

MIRCEA ELIADE V EVROPSKÉM KONTEXTU

Vyd. L. Valentová, Praha (FF UK – Česko-rumunská společnost) 2009, 248 str..

K dvacátému výročí úmrtí, ale také k stému výročí narození slavného rumunského religionisty a spisovatele Mircei Eliadeho (1907–1986) připravilo rumunské oddělení Ústavu románských studií FF UK v Praze s podporou Rumunského kulturního institutu v Bukurešti mezinárodní symposium pod názvem *Mircea Eliade v evropském kontextu*. Jeho výsledkem je stejnojmenný sborník, obsahující kompletní soubor přednesených referátů, z nichž všechny jsou čtenářům zpřístupněny jak v češtině či slovenštině, tak i v rumunštině.

Struktura sborníku odráží různorodost specializací přednášejících a jejich přístupů k rozsáhlému dílu Mircei Eliadeho. První oddíl, *Eliade a religionistika*, přináší tři religionistické příspěvky, druhý, *Biografie a literární dílo*, zahrnuje texty týkající se Eliadeho životní dráhy a literární činnosti, třetí se pak soustřeďuje na recepci Eliadeho díla v českém a slovenském kontextu, v Itálii a v Rusku.

Eliade se nesmazatelně zapsal do dějin studia náboženství nejen jako muž encyklopedických znalostí, ale také jako původce řady koncepcí a termínů, které se staly neodmyslitelnou součástí moderního religionistického diskursu. Jeden z těchto výrazů, *illud tempus*, analyzuje ve svém příspěvku

Milan Kováč. Jedná se o zdánlivě temporální kategorii, která však postrádá časové charakteristiky ustavující to, co chápeme jako historicitu, a vykazuje spíše rysy bezčasí, „absence času“. Je zdrojem nadčasových archetypů, z nichž odvozují svou hodnotu i veškerá naše *historická* jednání a konání, a v tomto smyslu stojí na začátku světa, tak jak ho známe. Kováč popisuje hranici mezi „oním časem“ a časem historickým jako „horizont událostí“. Dějiny se odehrávají před tímto horizontem, *illud tempus* se nachází za ním. Podle Kováče však není zcela zřejmé, zda Eliade rozlišuje mezi tím, co je *za* tímto horizontem, a tím, co stojí na počátku dějin jako původ věcí, tedy co je první *před* horizontem. K nejistotě přispívá také Eliadeho užívání jiných výrazů, které někdy *illud tempus* nahrazují: *ab origine* či *primordium*. Matoucí je, když Eliade v souvislosti s posvátným časem hovoří jednou o bezčasovém předkosmickém primordiu, podruhé o počátku světa, tedy kosmogonické primordialitě. Kováč nachází východisko z této rozporuplné situace poukazem na nedostatečnost našeho jazyka, který pracuje s časovými kategoriemi. Veškeré zmínky týkající se posvátného času vlastně odkazují k primordiálnímu bezčasí, a jsou tudíž pouhou metaforou. Podobně dynamika mýtů je pouze zdánlivá; ve skutečnosti se v nich nic neděje. Skutečnou dynamiku, tedy dějiny, zakládá podle Kováče jakási prvotní „porucha“, která toto bezčasí ukončuje a otevírá historický proces vzdalování lidstva „od zdroje autentického jednání a autentického myšlení“. Kováč, na rozdíl od Eliadeho, výslovně neuvádí, i když z jeho poukazu

k hésiiodovskému zlatému věku či biblické rajske zahradě jakožto stavu *in illo tempore* to vyplývá, že tento proces je postupnou degradací. Zdůrazňuje nicméně lidskou vzpouru proti času, jejímž výrazem je rituální *napodobování* prvotního bezčasí, jehož návrat má „homeopaticko-magicky“ způsobit. Odtud pak autor vyvozuje, že základní náboženskou konstantou je „ontologizovaná lidská touha po nesmrtnosti“.

Tuto touhu však nesmíme chápat z úzce moderního personalistického hlediska jako nekonečné prodloužení naší pozemské existence. Snaha ztotožnit se s primordiemi (nikoli jej pouze napodobit) je výrazem existenciálně pocíťované nedostatečnosti vezdejšího života a ústí v *náboženskou nostalgii*, jež má podle Eliadeho dvě základní formy odrážející dva druhy primordiality: 1) snahu splynout s primordiální totalitou, která existovala *před* stvořením světa; 2) touhu po restauraci primordiálního období, které začalo bezprostředně *po* stvoření.¹ V prvním případě jde o identifikaci s absolutním zdrojem všeho bytí, ve druhém o účast na posvátných dějinách, v nichž všechno bylo nové a silné. V prvním případě můžeme hovořit o zrušení času vůbec, ve druhém – a to zajímá Eliadeho především – o zrušení času *historického*, který vzniká spolu se stvořením. Milan Kováč připomíná v této souvislosti Augustinovu repliku na stejné téma. Hrůznému působení času, které vposled vede k úpadku a zániku, lze čelit neustále opakovanou aktualizací

prvotního aktu, jež „udržuje svět bez ustání v téměř jistém okamžiku počátku“.² Posvátný či mytický čas v Eliadeho pojetí tak zůstává východiskem, a to jakožto neustálá reaktualizace a periodické rušení *časové* dimenze, kterou jsou *dějiny*. I mytický čas tedy zůstává časem, který však můžeme chápat jako neudržitelné bezčasí prvotního okamžiku.

Schopnost takto nahlížet a prožívat paradoxnost času je základním rysem *archaického* člověka, který však podle Eliadeho nepředstavuje historickou, nýbrž typologickou kategorii. Rozboru Eliadeho pojetí archaické společnosti se věnuje ve svém příspěvku Michal Velég. Jeho práce se zakládá na obecné kritice Eliadeho postupů, které údajně trpí nedostatečností výchozích definic, z nichž by bylo možné metodicky dospět k jasným závěrům. V množství faktů a příkladů, jimiž Eliade zahluje čtenáře, se podle Veléga ztrácí podstatné jádro, což „odvádí pozornost od klíčových pojmů“. Tato skutečnost dokonce vyvolává pochybnosti o vědeckosti Eliadeho díla.

Nechme stranou různost koncepcí toho, co znamená *vědeckost*; připomeňme pouze, že Eliadeho tvůrčí duch užívá *fenomenologické* metody, aby ukázal to podstatné, a to nikoli pomocí definice, nýbrž neustálými variacemi na dané téma, jež samo je přítomno spíše implicitně. Sám Velég připouští, že právě tento způsob nadnesení tématu „nutí čtenáře prostudovat aspoň několik základních děl“. Z takové

¹ Srv. M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago – London 1969, str. 87.

² M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, přel. E. Strebingerová, Praha 1993, str. 62.

četby pak postupně vyplyne, co je to archaická společnost. Eliade záměrně nikde nepodává jednoznačnou definici, nýbrž používá tento termín v různých kontextech, tak aby trpělivý a pozorný čtenář nakonec pochopil, co v Eliadeho výkladu označuje. Velég v oné záplavě příkladů a obrazů velmi pečlivě sleduje stopu, která nakonec vede k Eliadeho pojetí archaické společnosti, i když to lze výhradně neustálým kroužením a negativním vymezováním: „Společnost je archaická jen pokud, pokud vyznává archaické, primitivní náboženství.“ Tuto výpověď nelze chápat v evolucionistickém duchu, protože se primárně vůbec netýká času. Primitivní nelze chápat jako jednoduché či rudimentární: „Primitivní náboženství neznamená jednoduché náboženství, naopak, předpokládá komplexní ontologii.“ Tato ontologie se opírá o rozlišení mezi posvátným a profánním, mezi původním a odvozeným, mezi jsoucím a zanikajícím. Kategorie „archaického“, resp. primitivního, původně používaná ve smyslu starobylého (z hlediska evolučně časového) či zastaralého (z hlediska evolučně hodnotícího), tak nabývá nadčasové dimenze, stává se *ideálním typem*. Ten je pro Eliadeho standardem *hodnocení* kvality lidské existence. Archaická společnost stojí výš než moderní sekulární civilizace, která z ní vznikla odvozením a degenerací. Kategorie archaického tak u Eliadeho došla nového zhodnocení, které překrývá jistý pejorativní nářek, jenž na ní ulpěl a dosud často přetrvává.

Eliadeho způsob studia náboženství jako *tvůrčího* odhalování významů je tématem příspěvku Ondřeje Sládka. Autor se zaměřuje na analýzu Eliadeho

představy religionistiky jako „totálního“ vědního oboru, u něhož je tradiční historický a fenomenologicko-komparativní přístup integrován v jednotnou perspektivu, kterou Eliade nazývá *kreativní hermeneutikou*. Role religionisty jako vědce se tak proměňuje – není již pouhým registrátorem a klasifikátorem, ale stává se rovněž *interpretem*. Náboženství, které studuje, již není pouhým *předmětem* (objektem), ale *zkušeností*. Studium náboženství proto nemá vést pouze k získání souboru poznatků, ale k *proměně* badatele, potažmo člověka samého. O tuto představu se pak opírá Eliadeho vize *nového humanismu*, který se má stát prostředkem globální reformy lidství. Studium náboženství, otevírající vyšší, celostní perspektivu, má vést k zásadnější proměně člověka než samo náboženství s jeho „lokálním“, omezeným horizontem. Sládek se zaměřuje na několik rysů, které charakterizují nově chápanou úlohu religionisty, tedy *interpreta* náboženství. Zdůrazňuje nutnost *celostního* přístupu, který se opírá o *neredukovatelnost* náboženské zkušenosti. Interpret musí být ke svému úkolu odborně disponován, tedy *kvalifikován*, a to nejen co do speciálních znalostí, ale také co do schopnosti vidět věci v souvislostech a integrovat je do jednotné (religionistické) perspektivy. Musí být věci *osobně zaujat*, tedy mít na ní svůj vlastní *existenciální zájem*. Musí chápat *smysl* toho, co studuje, aby to mohl adekvátně předávat; podle Sládka přijímá roli *překladaatele*, který musí původnímu textu rozumět, aby jej byl schopen smysluplně překládat do jiného jazyka. Jako poslední charakteristiku interpreta Sládek uvádí *imaginaci*, kterou podle něj Eliade

povýšil na „metodologický princip“. Navzdory všem výtkám nevědeckosti, o kterých se Sládek zmiňuje, je Eliadeho imaginace regulérním fenomenologickým postupem, známým jako *zření podstaty*, tedy nahlédnutím smyslu zkoumaného fenoménu. Tento *tvůrčí* postup je pak přes všechny výhrady produktivní nejen – jak tvrdí Sládek – v umění a literatuře, ale má své nezastupitelné místo i ve *studiu* náboženství.

Umění, a zejména literatura, sehrává v Eliadeho životě zásadní roli. Eliade sám sebe chápe především jako literáta, který se stal religionistou spíše nedopatřením či z nutnosti. Oba tyto aspekty Eliadeho osobnosti však nelze od sebe oddělit a izolovat. Již v mládí se jeho zájem neomezoval na (krásnou) literaturu. Publikoval rovněž odborné statě na nejrůznější témata, jež byla mnohdy umění na hony vzdálena. Jako mladý vědec studoval indická náboženství, zajímala ho literární kritika. Nicméně v pozadí všeho jeho snažení byla vždy vlastní literární tvorba. Nutkání psát bylo dáno nejen jeho naturelem, ale rovněž jeho existenciální situací, zakotvením v různých kulturních prostředích, a rovněž jeho představou o obrozující síle literatury, zejména v době, kdy ještě žil v Rumunsku. Psaní bylo pro něho způsobem osobní existence.

Některých souvislostí Eliadeho literární tvorby se týkají příspěvky druhé části sborníku, příznačně nazvané *Biografie a literární dílo*. Sorin Alexandrescu v článku nazvaném *Portugalské dveře* uvažuje o proměnách Eliadeho vnímání světa i sebe sama v různých kontextech, ve kterých žil. Alexandrescu jmenuje celkem sedm

takových „světů“: Rumunsko, Indie, znovu Rumunsko, Anglie, Portugalsko, Francie a USA. V Eliadeho životě ovšem nešlo pouze o mechanický přesun v čase, jak ukazuje i různost světa „prvního“ (1907–1929) a „druhého“ Rumunska (1931–1940). Každá z uvedených „geografických etap“ měla pro Eliadeho existenciální význam, znamenala nejen změnu vnějšího prostředí, ale přinášela také odlišný způsob vnímání této změny a přerod v jiného člověka. Alexandrescu chápe tyto proměny jako svého druhu *rituál přechodu* a klade si otázku, zda není teoretické zpracování tohoto tématu v Eliadeho odborných i literárních dílech spíše reflexí vlastní zkušenosti než výsledkem studia a postupné krystalizace určitého pojmu. Ukazuje se, že spojitost Eliadeho života s jeho teoretickou a literární činností je jistou konstantou, kterou je třeba mít neustále na zřeteli.

Nejde však výhradně o osobní, individuální rovinu, jak ukazuje článek Laury Mesiny. Portugalská zkušenost poskytla Eliademu také možnost národní konfrontace, reflexe historického a kulturního postavení Rumunů a Portugalců, nikoli však primárně v politologických kategoriích, nýbrž v rámci jeho pojetí *posvátných* dějin, totiž s ohledem na roli obou národů v různých historických etapách při prosazování řádu, tedy při svého druhu kosmogonii.

Příspěvky Jany Páleníkové a Zdeňka Hrbaty přinášejí postřehy o symbolech v Eliadeho *fantastických* prózách; v prvním případě jde o *dvojníka*, ve druhém o *hada*. I když zevrubná analýza Páleníkové vychází z konkrétních postav a příběhů, je svým vyzněním

existenciální: Komplikovaná symbolika je svým způsobem iniciační a může čtenáři pomoci „při hledání něčeho, které je skryto někde v nás, nebo kolem nás“. Hrbata se zaměřuje spíše na evropský literární kontext a v Eliadeho symbolickém fantasknu vidí cosi jako naturistický mýtus, v němž dochází ke splynutí s přírodou.

Rovněž Libuša Vajdová, která srovnává Eliadeho *Svatojánskou noc* s dílem *Nevesta hól* meziválečného slovenského spisovatele Františka Švantnera, nachází podobnost mezi Eliadeho tvorbou a naturismem. Jako kritéria srovnávání používá autorka Eliadeho religionistické termíny, jakými jsou iniciace, cyklický a lineární čas nebo duální prostor a čas, který odpovídá lidskému, resp. přírodnímu světu. Cílem autorčina srovnávání je přitom doložit kulturní příbuznost národů střední a jihovýchodní Evropy.

V posledním článku této části sborníku se Libuše Valentová zamýšlí nad možností pochopit všechna Eliadeho díla v jejich *duchovní jednotě*. Představuje Eliadeho jako velkého syntetizátora; jednotlivé aspekty syntézy vidí v prostředkování mezi Východem (reprezentovaným zejména Indií) a Západem, v korespondenci mezi odbornými pracemi a beletrií, ve využívání různých literárních stylů (próza bezprostřední zkušenosti, fantastické povídky, romány s klasickou strukturou, deník a memoáry) a rovněž v používání několika jazyků (rumunština, francouzština, angličtina, nehledě na znalosti jazyků klasických a orientálních). Podle autorky bylo toto vše výrazem Eliadeho tíhnutí k celistvosti, snahy o propojení všech těchto žánrů a kulturních vlivů „do ideálního celku“.

Samostatná část sborníku je věnována recepci Eliadeho díla v některých zemích. Věcné informace o vývoji a stavu překládání a vydávání Eliadeho díla v českém a slovenském prostředí podávají příspěvky Markéty Pop a Evy Ťapajnové. Eugenia Bojoga doplňuje svůj přehled o překladech Eliadeho do ruštiny velmi zevrubnou a analytickou zprávou o vývoji vnímání a proměnách interpretace Eliadeho díla v ruském akademickém prostředí. Specifickým příspěvkem recepcie Eliadeho v českém prostředí je i dramatiizace jeho novely *V Mântuleasově ulici* z pera Pavla Kohouta, o níž se krátce a kriticky zmiňuje velký znalec Eliadeho díla a jeho téměř „dvorní“ překladatel do češtiny Jiří Našinec.

Z řady víceméně informativních příspěvků vybočují dva články italských autorů, pojednávající o recepci Eliadeho a jeho díla v Itálii. Giuseppe Maiello, vycházející z vlastní zkušenosti, se zaměřuje na útoky radikálních a militantních levicových studentů a universitních učitelů na skutečné či domnělé fašisty v Itálii sedmdesátých let minulého století. Souvislost s Eliadem je nasnadě, vezmeme-li v úvahu jisté indicie, že se ve třicátých letech zapletl s rumunskou Legií archanděla Michaela čili Železnou gardou, organizací rumunských ultranacionalistů a konzervativců, která neblaze proslula svým antisemitismem a sympatiemi k fašismu. Maiello se snaží podat nazaujatý přehled vývoje postojů italské akademické obce vůči Eliademu, které se opíraly nejen o politické hodnocení jeho osobnosti, ale byly někdy i výrazem převažujících intelektuálních tendencí; příkladem budiž silná historizující tendence, způsobená zejména

vlivem Benedetta Croceho, která se nutně musela střetnout s Eliadeho odmítavým postojem k dějinám. Maiello je sice přesvědčen, „že Mircea Eliade byl opravdu úzce spjat se Železnou gardou, že po celý život zůstal v kontaktu s fašistickými intelektuály“, to mu však nebrání kriticky hodnotit nesnášenlivost italské akademické obce. Překvapuje ho, „že akademický svět připustil veřejně slovní lynčování, a to pouze z toho důvodu, že názor některého z kolegů nebyl v souladu s majoritní doktrínou společnosti nebo s názory některé význačné instituce“. Samozřejmě že problém se netýká pouze tolerance či míry politické korektnosti; jde tu rovněž o obecnou otázku souvislosti, či dokonce identity díla a jeho autora. V našem kontextu tato otázka zní: Kdyby byla sympatie Mircei Eliadeho k fašismu bezpečně dokázána, devalvovalo by to jeho dílo? Nemáme je spíše posuzovat z něho samého a odhlížet přitom od osoby jeho autora? Podle Maiella je kauza Eliade v Itálii již uzavřena, nicméně autor považuje za správné, aby se Eliadeho minulost nadále zkoumala, ovšem již pouze jako historická a akademická otázka.

Jedním z těch, kdo pozvedli hlas na obranu Eliadeho v Itálii, byl Roberto Scagno, překladatel valné části Eliadeho díla do italštiny. Také on přispěl do sborníku článkem *Recepce díla Mircei Eliada v Itálii. Kritická bilance*. Na rozdíl od Maiellova příspěvku věcně pojednává o vývoji Eliadeho vztahů na Itálii v kontextu jeho intelektuální historie; od okouzlení

italskou renesancí až po zprostředkující roli italské religionistiky a orientalistiky. Ukazuje složité postavení prvních italských překladů Eliadeho díla a seznamuje s radikální kritikou některých jeho konceptů, zejména Eliadeho „antihistorismu“, který se střetával s absolutním historismem Croceho (o němž již byla řeč v příspěvku Giuseppe Maiella). Jistého uznání se Eliademu dostalo ze strany prominentního italského religionisty Uga Bianchiho, který oceňoval jeho koncept neredukovatelnosti náboženské zkušenosti, nicméně kritizoval Eliadeho teorii archetypů jako nepřijatelné zavádění „jistého předpokladu filosofické povahy“. V poslední době se situace mění, italská recepce Eliadeho je sofistickovanější, osvobozuje se ze zajetí sporu fenomenologie *versus* historismus a ze zaslepené nenávisti k „fašistovi“ Eliademu. To však platí i v obecnější rovině. Eliadeho dílo nelze studovat jen v souvislosti dějin studia náboženství, ale je třeba se mu věnovat také po obsahové stránce, neboť není antikvární záležitostí, nýbrž stálým zdrojem inspirace. Odhlédneme-li od italského kontextu, k němuž se vztahují, jsou slova Roberta Scagna výzvou i pro nás: „Možná právě nyní nastal čas, abychom bez ideologických předpokladů znovu přistoupili ke zkoumání dosud nevyřešených teoretických ‚uzlů‘ Eliadova myšlení, a to tak, že se vrátíme k bezprostřední četbě textů a pokusíme se rekonstruovat autorova filosofická východiska.“

Milan Lyčka