s. 22). Dúfajme, že *Dejiny náboženských predstáv a ideí* nie sú Eliadeho poslednou prácou. V nejednom ohľade je totiž jeho koncepcia ešte stále nejasná a ani jeho najvýznamnejšie práce z fenomenológie náboženstva nevychádzajú vždy z celkom zrozumiteľnej teórie. Napriek množstvu detailov Eliadeho historicky ladenej práce, nie sú jej filozofické a metodologické východiská zreteľne sformulované.

Zväziac Eliadeho obrovský a po všetkých stránkach významný vplyv na komparatistiku, sme touto jeho záverečnou, hoci v určitom zmysle slova začiatočníckou prácou trochu sklamaní. Začiatočníckou v tom zmysle, že ide o prepracovanie a aktualizáciu autorových prednášok ešte z predvojrovej Bukurešti, v ktorých pokračoval v Paríži a napokon v Chicagu. Možno najzaujímavejší bude tretí zväzok, venovaný fenoménu, ktorý sám pokladá za jeden z najdôležitejších faktorov zrodu modernej západnej civilizácie, t.j. proces desakralizácie, splývanie sakrálneho s profánnym. Tam budeme môcť hádam lepšie posúdiť jeho „skrytú“ koncepciu.

Hneď na začiatku knihy Eliade poznamenáva: „Pre historika náboženstiev je *každý* prejav *sacrum* dôležitý; každý rituál, každý mýtus, každá viera alebo božstvo je odrazom skúsenosti *sacrum*, a teda implikuje pojmy *bytie, význam a pravda*“ (s. 21). Tento názor zastáva aj vo svojom článku *The Quest* (*The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969), kde sa odvoláva na presvedčenie ľudskej mysle, že na svete musí jestvovať niečo nemenne „reálne“. Eliadeho používanie termínov „bytie“ a „reálne“ treba vysvetliť. V rámci konvenčného chápania pojmu „existencia“ je mucha rovnako reálna ako Mona Lisa. Eliade zjavne používa oba termíny vo viacerých významoch. V podstate tvrdí, že *sacrum* má absolútnu hodnotu a zároveň je bez hodnoty medzi ostatnými hodnotami.

NINIAN SMART

**ELIADE AND THE HISTORY OF RELIGIOUS IDEAS** *Journal of religion, vol. 60, 1980*

That this doyen of historians of religion in North America (and beyond) should announce that this eventually three-volumed work will probably be his last contribution to the field signals, perchance, the end of an epoch. Yet, as we shall see, the book is somewhat enigmatic. Moreover, Eliade retains the hope of reducing the three volumes in due course to one, so that readers may, by continuous reading in a relatively short period, perceive through such a work “the fundamental unity of religious phenomena and at the same time the inexhaustible newness of their expressions”. Let us hope in any event that *A History of Religious Ideas* is not after all his final opus. For one thing, Eliade’s own agenda is still partially hidden, and his great contributions to the phenomenology of religion were partly stimulated by an ideology which remains not altogether perspicuous. For all the wealth of details in Eliade’s historical work, he is not clear in articulating the philosophical and methodological underpinning of his enterprise.

Considering his great and on the whole healthy influence on comparative studies, it would be wrong not to feel a bit disappointed, so far, with this late, and yet in a certain sense early, work. Early, in that it is a reworking and updating of lectures which he started giving in prewar Bucharest, and adapted in Paris and finally Chicago. He sees lectures as continually revised material in the context of universal history. Probably the most interesting of the volumes will be the third, for it is there that Eliade deals with what he sees as the sole, but of course important creation of the modern west-desacralization, that is, the identification of the sacred with the profane. There we may have a better chance to evaluate some of the implications of the Eliadean ideology.

Right at the beginning of this book, Eliade remarks: “For the historian of religions every manifestation of the sacred is important: every rite, every myth, every belief or divine figure reflects the experience of the sacred and hence implies the notions of being, of meaning, and of truth.” He quotes in support of this from *The Quest* (*The Quest: History and Meaning in Religion*; Chicago, 1969), where he refers to the conviction of the human mind that there is something irreducibly real in the world. Eliade’s uses of “being” and “real” need elucidation. It is clear that so far as existence is concerned, a flea is as real as the Mona Lisa. Clearly Eliade’s is pregnant use of “being” and a valuational or expressive use of “real”.

Thus we see him essentially as claiming that the sacred is somehow the bearer of the highest value, and so

mi. Preto sa dejiny náboženstiev (definované ako dejiny vzťahovania sa k posvätnu, aspoň podľa Eliadeho) často pokladajú iba za jeden z viacerých paralelných prístupov skúmania ľudských hodnôt a skúseností. Zásadne je toto „stredné“ stanovisko podľa môjho názoru správne, pretože mnohé otázky sa tak stávajú hmatateľné a dajú sa formulovať do značnej miery empiricky; môžeme napríklad skúmať, aké postavenie majú náboženské hodnoty v rámci života jednotlivca, skupiny, spoločnosti alebo celej jednej epochy atď., či do akej miery tieto náboženské hodnoty dominujú alebo sa samy podriaďujú ostatným hodnotám, ako to robí Weber. Či možno bytie uspokojivo definovať ako *sacrum*, je otázne. Súčasťou fenomenologického prístupu by mala byť automaticky aj eliminácia filozofujúcich východísk. Jasnú definíciu použitých termínov by však mohol poskytnúť len sám Eliade. Je ale hermeneutické porozumenie, ktoré samo osebe predpokladá určitý svetonáhľad, skutočne efektívne a „čestné“, ak chceme porozumieť kvalitatívne celkom inému svetonáhľadu? Problémom je, že nevieme presne rekonštruovať Eliadeho východiskový svetonázor. Ako som však už spomenula, jeho práca je významným prínosom aj v prípade, že by premisy, z ktorých vychádza, boli diskutabilné, pochybné či dokonca úplne mylné.

Kniha je usporiadaná chronologicky. Po úvode začína od paleolitu, pokračuje „najdlhšou revolúciou“, t.j. objavením poľnohospodárstva v mezolite a neolite až po Mezopotámii. Nasleduje Egypt, rozličné staroveké kultúry ako indická, krétska, chetitská a kanaánska, ďalej raný Izrael, obdobie véd a upanišad, rané olympské a eleusínske náboženstvo v Grécku, zoroastrizmus, židovský profetizmus až Dionýsovské mystériá. Jednotlivé kapitoly sú doplnené rozsiahlym poznámkovým aparátom a záverečnou kritickou bibliografiou na vyše stovdviacich stranách.

Podobne ako iní autori, aj Eliade sa pokúsil urobiť čo mohol a interpretovať nepatrné doklady o raných štádiách ľudskej evolúcie čo najlepšie. V kapitole o neolitickej revolúcii vstupujú do hry zjavne aj niektoré jeho charakteristické spôsoby uvažovania. Výborne je vysvetlená dialektika medzi nomádkym - kočovníckym spôsobom života a usadlým poľnohospodárstvom, najmä ich neskoršie prejav v dejinách; napríklad spôsob prepojenia dobyvateľských výprav Indoeurópanov a nájzdov Turko-Mongolov s ich prehistóriou založenou na loveckom spôsobe života. Cenný je aj autorov postreh, že „orgiastická extáza je schopná reaktualizovať správanie prvých paleolitických ľudí, keď sa zver jedla v surovom stave; dochádzalo k tomu v Grécku u vyznavačov Dionýsa alebo ešte aj na začiatku 20. storočia u Aissauov v Maroku“ (s. 52) - hoci tu treba poznamenať, že vzhľadom na kultúrne pozadie majú jednotlivé reaktualizácie rozličný význam. Na tento fenomén, ktorý nazývam „prelom tisícročia“, som upozornila v práci

is perhaps not from his point of view a value among values. Yet the history of religions (defining itself by reference to the concept of the sacred, at least in Eliade's eyes) often treats itself as an enquiry into merely one among a number of parallel styles of value and experience. In principle this modest stance is in my view, correct, for the questions raised in the field thus become operationalized and open to some sort of empirical access: for example, we may ask for any individual group, society, epoch, etc., how far the religious values dominate other values, or are dominated by them. Thus, for instance, Weber. Whether identifying being with the sacred is justifiable is open to question. It should be part of the phenomenological method to rid oneself so far as possible of philosophical baggage. Thus a deeper question has to be addressed, in any appraisal of Eliade. Is a hermeneutic which presupposes a particular *Weltanschauung* an ultimately effective, or fair, way of deciphering the meanings of alternative *Weltanschauungen*? The problem, however, is delineating clearly the world view that Eliade himself begins from. But as I have already made clear, the fact is that his work has been so greatly fruitful that it may not matter too much if he starts from questionable, possibly confused, or even perchance false, premises.

The book is ordered in time. It begins, after the preface, with the paleanthropians, moves on to the "longest revolution" - the discovery of agriculture in the mesolithic and neolithic epochs - and then turns to Mesopotamia. Thereafter it moves through Egypt; various ancient cultures such as the Indus Valley and Crete; the Hittites and Canaanites; early Israel; the Vedic and early Upanishadic periods; early Olympian and Eleusinian religion in Greece; Zoroastrianism; prophetic Israel; and ends with Dionysus. The chapters are supplemented by extensive notes at the end, forming critical bibliographies of over 120 pages.

Like other writers, Eliade does his best to make sense of the exiguous documents of early human evolution. With his chapter on the agricultural revolution, some of the characteristic motifs of his thinking come more clearly into play. The dialectic between nomadism and settled agriculturalists is well brought out, and especially its later repercussions in history - for example, the manner in which Indo-European and Turko-Mongol conquests had a kind of hunting ideology behind them. Suggestive too is his remark that "orgiastic ecstasy is able to reactualize the behavior of the earliest Paleohominians, when the game was eaten raw, this happened in Greece, among the worshippers of Dionysus, or, still at the beginning of the twentieth century, among the Aissawa of Morocco" (p. 36) - though one should remark that reactualizations themselves necessarily take on a different significance owing to the difference in cultural milieu, a phenomenon which

The Phenomenon of religion, London 1978, s. 114 a nasledujúce).

Toto vyvoláva živú otázku týkajúcu sa zmyslu a Eliadeho metódy. Eliade píše:

„Pretože náboženskú kreativitu nepodniel empirický fenomén poľnohospodárstva, ale tajomstvo narodenia, smrti a znovuzrodenia identifikované vo vegetačnom rytme. Aby človek pochopil, prijal a ovládol pohromy ohrozujúce úrodu (záplavy, suchá atď.), pretlačil ich do mytologických drám. Tieto mýty a obradné scenáre, ktoré z nich vyplynú, na celé tisícročia ovládnu civilizácie Blízkeho východu. Mytologická téma zomierajúcich a ožvujúcich bohov patrí medzi najvýznamnejšie. V niektorých prípadoch budú tieto archaické scenáre podnetom vzniku nových náboženských výtvorov (napríklad eleusínske, grécko-orientálne mystériá).“ (s. 55-56).

Tu je však celkom nevyhnutné určiť, čo je nové a čo (a či vôbec) staré. Tak napríklad zasvätenci eleusínskych mystérií mali svoje vlastné dôvody, kvôli ktorým vyhľadali spoločenstvo (podľa Aristotela neprichádzali ani tak kvôli tomu, aby sa niečo naučili, ale skôr aby zažili pocit existenčnej zmeny) a tieto ich dôvody boli pravdepodobne dôležitejšie ako pocit účasti na rituáli spojenom s posvätnou plodinou. Je to obdobné ako vo vojne a športe. Lukostrelecká zručnosť, taká prepotrebná pri zabíjaní, sa tu zrazu stáva zábavou. Nevyhnutne potrebujeme „prekladový slovník“, aby sme v danom prípade správne vysvetlili zmenu významu. Eliade je skvelý v tom, že nás upozorňuje na hlbšie podobnosti a zhody, pritom však často zabúda poukázať na logické a duchovné väzby, ktoré pri danom fenoméne viažu nové významy so starými. Napríklad hovorí (s. 306), že „bakchantky, pojedajúce surové mäso si znova osvojili správanie potlačené už desiatky tisíc rokov.“ Ale čo sa konkrétne myslí pod pojmom „správanie“? Takisto môžeme povedať, že vznik nudistických pláží je prejavom snahy o návrat do prírodného stavu nahoty. V skutočnosti však potrebujeme oveľa viac, aby sme uspokojivo vysvetlili zložitú sociálne a kultúrne rozdiely medzi fenoménom „pôvodnej“ a „modernej“ nahoty.

Čiastočne to vysvetľuje Eliadeho vzťah k Jungovi a k existencialistom. Pre ich prístupy je charakteristický „lov na konštanty“ v ľudskej psyché, z čoho vyplýva aj určité pohľadanie obsahom významu v konkrétnom sociálnom kontexte. Bez „lovu na konštanty“ sa história náboženstiev zmení na neprehľadný les separovaných špecifik bez akýchkoľvek súvislostí. A bez prihliadania na kontext zase dochádza k nebezpečnému zjednodušovaniu. Tento problém je starý ako sama komparatívna religionistika.

Pre mnohých čitateľov bude najcennejšou časťou knihy tá, ktorá sa zaoberá starovekým Izraelom a Perziou, teda oblasťami v iných Eliadeho prácach menej rozpracovanými. Eliade tu prísne rozlišuje medzi kozmickým nábo-

I have referred to elsewhere as “milieu-transformation” (The Phenomenon of Religion; London, 1978), pp.114 ff.).

This raises a vital question about meaning, and Eliade’s method. Thus he writes:

“For religious creativity was stimulated, not by the empirical phenomenon of agriculture, but by the mystery of birth, death and rebirth identified in the rhythm of vegetation. In order to be understood, accepted, and mastered, the crises that threaten the harvest (floods, droughts, etc.) will be translated into mythological dramas. These mythologies and the ritual scenarios that depend on them will dominate the religions of the Near East for millennia. The mythical theme of gods who die and return to life is among the most important. In certain cases, these archaic scenarios will give birth to new religious creations (for example, Eleusis, the Greco-Oriental mysteries...)” (p. 41)

But what needs to be spelled out is how much is new, and whether much if anything of the old really survives. After all, the initiates at Eleusis were more concerned with their own condition (they went not so much to learn as to experience an existential change, to quote Aristotle) than with a sacred relationship to crops. There is maybe an analogy with sports and war. Skills such as archery, once vital in killing, now become pastimes. We need a vocabulary to describe the change here, and the meaning. What Eliade is most excellent at is drawing our attention to resemblances and deep resonances; but he often fails to show what the logical and spiritual connections of the new meanings are in relation to the old. Thus also he remarks (p. 366) that the bacchantes “who devoured raw flesh reintegrated a behavior that had been suppressed for tens of thousands of years.” But what precisely was the behavior? After all, going to a nudist colony recreates an earlier “naturism”. But we need much more if we are to explain the great conceptual and social gap between old and new nakedness.

Partly this reflects Eliade’s affinity to Jung, and to existentialist philosophy. For such approaches in their hunt for constants in the human psyche are necessarily oriented toward a certain disdain of meaning as precipitated by organic social context. Without the hunt for constants, the history of religions degenerates into a jungle of particularities. Without contextualism comparison oversimplifies. This, of course, is a problem as old as the comparative study of religion.

For many readers, the most interesting sections of this work will be those dealing with ancient Israel and Persia - areas less prominent in much of Eliade’s writings. He draws a sharp contrast between the cosmic religion of the Canaanites and the cult of Yahweh, even if syncretism was important during and after the monarchy. He stresses

ženstvom Kanaáncov a kultom Jahveho, hoci synkretizmus zohrával v období kráľovstva aj po ňom dôležitú úlohu. Zdôraznil, ako zúrivo zaútočili proroci na kozmické náboženstvo. Píše: „Prorokom sa napokon podarilo odstrániť prírodu z každého prejavu božskej prítomnosti. Celé oblasti prírodného sveta, 'posvätné miesta', kamene, stromy, niektoré úrody, niektoré kvety budú odsúdené ako 'nečisté', pretože sú poškvrnené kultom kanaánskych božstiev plodnosti. 'Čistá' a svätá oblasť *par excellence* je jedine púšť, pretože na púšti zostal Izrael verný svojmu Bohu“ (s. 297). Týmto „vyprázdňovaním“ prírody a nachádzaním náboženských významov v profánnych udalostiach proroci podľa Eliadeho po prvýkrát valorizovali dejiny. Pre mňa osobne tento fakt nie je taký celkom zrejmy. Historické udalosti sa pokladali za dôležité už v Číne a idea „poverenia z Nebies“ v sebe implicitne obsahuje aj myšlienku transcendentálneho charakteru pozemských udalostí. Časť problému spočíva v tom, že Eliade príliš ostro odlišuje mýtus od iných foriem posvätných textov. Inak povedané, nie je celkom jasné, čo vlastne myslí pod „valorizáciou“, keď hovorí, že „proroci valorizujú dejiny“ (s. 298). Znamená to azda, že dejinám bol priradený sakrálny obsah? Čím sa však potom tento proces líši od valorizácie povedzme hôr a kameňov? Proroci kritizujú náboženský synkretizmus z rôznych dôvodov. Ak chceme pochopiť, ako proroci valorizovali dejiny, musíme si nevyhnutne položiť a zodpovedať niekoľko ďalších otázok, ako napríklad: Akých dejín?, pretože koncepcia dejín ako takých je pomerne moderným vynálezom, takže ju asi nebude možné bez výhrad použiť pri pokuse o pohľad zvnútra, ako sa o to snaží fenomenológia.

Hádam najzaujímavejšou kapitolou je *India pred Gautama Buddhom*, v ktorej sa Eliade zaoberá upanišadami. Hneď v jej úvode prijíma konvenčný názor o vzniku upanišad v rámci brahmánskej tradície. Nezaobrá sa vplyvmi či možnými vplyvmi predbuddhistických a predžinistických šramanistických predstáv, najmä myšlienkou reinkarnácie žijúcich monád či duší, na učenie brahmanizmu. Bolo by nesporne zaujímavé pozrieť sa na upanišady ako synkretický konglomerát a preskúmať možnosť vplyvu šramanizmu na formovanie vlastnej koncepcie átmanu. Eliade sa takmer nevenuje vnútorným mystickým a kontemplatívnym zážitkom, čo u autora, ktorý sa vo väčšine prác zaoberá jógou, trochu prekvapuje. Spomína síce „vnútorné svetlo“, ale len veľmi okrajovo. Asi preto, že sa venuje najmä symbolizmu, nekladie taký dôraz na náboženskú skúsenosť. Iba príležitostne sa venuje vzťahu k posvätnu (to je však nevyhnutné, ak chce vysvetliť dualistické formy náboženstiev).

V niektorých svojich postrehoch som bola kritická. Kniha ako celok je však veľmi užitočným súhrnom mnohých náboženských tradícií v rámci konkrétnych období,

the savagery with which the prophets attacked cosmic religion. He writes:

“The prophets finally succeeded in emptying nature of any divine presence. Whole sectors of the natural world - the 'high places', stones, springs, trees, certain crops, certain flowers - will be denounced as unclean because they were polluted by the cult of the Canaanite divinities of fertility. The preeminently clean and holy region is the desert alone, for it is there that Israel remained faithful to its God” (p. 354). Both by emptying nature and by reading religious meaning in events, the prophets for the first time, according to Eliade, valorized history. It is not clear to me that there are not further distinctions to be made. Historical events were considered important by the Chinese, and the theory of the mandate of Heaven involves a certain view of the way events on earth have a transcendental significance. Part of the problem stems from Eliade's tendency to make too sharp a distinction between myth and other forms of sacred story. Or to put it another way, there is some unclarity on what his concept of “valorization” amounts to, when he remarks that “the prophets valorized history” (p. 356). Does it mean that history was given a sacred charge, so to speak? How in principle is such a development different from the valorization of mountains or stones? The pulses to prophetic criticism of syncretism are, of course, various; and undoubtedly a new blend of values was achieved, including a kind of personalism. But if we are to see what the prophets achieved as a valorization of history we need to ask some further questions, such as “Whose history?” for the concept of history itself, being a modern invention, may have to be transported if we are to look at the world from inside the prophetic stance, that is, phenomenologically.

Eliade's chapter heading when he deals with the Upanishads is “India before Gautama the Buddha.” He takes one conventional route, to consider the Upanishads as a development from within the Brahmanic tradition. He does not discuss the effects or possible effects of pre-Buddhist, pre-Jaina sramanic ideas, doubtless including the idea of reincarnating life-monads or souls, upon Brahmanic thinking. It might have been interesting to look on the Upanishads as essentially syncretistic, and to have seen the sramanic strand as contributing to the formation of the inner *ātman* concept. Eliade here does not say much about inner mystical or contemplative experience hereabouts, and this is somewhat surprising by the author of such major writings on yoga. He refers to the “inner light”, but rather fragmentarily. Perhaps because of his major preoccupations with symbolism, Eliade tends not to place much emphasis on the contents of religious experience, only occasionally referring to the numinous (surely a vital ingredient in explaining dualistic forms of religion).



ktorými sa chronologicky zaoberá v jednotlivých kapitolách. V podstate je zasadením Eliadeho systematickejších koncepcií do historickej perspektívy. Čitateľ v nej nájde celý rad hodnotných materiálov a postrehov. Určite je prínosná pre každého, kto chce seriózne sledovať vývoj v rámci dejín náboženstva.

Z anglického originálu preložila Tatiana Krupová

### 3

TERRY ALLIBAND

## SKÚMANIE ŠTRUKTÚRY

POSVÄTNA *Anthropology, vol. 7, 1980*

Eliadeho témou nie je nič menšie než samotné „posvätno“ (*sacrum*) - jeho štruktúra, prejavy a význam. Táto kniha je zhusteným obsahom prednášok z dejín náboženstva, ktoré mal na niekoľkých renomovaných univerzitách. V skutočnosti je aj akýmsi Eliadeho „testamentom“, zavŕšením koncepcie, ktorá ho celkom pohlcovala, t.j. - vplyv dejín na obsah jednotlivých náboženských tradícií. Nosným motívom celého zväzku je idea, že tieto rozličné, diverzifikované tradície majú v skutočnosti jednotnú štruktúru, ktorá je ukotvená v ľudskej psyché. Podľa Eliadeho majú ľudia schopnosť premietat' svoje prapôvodné „neurózy“ do zložitých, rituálne posprietaných predstáv o hrdinoch, raji, pekľe, spasiteľovi, diabľovi, strašidlách, pekelných hrôzach a anjeloch, ktoré sú potom základnými konštitučnými prvkami toho, čo sa všeobecne nazýva „náboženstvo“. Eliade tvrdí, že tieto kolektívne predstavy pramenia nepochybne z všefudskej snahy zmierniť kolektívnu vinu, pod ktorou chápe našu vlastnú evolučnú nadržanosť voči celému zvyšku prirodzeného sveta. Aspoň v takomto duchu interpretujem nasledovnú pasáž:

„Človek je konečný produkt rozhodnutia, ktoré vzniklo na 'počiatku vekov': rozhodnutia zabíjať kvôli prežitiu. Hominidi prekonalí svojich 'predkov' tým, že začali jesť mäso. Paleolitickí ľudia sa približne dva milióny rokov živili lovom; ovocie, korene mákkyše atď. nestačili na prežitie druhu. Neustále prenasledovanie a zabíjanie zveri napokon vytvorilo systém vzťahov *sui generis* medzi lovcami a zabitými zvieratami. 'Mystická spolupatričnosť' so zverou v konečnom dôsledku odhaľuje príbuznosť medzi ľudskými spoločenstvami a živočísňym svetom. Všetky tieto koncepcie vznikli v posledných fázach procesu 'hominizácie'. V zmenenej, prehodnotenej, skrytej podobe sú platné ešte celé tisícročia po zániku paleolitických civilizácií.“ (s. 26-27.)

I have in these remarks been critical. But the book does give us a convenient summation of much of religious history within the span and time limits this volume sets, and it abounds with suggestive materials and asides. It is a way of placing Eliade's more systematic ideas in historical perspective. It will of course be necessary reading for all those who seriously follow developments in the history of religions.

TERRY ALLIBAND

## QUEST FOR THE STRUCTURE OF THE SACRED *Anthropology, vol. 7, 1980*

Eliade's topic is nothing less than the Sacred-morphology, manifestations, and meaning. This book, which condenses the substance of a History of Religions course he has taught at several renowned universities, is a massive testament to Eliade's total absorption with the history and content of seemingly every single religious tradition. The binding glue of this volume is Eliade's central argument that these varied and diverse traditions have had a common structure which is lodged in the human psyche. Humans, his underlying logic runs, share a common propinquity to project their ultimate neuroses in the form of elaborate, ritual-thick fantasies about heroes, paradises, hells, saviors, devils, ogres, tortures, and angels; these are the constituent elements what are called "religions". Eliade argues that these shared fantasies stem from an unconscious pan-human effort to assuage our collective guilt about our own evolutionary supremacy vis-a-vis the rest of the natural world! At least, that is my interpretation of this passage:

"Man is the final product of a decision made at 'the beginnings of the Time'; the decision to kill in order to live. In short, the hominians succeeded in outstripping their ancestors by becoming flesh-eaters. For some two million years, the Paleanthropias lived by hunting; fruits, roots, mollusks, and so on, gathered by the women and children did not suffice to insure the survival of the species... the ceaseless pursuit and killing of game ended by creating a unique system of relationship between the hunter and the slain animals... the "mystical solidarity" between the hunter and the victims reveals the kinship between human societies and the animal world... all these concepts came into existence during the last phases of hominization. They are still active - altered, revalorized, camouflaged - millenia after the disappearance of the Paleolithic civilizations." (p.5)

These concepts include the religious traditions of humankind which he sees as dramaturgical rationales or, more accurately, descriptions of our fundamental

Tieto koncepcie zahŕňajú náboženské tradície ľudstva, ktoré Eliade interpretuje ako určité „dramaturgicky“ zladené výklady, alebo presnejšie, príbehy prameniace z našej vlastnej „živočišno-anjelskej“ podstaty. Eliade zjavne predkladá veľmi vratké hypotézy, ktoré celkom iste zarazia, znepokoja až podráždia každého dobrého antropológa. Medzi nami, mnohí z nás by určite s najväčšou radosťou produkovali rozsiahle generalizácie a grandiózne teórie, ale požiadavka vedeckej zodpovednosti je neúprosná a preto aj väčšinu Eliadeho tvrdení nevyhnutne odsúdi. Odmietajú sa ako básnik ba až romantický vizionár, ktorý dokonca sám nikdy neurobil terénny výskum!

Eliade pracuje s premisami rôznorodého charakteru a používa metodológiu, ktorá je veľmi vzdialená vedeckej antropológii. Nenájeme tu žiadne striktné zdôvodniteľné tvrdenia, či podporné kvantitatívne údaje. Znamená to však azda, že môžeme celkom ignorovať Eliadeho snahu formalizovať svoju intuíciu, pokus demonštrovať konzistentnú hlbokú štruktúru, ktorú dlhé roky skúmal ako základný spoločný či daný rámec všetkých náboženstiev?

Eliade sa zameriava na významy spojené so špecifickými náboženskými tradíciami, ktoré chápe ako vyjadrenia obsahov bežných ľudských úvah a zámerov. V úlohe určitého boha či démona v danej spoločnosti vidí neustále sa opakujúcu paralelu, ktorá je stelesnením určitej vnútornej ľudskej reflexie, a zároveň potrebu túto reflexiu nejakým spôsobom pomenovať a spredmetniť (prostredníctvom boha či démona) a to vo všetkých druhoch societ. Čitateľ je sústavne nabádaný, aby si všimol paralely medzi božstvami a rituálmi v rozličných spoločnostiach. Takto sa dozvedáme, že spoločnosť A mala praktiku podobnú praktike spoločnosti B, a teda táto praktika je zjavne vypožičaná, asimilovaná alebo určitým spôsobom adaptovaná na spoločnosť B. Napríklad: „Kozmologické koncepcie, podobne ako toľko iných náboženských vier a predstáv, sú všade v starom svete dedičstvom z praveku.“ (s. 195); „Stopy tohto procesu môžeme sledovať u Germánov, Iráncov, Grékov, Latínov, Arméncov, Masagétov i Dalmatíncov.“ (s.191-192).

To, po čom Eliade tak veľmi túži, je určitá podoba, jeden vzor, ktorý prekonáva prekypujúcu hojnosť rôznych detailov a myriady podôb vtelených spasiteľov. Zjavne verí, že celoživotným štúdiom hlavných svetových náboženských tradícií získal akýsi vnútorný kľúč, o ktorý sa delí spolu s čitateľom vo svojej štúdiu o náboženských predstavách paleolitických, mezolitických a neolitických ľudí, obyvateľov Mezopotámie, raného Egypta a Indie, prvých Hindov, Chetitov a Kanaáncov, Izraelitov, Grékov a Indo-Iráncov a niekoľkých ďalších. Prvý zväzok trilógie poskytuje naozaj fascinujúci a vyčerpávajúci prehľad náboženských prejavov ľudstva v dejinách.

Ako vlastne Eliade uspel pri svojom zostavovaní presvedčivého a novátorského rámca nevyhnutného pre po-

beast/angel nature. Clearly, Eliade proposes a staggering hypothesis, one which must surely intrigue, frustrate, and make itch any red-blooded anthropologist. Secretly, many of them would love to make sweeping generalizations and generate grand theories, but the quest for scientific respectability acts as a major constraint to keep most from even hearing Eliade out. He is dismissed as a poet, a romantic visionary who has never even done fieldwork!

Eliade starts with different premises and uses a methodology most foreign to scientific anthropology. We need not look here for carefully reasoned, quantitatively-supported arguments. But does this mean that we should totally ignore Eliade's effort to formalize his intuition, to try to demonstrate a consistent deep structure which he, after many years of dedicated research and reading and reflection, has observed as a fundamental framework - the given of all religions?

Eliade's effort focuses on the meanings associated with specific religious traditions as expressions of common concerns and intentions. He sees recurrent parallels in the role of particular god or demon in a given society (as expression of a particular human meaning) and the need for that meaning to be expressed (by some god or demon) in all societies. Thus, the reader is continually coaxed to see the similarities between divinities and rituals cross-societally. One is informed that Society A had a practice which was similar to and, therefore, had obviously been borrowed or assimilated or consciously adopted by Society B. For example: "The (Vedic) cosmologies, like so many other religious ideas and beliefs, represent a heritage transmitted from prehistory of Indo-European origin. Traces it are found among the Germans, the Iranians, the Greeks, the Romans, the Armenians, the Massegetae, the Dalmatians." "From the second millenium, similar spiritual crises will make themselves felt elsewhere (Egypt, Israel, Iran, India, Greece) with various consequences."

What Eliade craves is the design, the template which underlines the profusion of differing details and the myriad manifestations of savior-avatars. He apparently believes that his lifelong study of humankind's major religious traditions has given him the key insights which he shares with the reader in this study of religious ideas among the Paleanthropians (?), Mesolithic and Neolithic peoples. Mesopotamians, early Egyptians, Indus Valley civilization and early Hindus, Hittites and Canaanites, early Judaism, ancient Greeks, and Indo-Iranians - among others. This present volume, the first of three, provides a fascinating and exhaustive review of human religious expression.

How well has Eliade succeeded in devising a convincing explanatory framework for understanding human religious history? Certainly there are few contemporary rival

rozumenie náboženských dejín človeka? Nepochybne je v súčasnosti len zopár vedcov, konkurentov Eliadeho, ktorí sa podujali na túto nesmierne ťažkú úlohu či už vďaka intelektuálnej skromnosti alebo múdrosti. Eliadeho pokus je veľmi strhujúci; miestami pohlcuje autora rovnako ako čitateľa. Čitateľ antropológ sa však veľmi rýchlo unaví čítaním rozličných detailov a obskúrnych náboženských rituálov bez možnosti úplného porozumenia kontextu (sociálneho, kultúrneho, ekonomického, politického) týchto praktík a ideí. Eliade je nepochybne „vinný“ v zmysle vytrhávania dát z celku a ich usporadúvaním podľa vzoru, ktorý podporuje jeho vlastné závery.

Dokonca ani čitateľ-sympatizant nemôže tolerovať Eliadeho „znásilňovanie“ faktov do jeho modelu a určite by uprednostnil, keby dané fakty spontánne a prirodzene podporovali jeho teóriu, resp. samovoľne do nej ústili. Čo by naozaj pomohlo v prípade Eliadeho, je jasné stanovenie, či vymedzenie komponentov toho, čo považuje za základnú, pôvodnú štruktúru všetkých náboženstiev. Názov jeho diela *Dejiny náboženstiev* je potom skutočne trochu zavádzajúci. Po jeho prečítaní by sa čitateľ mohol oprávnene spýtať, či by v tomto prípade nebol vhodnejší názov „Dejiny náboženstva“. V určitých ohľadoch Eliadeho argumentácia a analytická technika pripomína metódy práce prvých antropológov, ako to prezrádza aj množstvo jeho veľkolepých záverov: „Dionýsovska extáza znamená predovšetkým prekonanie ľudského údely, úplné slobodenie, dosiahnutie slobody a spontánnosti neprístupnej ľuďom“ (s. 305); „Slovom, kniha Jóbova je pre veriaceho ‘vysvetlením’ zla a nespravodlivosti, nedokonalosti a hrôzy. Keďže všetko je vôľa božia a o všetkom rozhoduje Boh, všetko, čo sa stane veriacemu, je nabité náboženským významom“ (s. 287). Ako ukazujú tieto príklady, Eliade sa ani nepokúša podložiť svoje tvrdenia argumentami. Hovorí čitateľovi o tom, čo znamenali určité praktiky pre tých, ktorí sa ich zúčastňovali a čitateľovi nezostáva nič iné, ako Eliademu veriť alebo neveriť.

Má potom Eliadeho pedantný a v určitom smere až arogantný prístup čo povedať antropológom a študentom religionistiky? Poskytuje Eliade skutočne vedecké riešenie problému vývoja náboženstiev? Alebo ide takpovediac o súkromné problémy jedného vedca vyplývajúce z hlbkej osobnej potreby veriť v koherentnosť univerza?

Eliade hľadá spoločné vzory v jednom z najproblematickejších bodov vzniku, ktorého produkt - ľudstvo sa úpome snaží nájsť dôvody a tiež ospravedlenie vlastnej existencie. Tento „produkt“ je zo všetkých druhov najdokonalejší a najzložitejší zároveň. Pokus o hľadanie spoločných vzorov v ľudskom duchovne je skutočne mimoriadne náročnou intelektuálnou úlohou, ktorá hraničí až so spupnosťou či *hubris*. Eliade skúma krajne ezoterický predmet, jeden z najzložitejších konglomerátov rozličných

scholars who have undertaken a survey of such enormous scope... either out of intellectual modesty or the better part of wisdom. Eliade's effort is one of awesome breadth and eventually overwhirls him as well as the reader. The anthropological reader will soon tire of reading elaborate details of obscure religious rituals without a full understanding of the contexts (social, cultural, economic, political) of these practices and ideas. Eliade is guilty of extracting data from their setting and then assembling them in a pattern which supports his conclusions.

Even a sympathetic reader might wish that Eliade would not try so hard to force the data into his framework but would let the data, if they will, assume the structure which he claims they possess. What would greatly strengthen Eliade's case would be a clearly stated diagram or outline of those components which he views as the basic, generic structure of all religious traditions. He is really somewhat deceptive when he titles the book "A History of Religions." After completing it, the reader might justifiably ask whether a more accurate title might not be "A History of Religion" or, more boldly, "The History of Religion". In some respects, Eliade's reasoning and analytic technique are reminiscent of the early anthropologists as demonstrated by numerous grand conclusions: "The Dionysiac ecstasy means, above all, surpassing the human condition, the discovery of total deliverance, obtaining a freedom and spontaneity inaccessible to human beings";... the Book of Job is an explanation of evil and injustice, of imperfection and terror. Since everything is willed and governed by God, whatever befalls the believer is charged with religious meaning." As these quotations illustrate, Eliade is not concerned with a cogently argued defense of his conclusions. He tells the reader what these practices meant to those who observed them, and the reader's only choice is to trust in Eliade's judgment and insight.

Given Eliade's pedantic and essentially arrogant approach, how seriously should anthropologists or other serious students of comparative religion take him? Does he really have the final answer on the deep structure and original derivation of religion? Or is this only one person's answer which is rooted in a deep personal need to believe in an orderly, coherent universe?

Eliade seeks organized patterns in one of the most disorderly quarters of creation; that product of humankind which seeks to explain and justify its own existence. This product is an intricate, complex construct, one of the most elaborate creations of our species. To seek to find an orderly design in human spiritual expression in an extreme act of intellectual daring and *hubris*. Eliade is investigating a highly esoteric subject, one in which the weightiest combination of cultural pressures in a society converge. Religion is the psychological context in which the ultima-

kultúrnych tlakov v procese spoločenských zmien. Náboženstvo je psychologickou platformou, na ktorej sa koncentrujú definitívne pravidlá, (racionálne aj iracionálne) v rámci určitých koncepcií vo forme alegórií, predstáv, idealizácií, alúzií, prísloví, piesní, anekdot, paradigiem, všeobecne platných práv a zákazov. Náboženstvo má úžasnú hustotu - ako plutónium medzi chemickými prvkami -, pretože je základným „ložiskom“ významu. Eliade sa podľa mňa mylí, keď si myslí, že je schopný primerane interpretovať mentálny a emocionálny svet ľudí na základe literárnych fragmentov a roztrúsených archeologických nálezov. Vieme, že ani priamy pobyt v exotických kultúrach neodstráni problémy spojené s prenikaním do konkrétnych jazykových štruktúr k výpovediam presvedčivej a definitívne „substančnej“ povahy.

Táto metodologická dilema pretrváva aj medzi súčasnými antropológmi zaoberajúcimi sa teóriou významu. Úlohou symbolickej analýzy je rozlíšiť základné morálne princípy riadiace danú spoločnosť, určiť príčinu všeobecných vzorov správania v spoločnosti, vychádzajúc z predpokladu, že myslenie je formou správania. Symbolisti sa potom pokúšajú odstrániť kultúrny nános a zazrieť „posvätnú“ štruktúru danej spoločnosti; identifikovať najdôležitejšie kategórie v jej morálnom kódexe. Takýto prístup predpokladá koexistenciu opozít a vyžaduje ich verejné pomenovanie.

Semiotickí antropológovia sa pokúšajú študovať význam podobne ako symbolickí antropológovia, ibaže sa snažia interpretovať emocionálny kontext spoločenských symbolov a ikon. Ich práca je vlastne pokusom o interpretáciu významu slov a predmetov ako výrazov pre špecifické a často zložito kombinované pocity: láska, domýšľavosť, hnev, radosť, citlivosť, úcta. Snažia sa identifikovať prítomnosť alebo absenciu vrúcnosti/zodpovednosti/energickosti vo vzťahoch, akými sa ľudia v spoločnosti viažu k určitým praktikám, predstavám, či spoločenským skupinám. Práca symbolických antropológov je v podstate totožná s prácou semiotických antropológov, hoci tí prví sa koncentrujú na intelektuálny obsah, kým tí druhí na emocionálny obsah symbolov - ak takéto rozlíšenie má v praxi vôbec nejaký význam!

V každom prípade, keďže doteraz nebola jasne definovaná metodológia, nemožno posúdiť či tá alebo oná použitá metóda či analýza je správna; jediné presvedčivé ohodnotenie vhodnosti či korektnosti symbolickej alebo semiotickej analýzy kultúrnych artefaktov musí preto spočívať vo všeobecnom súhlase vonkajších pozorovateľov, ktorí rozhodnú či daný model „sedí“, alebo nie. Toto je však veľmi nevedecký a neuspokojivý spôsob výstavby vedy o význame. Tí, ktorí sú na jej budovaní zainteresovaní, by však nemali strácať odvalu, pretože všetky vedy v podstate začínali so špekuláciami a dohadmi a pokračo-

te rules, rationales, and irrationalities of societies are concentrated and condensed within certain fundamental concepts in the form of allegories, images, idols, allusions, proverbs, songs, anecdotes, paradigms, platitudes, and proscriptions. Religion has a heavy density - like plutonium among the chemical elements - because it is the mother-love of meaning. Eliade errs, in my view, in thinking he has the ability to interpret accurately the mental and emotional world of people on the basis of literary fragments or scattered archeological remains. Even in living exotic cultures, it is very difficult to penetrate the surface complexities of language and enunciate a convincing, comprehensive set of core values.

This methodological dilemma is illustrated by the current diversity among anthropologists concerned with the study of meaning. The concern of the symbolic analyst is to discern the fundamental moral principles pervading a society, to learn the reason for the general behavioral patterns in a society proceeding from the assumption that thought is a form of behavior. Given that assumption, symbolists attempt to pierce the cultural veil and glimpse the “sacred” structure of a given society; they seek to identify the categories most important in its moral matrix. Their approach assumes the coexistence of opposites and seeks to name them publicly.

Semiotic anthropologists, on the other hand, may approach the study of meaning in ways quite similar to the symbolic anthropologist or they may probe the emotional content of a society's symbols and shared icons. Their work is an effort to interpret the meanings of words and objects as expression of specific and often complexly combined feelings: love, vanity, anger, joy, sensuality, nature-reverence. They seek to identify the presence or absence of warmth/response/energy in the way people in a society relate to specific practices, ideas or settings. The work of the symbolic anthropologist parallels that of the semiotic anthropologist, although the former may be said to concentrate the intellectual content while the latter looks more closely at the emotional content of symbols - if such a distinction is, in practice, meaningful!

In either case, there is no clearcut methodology yet defined, no means of judging whether or not a particular analysis has been accurate. The only convincing evaluation about the appropriateness or correctness of symbolic or semiotic analysis of cultural artifacts must reside with the consensual judgement of other observers as to how well the model “fits”. This is very unscientific and, in that respect alone, unsatisfying way to build a science of meaning. But those interested in the study of meanings should not be discouraged, for all sciences began with speculation, conjecture, and the systematic elimination of inappropriate techniques and concepts.

vali systematickou elimináciou nevhodných koncepcií a metód.

Eliadeho práca nám umožňuje poučiť sa z jeho chýb; najmä - ako sa vyvarovať snahy interpretovať významy v rozličných náboženstvách bez stanovenia korektných metód. Najväčšou chybou Eliadeho prístupu je nedostatočná pozornosť venovaná kultúrnym nuansám a konkrétnemu historickému pozadiu danej society. Čitateľ je odkázaný na selektívny výber tisícročnej histórie zhustenej vo väčšine kapitol na plochu dvanástich až pätnástich stránok. V tomto rozsahu je oboznámený so starostlivo vybraným materiálom zvykov a rituálov daného náboženského systému. Podľa Eliadeho je veľa týchto zvykov podobných alebo má zhodnú štruktúru. Jeho stratégia spočíva v navrstvení obrovského množstva deskriptívneho materiálu, veľmi zmätočným a nesystematickým spôsobom, s jediným zámerom - konzistentne a systematicky vysvetliť náboženské paralely dvoch societ (či už na základe ekologických, ekonomických alebo iných príčin). Nás, čitateľov, vôbec neupozorní na to, že jestvujú aj iné, rovnako dobré či dokonca lepšie vysvetlenia dôvodov, prečo určitá náboženská praktika zaujíma v danej spoločnosti práve toto miesto.

Nebezpečenstvo tohto neadekvátneho a zďaleka nie vyčerpávajúceho dôkazového postupu spočíva v tom, že ignoruje množstvo významných poznatkov o ľudských spoločnostiach. Eliade poznal súdobú antropologickú spisbu (hoci väčšina jeho rozsiahleho poznámkového aparátu a bibliografie pochádza z obdobia pred roku 1960). To však nič nemení na tom, že mal ponúknuť aj alternatívne vysvetlenia, aké tlaky a vplyvy formovali náboženstvá, bez ohľadu na kultúrny kontext.

Niektorí vedci vychádzajú z politických súvislostí, iní zo sociologických alebo ekonomických. Eliade zrejme vychádza z akéhosi psychologicko-sociálneho modelu, t.j. kombinuje pocit psychologickej zodpovednosti za naše násilnícke/mäsožravé inštinkty a predpokladané vplyvy a zmeny v ľudskej spoločnosti v minulosti. Jeho argument nemožno vyvrátiť, pretože odmieta čo len možnosť jeho neplatnosti: „ak už položíme otázku religiozity a nereligiozity pravekých ľudí, je na zástancoch nereligiozity, aby svoju hypotézu podporili dôkazmi.“ (s. 27).

Okrem romantizujúcich a nesúvislých zmienok o početných náboženstvách sveta, ponúka táto kniha profesionálnemu antropológovi veľmi málo. Eliade sa vonkocom nepokúsil objasniť svoje argumenty, alebo aspoň v minimálnej miere obhájiť svoje závery. Nechcem tým povedať, že by Eliade mal upadnúť do zabudnutia a že by ho antropológovia nemali citovať, prípadne že ho teraz treba celkom ignorovať ako napríklad Ericha von Dänikena či iných, ktorí vyslovene zneužívajú antropologické údaje. Hrozí však čoraz zjavnejšie nebezpečenstvo, že ak nebudú vychádzať najnovšie syntetické antropologické štúdie,

Eliade's work affords us the opportunity to learn from his mistakes. He provides an example of an effort to interpret the meanings of numerous religions in which a key methodological principle has been ignored. What is wrong with Eliade's approach is the lack of attention that he focuses on the cultural intricacies and biases, on the cultural history of a given society. The reader is exposed to a highly selective abstract of thousands of years of history compressed, in most chapters, to a twelve-to-fifteen-page narrative. One is shown through-out these pages carefully selected data on customs and rituals associated with a religious system. Many of these practices and beliefs are similar to or have a structural sympathy with those of another society, according to Eliade. His strategy is to pile up a massive amount of descriptive material with only the skimpiest and most fleeting effort to explain - in a consistent, rigorous manner - the particular aspects (be they environmental, economic, or artistic) of the two religions which produced these similarities. We, as readers, are not even alerted to the fact that there may be competing explanations for why a society's religious practices took the configuration they did.

This inadequate and noncomprehensive evidentiary process ignores, at its own peril, a number of significant findings about human societies. Eliade can read all the less-than-current anthropological literature he might choose (most of his very extensive bibliographic references are from before the 1960s). But this does not change the fact that he should be more cognizant of the alternative explanations about the pressures and constraints that have shaped religions cross-culturally. Some scholars offer political causes, others offer sociological explanations, and some argue for an economic basis.

Eliade, it would appear, offers a psychological account, one combining the psychological response to our carnivorous/violent background and the assumed interactions and exchange among the world's people in past aeons. His is an argument which is impossible to disprove because he refuses to recognize the possibility of its invalidity: "if the question of the religiosity or non-religiosity of prehistoric men is raised, it falls to the defenders of non-religiosity to adduce proofs in support of their hypothesis". (p. 5)

Beyond romanticized, rambling accounts of the past histories of numerous religions, this book offers little to the professional anthropologist. Eliade makes no effort to clarify his arguments or to offer even the mildest defense of his conclusions. But this is not to say that Eliade's approach should go unnoticed by anthropologists any more than we can afford to ignore others, such as Erik van Daniken, who exploit anthropological data. There is a danger that if people in anthropology do not produce some

vedci, zaoberajúci sa problematikou úzko súvisiacou s antropológiou, budú svoj odborný materiál zasadzovať do veľmi vágnych pseudoantropologických kontextov. Aj keď Eliadeho nemožno označiť nálepkou „popularizátor“, jeho práca je príkladom toho, čo sa môže stať s antropologickým materiálom, ak sa k nemu nepristupuje s vedeckou zodpovednosťou a metodologicky. Jeho hlavným prínosom do antropológie náboženstva zostáva fakt, že poukázal na to, ako málo pozornosti sa v teórii významu venovalo významom obsiahnutým v rituáloch a prítomným vo väčšine náboženských tradícií, najmä v zmysle miery ich vplyvu.

Záverom, snaha Mirceu Eliadeho sumarizovať svoj celoživotný výskum náboženstiev je síce ambiciózná a chvályhodná, ale ak ju hodnotíme z pohľadu antropológa, nevelmi úspešná. Hoci poskytuje úctyhodne veľa údajov o celej škále svetových náboženstiev, chýba mu jednotiaci tematický rámec. Môže zaujať a osloviť antropológov, ktorí kráčajú v stopách „Veľkých teoretikov“ ako Lewis Henry Morgan a Sir James Frazer. Táto kniha je skutočne exemplárnym príkladom syntetickej práce, akej by sa symbolická a semiotická antropológovia mali vyhnuť.

Z anglického originálu preložila Tatiana Krupová

public syntheses of their findings, then people outside our field will pillage and poke around in our literature and extract materials from their context. While hardly a “popularizer”, Eliade’s work is a negative example of what uses can be made of anthropological materials by those who feel little concern with scientific accuracy or methodological purity. His major contribution to the anthropological study of religion is to point out how little attention has been given to the study of meanings imbedded in the rituals and paraphernalia of major religious traditions, especially in terms of their affective content.

In summary, Mircea Eliade’s effort to summarize his lifelong study of human religions is very ambitious but not a strong success from an anthropological standpoint. While he provides considerable information about a wide range of religious traditions, he fails to find a unifying thematic framework. His work may be of interest to anthropologists seeking to trace the methodological heirs of Grand Theorists such as Lewis Henry Morgan and Sir James Frazer. This book provides a healthy example of the type of synthetic, meaning-oriented study that symbolic and semiotic anthropologists should eschew.

## 4

MILAN KOVÁČ

### M. ELIADE AKO FILOZOF DEJÍN

*Písané pre K&K, 1998*

V úvode jednej zo svojich fundamentálnych prác, ktorej originálny názov znie *Le Mythe de l'éternel retour* (Mýtus večného návratu) Eliade napísal, že keby sa nebál, že to vyznie neskromne, dal by tejto práci podtitul *Úvod do filozofie dejín* (I:7).

Hoci sa v nej tento podtitul napokon neobjavuje, možno jej takýto charakter pripísať, a zďaleka sa to netýka len tejto Eliadeho práce. Prakticky všetky Eliadeho diela sa opierajú o špecifickú, eliadovskú koncepciu dejín, ktorá je akousi kostrou jeho jednotlivých, parciálnych teórií. Tieto teórie by bolo vo viacerých prípadoch možné vnímať separátne, nebyť onoho tmelu, ktorý ich spája do jedinej hutnej a konzistentnej všeteórie a ktorým je nepochybne práve osobitná koncepcia dejín. Inými slovami, bez porozumenia jeho filozofii dejín je nielen veľmi ťažké porozumieť

dosahu a významu Eliadeho celoživotného diela, ale je ťažké, ak nie nemožné, vnímať jeho dielo ako jeden celok.

Navyše sa tu stretávame s typickou črtou Eliadeho tvorby, ktorá obchádza definície, paragrafy a pokusy o formalizáciu v mene hermeneutickej snahy doviest čitateľa k vnútornému porozumeniu štruktúr, ktoré sú v centre jeho bádania. O tom, či je takýto prístup vhodný, možno samozrejme diskutovať, je to však nepochybne jeden z možných a relevantných prístupov, ktorý má svoje prednosti i nevýhody. Jednou z jeho najväčších nevýhod je zlá intersubjektívna komunikatívnosť. Preto už Edmund Leach vyhlasuje, že Eliade zlyháva takmer vo všetkých oblastiach, je zlým historikom, zlým etnológom a zlým psychológom (VI:177). Neznamená to však, že by bol Eliade aj zlým religionistom, či filozofom a že by Eliadeho práce skutočne nespĺňali ani základné vedecké kritériá. Pôjde skôr iba o nedorozumenie, spôsobené oným špecifickým hermeneutickým prístupom, v ktorom hľadané systematické riešenia neabsentujú, ibaže sú v texte istým spôsobom „rozpustené“, či prítomné viac-menej výhradne v implicitnej podobe.

Pousilujem sa tu sprehľadniť a zosystematizovať aspoň Eliadeho koncepciu dejín, a to pokiaľ možno v čo najstručnejšej a najrozumiteľnejšej podobe. Dôvodom tohto snaženia je nielen už spomínaná dôležitosť tejto koncepcie

pre porozumenie Eliadeho celoživotnému dielu ako celku, ale ide nám aj o celkom praktický pokus postulovať explicitné vyjadrenia tam, kde ich v pôvodnom texte rozoznávame len s ťažkosťami.

## I. PLATÓN OV SVET

1. Základným poznatkom, z ktorého Eliade vychádza je predpoklad, že pre archaického človeka, a Eliade tým myslí aj človeka predkresťanského staroveku, rovnako ako aj v súčasnosti, či v minulosti žijúce prírodné národy, nadobúdajú predmety alebo úkony hodnotu vtedy, ak sa nejakým spôsobom podieľajú na realite, ktorá ich presahuje.

2. Archaický človek, ako predpokladá ďalej Eliade, si túto presahujúcu realitu predstavoval ako niečo, čo modelovo vykonali alebo vytvorili božstvá na počiatku čias. Jeho vlastné gestá nadobúdali zmysel a stávali sa skutočnými iba vtedy, keď sa podieľali na tejto transcendentnej realite. Človek sa mohol na nej podieľať len tak, že napodobňoval, respektíve reprodukoval prvotné modelové úkony a gestá.

3. Všetky predmety, či už pochádzali z prírody alebo ich vytvoril človek, rovnako ako všetky druhy jeho činností nachádzali v očiach archaického človeka svoju skutočnú identitu iba vtedy, keď nejakým spôsobom participovali na transcendentnej realite. Realita každodenného života bola v ponímaní archaického človeka len funkciou nebeského archetypu.

Takýto vzor obsahovalo všetko zmysluplné, všetko, čo bolo v živote archaického človeka zamerané k určitému cieľu. Nielen sexuálny život, remeslo, lov, poľnohospodárstvo, ale dokonca aj bitky, spory, či vojny mali svoje vzory, ktorými boli spravidla epizódy z kozmických alebo božských drám. Pre tradičné ľudské spoločenstvá boli teda všetky dôležité úkony života zjavené „na počiatku“ bohmi alebo hrdinami. Archaickí ľudia iba donekonečna opakovali tieto príkladné a paradigmatické gestá. V dnešnom ponímaní to znie paradoxne, ale človek tradičných kultúr sa pokladal za reálneho iba vtedy, keď prestal byť sám sebou a napodobňoval paradigmatické a archetypálne gestá.

Celkom zreteľne v tom rozoznávame platonizmus. A Eliade túto analógiu vôbec neskrýval, naopak, o Platónovi sa vyjadril, že „sa snažil teoreticky ospravedlniť víziu archaického ľudstva dialektickými prostriedkami, ktoré mu poskytovala duchovná výzbroj jeho doby“ (I:29).

## II. SVET VZOROV AKO RÍŠA BEZČASOVOSTI

1. V dokonalosti nemohlo byť prítomné starnutie, smrť a rozklad, pretože takýto svet by nebol svetom dokonalým. Vo svete vzorov a modelov, ktoré stáli na počiatku všetkého, nemohol plynúť čas. Preto sa prvé deje, prvé božské činy a gestá museli odohrať pred rozprúdením času, ktorý

ľudské pokolenie od božských počiatkov nezadržateľne vzdáľuje. Napriek tomu, že Eliade sa miestami snažil rozlišovať medzi predkozmicou primordialitou, ktorej pripisoval bezčasovosť a kozmogonickou primordialitou, ktorej pripisoval časovosť (IV:151), pre jeho koncepciu ako celok je takéto členenie irelevantné. Obe primordiálne sféry predstavovali pre archaického človeka jedinou oblasť božských bezčasových vzorov.

2. Tým, že sa človek napodobujúci nebeský vzor stával autentickým, rušil neautentický - profánny čas. Ten, kto reprodukoval exemplárny úkon, bol prenesený mimo čas, či na počiatok času, kde sa tento exemplárny úkon prvýkrát vyjavil. Takže archaický človek sa napodobňovaním archetypov a paradigmatických gest nielenže integroval s božským počiatkom, ale súčasne tým rušil čas.

3. V každodennom živote archaického človeka však nedochádzalo k permanentnej integrácii s časom počiatku. Bol teda nútený žiť dvojakým životom - profánnym, keď nevykonával zmysluplnú alebo rituálnu činnosť a sakrál-nym, keď takúto činnosť vykonával. Preto aj čas ponímal dvojako. Modalita profánneho času bola spojená so smrťou a rozkladom, zatiaľ čo modalita sakrálneho času (teda vlastne bezčasovosti) bola spojená s participáciou na božskej nesmrteľnosti.

## III. TYPOLÓGIA ÚNIKOV Z ČASU

1. Archaický človek sa podľa Eliadeho prirodzene pokúšal vzdorovať „skazonosnému času“. Celá orientácia jeho náboženského života smerovala k únikom z času a k potrebe participácie na božskej nesmrteľnosti. Archaický človek jednoducho bojoval proti smrteľnosti, a to všetkými možnými spôsobmi. Nešlo mu však o jeho osobné pretrvanie, ale o pretrvanie ako také, o potrebu participovať na trvaní univerzálnom. Pokúšal sa uniknúť smrtonosnému času a jeho pohnútky, či už kultúrne, náboženské alebo hospodárske, pramenili z túžby vzdorovať pominuteľnosti.

2. Foriem vzdorovania času bolo nespočetne veľa, avšak vlastné úniky archaického človeka profánnemu času možno formálne rozdeliť do dvoch základných typov: Prvý by sme mohli charakterizovať jeho snahou profánný čas transformovať a druhý typ snahou profánný čas eliminovať.

3. Transformácia profánneho času na sakrálny prebiehala na nevedomej úrovni. Nešlo teda o cieleň, či inštitucionalizovaný proces. Skúmať ho môžeme výhradne *ex post*. Eliade dokazuje, že v ľudovom povedomí sa zachovali vždy iba tie historické udalosti, ktoré boli transformované podľa mýtov.

Akákoľvek historická udalosť, ktorá nezodpovedala mýtickému archetypálnemu deju už svojou vlastnou štruktúrou, bola buď odvrhnutá a po niekoľkých generáciách zabudnutá, alebo bola transformovaná podľa mýtíc-

kého modelu a tým trvalo zaradená do kolektívnej pamäti. Túto selektívnu mýtizáciu ako podmienku trvalej zapamätateľnosti deja by sme pokojne mohli nazvať „Eliadeho britva“. Táto britva jednoducho nemilosrdne odreže z kolektívnej pamäti všetko to, čo mýtickému modelu nezodpovedá, alebo čo nebolo podľa neho transformované.

Ľudová pamäť odmieta „individuálne“ udalosti a „autentické postavy“. Pracuje s odlišnými štruktúrami: narába s kategóriami namiesto udalostí a s archetypmi namiesto historických postáv. Kolektívna pamäť je teda podľa Eliadeho záverov nehistorická, akokoľvek výrazné spomienky na historické udalosti a autentické deje sa transformujú, aby mohli vstúpiť na platformu archaického myslenia, ktoré nemôže prijať osobné, a ktoré uchováva len exemplárne. Pregnantne sa to dá vyjadriť tak, že pre archaického človeka bolo všetko, čo možno považovať za historické iba ilúziou, na rozdiel od moderného človeka, pre ktorého je ilúziou to, čo nie je historické. (V:589).

4. Eliminácia profánneho času spočíva predovšetkým v likvidácii smrtonosného tlaku času prostredníctvom rituálnej integrácie s počiatočným stavom bezčasovosti. Táto eliminácia prebiehala v troch základných rovinách.

5. Prvou rovinou eliminácie profánneho času bola mýtotvorba, pričom jej základnú os tvorilo vykreslenie dejov a činov z počiatku čias. Ich opakovaným prežívaním pri deklamácii mýtov sa členovia archaického spoločenstva ocitajú mimo profánneho času.

6. Druhou rovinou eliminácie profánneho času bolo kultové napodobňovanie a opakovanie prvotných dejov a gest odohrávajúcich sa na počiatku čias, ktorého cieľom bolo, pri špeciálnych príležitostiach, stotožnenie a teda identifikácia s časom počiatku.

7. Treťou rovinou eliminácie profánneho času bola regenerácia času prostredníctvom rituálov cyklického času, ktoré spočívali v archaickej predstave o opotrebovávaní sa času v cykloch, na konci ktorých sa periodicky obnovuje prvotný bezčasový stav. Sem patrili jednak purifikačné obrady na konci jednotlivých cyklov, ktorých cieľom bola rituálna očista od znečistenia dejinami, ako aj obrady Nového roku, pri ktorých sa slávnostne znehodnocovali reprezentatívne znaky opotrebovanej periódy, aby sa dosiahlo symbolické zničenie starého sveta, a tým aj regenerácia času v jeho pôvodnej plnosti (III:402).

8. Kým v prvom a druhom prípade sa eliminácia profánneho času dosahovala participáciou na počiatočných dejoch a špeciálne v druhom prípade sa vykonávala z dôvodov „posvätenia“ spoločenstva, či jednotlivcov napríklad pri iniciáciách, v treťom prípade išlo priamo o cyklické rituály, ktorých cieľom bolo znehodnotiť starý a „posvätiť“ nadchádzajúci čas. Jeho osudom však bola taktiež nevyhnutná postupná degenerácia archetypálnych hodnôt, ktorej zhubnosť sa eliminovala opätovným cyklickým zno-

vuzrodením času a teda ich plným rituálnym obnovením do počiatočného stavu. Eliade hovorí, že „v primitívnom poňatí začína nová éra nielen každou novou vládou, ale tiež každou svadbou, narodením dieťaťa a podobne, pretože kozmos a človek sa sústavne a všetkými prostriedkami regenerujú, minulosť je zničená, zlo a hriechy odstránené atď. Všetky tieto prostriedky regenerácie v najrozličnejších podobách smerujú k jedinému cieľu: anulovať uplynulý čas a zrušiť dejiny ustavičným návratom do onoho času, opakovaním kozmogonického aktu“ (I:56).

Čas usmrcuje a rozkladá, cieľom archaického človeka preto bolo aspoň nakrátko sa dotknúť nesmrteľnosti a zúčastňovať sa tak na kozmickom a božskom trvaní. Mircea Eliade teda rozpoznal v základoch väčšiny mýtov a rituálov vôľu eliminovať čas.

#### IV. TYPOLÓGIA KONCEPCIÍ DEJÍN

1. Základnou štruktúrou najarchaickejšieho ponímania dejín bol podľa Eliadeho jednoduchý cyklus. Tento jednoduchý cyklus možno vykladať v dvoch rovinách - individuálnej a univerzálnej.

2. Jednoduchý cyklus v individuálnej rovine výstižne charakterizuje kultové napodobňovanie a opakovanie prvotných dejov a gest. Prostredníctvom nich sa určitý jednotlivec alebo spoločenstvo identifikovali s časom počiatku. Cyklicky, s pravidelnou alebo nepravidelnou periodicitou unikali z profánneho času do sféry bezčasovosti. V tejto sfére sa regenerovali participáciou na božskej nepominuteľnosti. Po návrate ich profánny čas opäť pohltil, avšak len dovtedy, kým neunikli do ďalšej regenerácie.

3. Jednoduchý cyklus v univerzálnej rovine výstižne charakterizujú kultové praktiky regenerácie času. Univerzálny alebo veľký kozmický cyklus mohol byť identifikovaný s vládou jednotlivých panovníkov, so solárnymi, lunárnymi, či astrálnymi cyklami, s vegetačnými cyklami a podobne. Spájalo ich to, že perióda začínala v sfére stáleho archetypu, ku ktorému sa po putovaní profánnym časom cyklicky navracala, aby sa regenerovala. Jej zániku i znovuzrodeniu sa výdatne „pomáhalo“ rituálnymi praktikami, ktoré sa viazali k časovým zlomom v tisíckach variantov.

4. V máloktovej archaickej kultúre sa stretávame len s individuálnou alebo len s univerzálnou rovinou jednoduchého cyklu. Väčšinou by sme preto mali hovoriť o zloženom cykle. Tento cyklus bude kombináciou oboch rovín, môžeme si teda pod ním predstavovať veľký kozmický cyklus vychádzajúci zo sféry bezčasových vzorov a ústiaci do sféry bezčasových vzorov, súčasne však musíme zaznamenať množstvo drobných slučiek individuálnych cyklov, ktoré pokrývajú celú dráhu sledovaného univerzálneho cyklu. Archaickému človeku teda nestačilo, že sa k „prameňu bytia“ nechal unášať univerzálnym cyklom, musel si



z neho ešte počas celej dráhy vo vysokých frekvenciách „odsakovať“. Až takýmto vibrovaním v dvoch cykloch súčasne sa svet archaického človeka iluzórne znehybňoval a približoval sa tak k stálosti archetypálneho zdroja.

5. K veľkému kozmickému, respektíve univerzálnemu cyklu treba doplniť ešte jednu dôležitú charakteristiku. Jednoznačne zisťujeme, že dejiny sú v ňom chápané negatívne. Jednoducho znehodnocujú to, čo bolo na počiatku, a to až dovtedy, kým sa to neznehodnotí natoľko, že svet musí nevyhnutne zaniknúť. Potom vznikne nový, čistý svet, aj ten však podstúpi celý proces degenerácie s rovnakým výsledkom. V tomto zmysle teda môžeme hovoriť o degeneratívnom cykle.

V mnohých vyspelých kultúrach sveta sa tento postupný úpadok členil do vekov (obvykle štyroch), z ktorých jeden bol vždy horší než ten predchádzajúci. Správa, ktorou nás konkrétna kultúra informuje o sebe, potom nevyhnutne pochádza zo štvrtého, najviac zdegenerovaného obdobia, ktoré môžeme napríklad hésiodovsky nazývať „železným vekom“. Nikdy sa k nám nedostáva informácia povedzme z druhého veku, pred ktorým by bol prvý a po ktorom príde tretí a štvrtý. Či už ide o Áziu, Ameriku, či o Európu, všade sa hovorí o súčasnom štvrtom, najhoršom a poslednom veku ľudstva. Eliade to správne pokladá za optimistickú, nie pesimistickú víziu. Totiž iba ak je blízko koniec, iba vtedy je blízko aj začiatok a s ním nádej na nový život a nesmrteľnosť (I:87).

6. Eliade sa ďalej zamerl na identifikovanie zlomu, v ktorom začali byť dejiny chápané pozitívne a tento zlom priamo súvisí s novou štruktúrou poňatia dejín, ktorej základom je linearita. Historicky zaraďuje tento prelom do obdobia starých židovských dejín, v ktorom po prvý raz vystupujú proroci. V istom zmysle tu Eliade ignoruje niektoré paralelné, a pravdepodobne historicky skoršie koncepcie, ktoré poznáme napríklad z územia starovekého Iránu. Z hľadiska kontinuity neskoršieho vývoja však má jeho orientácia na starú židovskú tradíciu svoje opodstatnenie.

7. Linearitu dejín, s ktorou sa stretávame v starovekom Izraeli môžeme príhodne nazývať zatvorenou linearitou. Rozdiel oproti archaickým koncepciám cyklu tu spočíva predovšetkým v tom, že dejiny začínajú byť valorizované - nadobúdajú hodnotu. Proroci interpretujú židovské dejiny ako dejiny negatívnych teofánií, cez ktoré sa im prihovára Jahve. Boh sa zjavuje v dejinách a nie mimo nich. Udalosť nadobúda hodnotu, síce sankcionovanú božstvom, ale je to predsa len zhodnotenie dejín celkom nezávislé od bezčasového archetypu. Zatvorenosť tejto lineárnej koncepcie spočíva v tom, že jej počiatok a zavŕšenie sú takmer identické. Dejiny vychádzajú z bezčasovosti a smerujú k bezčasovosti, na rozdiel od cyklov však udalosti postupne neoslabujú pôvodnú hodnotu archetypu až k východiskovému bodu, ale naopak sú prostriedkom k dosiahnu-

tiu zavŕšenia dejín. Po tomto zavŕšení už nenastane nejaká ďalšia „otočka“. Dejiny sa zavŕšia raz a navždy.

8. Židovsko-kresťanská tradícia prakticky udržiavala dejinnú koncepciu zatvorenej linearity veľmi dlho, takmer počas celých stredovekých i novovekých európskych dejín. Iba prednedávnom sa pod vplyvom silnej sekularizácie spoločnosti objavila nová koncepcia dejín, ktorú môžeme nazvať otvorenou linearitou. Udalosti v nej nadobúdajú obrovský význam. Nejestvuje žiadna archetypálna ríša bezčasovosti pred dejinami a neočakáva sa ani po dejinách. Dejiny priamo, lineárne konštituujú samy seba prostredníctvom historických udalostí. Význam, ktorý v tejto koncepcii nadobúdajú strojcovia jednotlivých udalostí, nemá v doterajšej histórii obdobu. Prvú citlivú reflexiu tejto situácie môžeme spolu s Eliadem pripísať hádam až existencializmu.

## V. POUČENIE Z DEJÍN

Základným poučením, ktoré Eliade vyvodzuje zo svojej filozofie dejín je to, že štruktúry stojace v základoch jednotlivých archaických koncepcií dejín v minulosti sú oveľa dôležitejšie, než by sa mohlo zdať na prvý pohľad a navyše dodnes vôbec nevymizli. Zostávajú prítomné aj v novodobých koncepciách, ibaže sa transponovali, či transformovali do iných polôh. Najzávažnejším dôsledkom vôbec je Eliadeho odhalenie ľudstvu imanentnej „hrôzy z dejín“ spojenej s vytrvalými snahami o jej elimináciu. Novodobú podobu tohto javu vidí Eliade napríklad v ľudovej obľube horoskopov a rozličných kondiciogramov, ktoré majú vysvetliť a napomôcť pochopiť dejinné udalosti len preto, aby ich súčasníkovi pomohli znášať (I:88). Ani čítanie kníh, či sledovanie filmov v sekularizovanej spoločnosti nie je v tomto zmysle celkom nevinné - nahrádza archaickú funkciu mýtov a umožňuje novodobému človeku dotknúť sa slobody imaginárnych svetov a „vystúpiť z času“ (II:55).

Eliade však nevidí dôsledky novodobých transformácií tejto archaickej paradigmy len v okrajových fenoménoch súdobej spoločnosti. Naopak, vidí ich v samotných základoch politického, sociálneho a individuálneho konania. Americký dôraz na asertivitu, pribojné konanie, vyzdvihovanie vlastnej individuality - to všetko sú „eliadovské“ pokusy o nesmrteľnosť. Ak by sme chceli Eliadeho teóriu dejín úplne zjednodušiť a zhrnúť jedinou vetou, museli by sme povedať, že dejiny sú dejinami neustáleho a vytrvalého boja ľudstva proti dejinám, proti umŕtvujúcemu času, ktorý všetko drví a ktorý zabíja.

### LITERATÚRA

I: Eliade, M.: *Mýtus o večném návratu*, Praha 1993. I

I: Eliade, M.: *Mýty a masová média*, in: *Plamen* 8/1965, s. 53-55.

III: Eliade, M.: *Patterns in Comparative Religion*, London 1993.

IV: Eliade, M.: *Cosmogonic Myth and „Sacred History“*, in: Dundes, A. (ed.): *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Berkeley 1984, s. 137-151.

V: Komorovský, J.: „Archaická ontológia“ v religionistickej koncepcii Mirceu Eliadeho, in: *Filozofia* 11/1995, s. 585-592.

VI: Smart, N.: *Beyond Eliade: The future of theory in religion*, in: *Numen* 25/1978, s.171-183.

## 5

### JOZEF BŽOCH DEJINY NÁBOŽENSTIEV AKO ZRKADLO DEJÍN ČLOVEKA

*Písané pre K&K, 1998*

**N**a rozdiel od všeobecných dejín ľudstva, národov, štátov, majú dejiny náboženstiev v sebe čosi podstatne iné: týkajú sa totiž každého človeka (zjednodušene povedané) a teda každého by mohli zaujímať. Napríklad napoleonské vojny sú už tak časovo vzdialené, že ich pokladáme za minulosť, ktorá môže byť síce predmetom našej zvedavosti, ale je mimo nás. Ale povedzme reformácia s Lutherom, kresťanstvo vôbec a katolícka viera osobitne, ďalšie náboženstvá - to sú trvalé fenomény, zakotvené vo vedomí ľudí ako súčasť ich duchovného ustrojenia alebo ak už nie každodenného života, tak aspoň sviatočnej chvíle. Nijaký človek totiž nemôže obísť fakt smrti a to ho vedie k otázkam začiatku, príčiny, zmyslu tvorstva, okolitého sveta. A odpovede dávajú len jednotlivé náboženstvá. To som si okrem iného uvedomil pri čítaní trojväzkových Dejín náboženských predstáv a ideí od Mirceu Eliadeho, ktoré sa zásluhou majiteľky vydavateľstva Agora v Bratislave Ľubice Vychovalej-Jolly objavili už aj v slovenskom preklade.

Eliadeho vyše tisícstranové dielo si zaslúži obdiv nielen ako výsledok usilovnosti jednotlivca, ale i z hľadiska vedeckej metodológie, ku ktorej okrem akribie nechýba ani fantazijná a dedukčná schopnosť autora. Pustil sa do písania dejín nábožebstva *ab ovo*, teda od momentu, keď sa z ľudooopa stal *homo erectus*, od situácie, keď sa náš praprapredok začal orientovať v priestore. Eliade si práve na základe svojej predstavivosti zosumoval, čo sa asi muselo/mohlo odohrávať v ešte nevyformovanom vedomí paleolitického tvora. Vznikali náboženské idey ako systém alebo sa postupne skladali z jednotlivých prvkov? Čo bolo ich prvotným podnetom? Prírodné úkazy? Strach z neznáma? Existencia smrti? Ten dávny človek zrejme rozlišoval medzi pochopiteľným a nepochopiteľným, dotknuteľným a nedotknuteľným, posvätným a svetským, čo francúzsky sociológ E. Durkheim označil opozitom *sacrum - profanum*. Túto dvojpoľnosť Eliade prijal a vyvodil z nej dale-

kosiahle dôsledky; ono *sacrum* mu umožnilo nájsť dokonca vzťah medzi hutníctvom a náboženstvom. Narába pritom veľmi opatrne s hypotézami svojich predchodcov i so svojimi vlastnými, ba aj s archeologickými dôkazmi (vtipne poznamenáva, že „viera a myšlienka sa nedajú vykopáť“), ktoré mnoho naznačujú, no málo potvrdzujú nevývratne. Eliade sa chytá aj najnenápadnejších znakov a stôp, pochádzajúcich z „nečitateľných“ období histórie, vychádza z opakovania archetypov, z analógií (napríklad lovecké spoločnosti v paleolite a v súčasnosti) alebo len z logického uvažovania. Pri prehistórii sa jeho zdravá, ale ambivalentná skepsa prejavila najvypuklejšie vo výroku, že v porovnaní so súčasnými loveckými národmi „je vylúčené dokázať jestvovanie alebo nejestvovanie podobných náboženských predstáv u ľudí paleolitu.“ Hoci má Eliade výborne vyvinutý „detektívny“ zmysel, nikde nenájdete ani náznak dänikenovskej kombinatoriky. Je však všade dôsledný, aj keď sa neponáhľa so závermi alebo možno práve preto, že sa s nimi neponáhľa, lebo podobný krížovkárovi, aj on chce mať vyplnené každé políčko. V tejto súvislosti uvediem aspoň jeho výklad knihy *Genesis* (v prvom zväzku), historického materiálu, ktorý je v kresťanských oblastiach všeobecne známy. Eliade domýšľa predstavu stvorenia sveta, či strateného raja do podrobností, dešifruje znaky a symboly, bližiac sa až k rozprávačskému žánru, a premieňa tak mýty na pravdepodobné príbehy - nie náhodou patrí Eliade k vynikajúcim rumunským prozaikom. Ak má k dispozícii viac historických dokladov, používa sem-tam techniku rozprávania (Erasmus, Luther).

Hoci sa Eliadeho trojväzkové dielo zaoberá špeciálnou problematikou svetových náboženstiev, zahrnul autor do svojho výskumu aj príbahlé oblasti. Je presvedčený, že „každé historické štúdium“ implikuje viac-menej dobré poznanie svetových dejín a „ani tá najprísnejšia odbornosť nezabúva vedca povinnosti situovať svoje výskumy v perspektíve svetových dejín.“ Náboženstvá vznikali a rozvíjali sa v konkrétnej dobe a v konkrétnom priestore a akokoľvek ide o „nadstavbu“, náboženské idey jednak inšpirovali všetky druhy umení, a kolektívne praktizované náboženstvá sa zasa vždy týkali verejných a súkromných mravov, zvykov, spoločenských a politických systémov, rozleptávali ich alebo stmelovali; aj to je obsiahnuté v Eliadeho vedeckej trilógii. Pri čítaní tohto veľkolepo koncipovaného, svedomito spracovaného a obrovským množstvom príslušnej literatúry doplneného diela som mal neodbytný pocit, že sila predstavivosti človeka bola úmerná stupňu jeho civilizovanosti. S vyšším stupňom tuším klesala - aspoň v oblasti náboženstva. V tomto zmysle by som si v Eliadeho vete, že „skúsenosť so sakrálnym je jeden z prvkov, štruktúrujúcich vedomie“ dovolil dodať, že sakrálnu štrukturuje aj obrazotvornosť.