

Téma: Religionistická klasifikace: monotetický a polytetický

V jednom ze svých nejznámějších textů *Myšlení přírodních národů* uvádí Claude Lévi-Strauss v souvislosti s analýzou obrazu francouzského malíře Françoise Cloueta *Portrét Alžběty Rakouské* následující postřeh:

„To co jsme v souvislosti s jedním Clouetovým obrazem definovali provizorně jako událost nebo jako soubor událostí, se nám nyní objevuje v podobě obecnější: **událost je pouze jedním modelem nahodilosti, jejíž integrace do určité struktury (integrace vnímaná jako nutná) je obecnou příčinou estetického dojmu u umění jakéhokoli typu.** (zvýraznění D.V.) Podle stylu, místa a epochy se tato nahodilost projevuje v trojí odlišné podobě nebo ve třech odlišných momentech umělecké tvorby (které se ostatně mohou vyskytovat i spolu): objevuje se v rovině situačních okolností, provedení a událostí. (...) Podle toho kterého případu bude tudíž proces umělecké tvorby, probíhající v neměnném rámci konfrontace určité struktury a určitých náhodných faktů, spočívat v navazování dialogů buďto s *modelem*, nebo s *hmotou*, anebo s *uživatelé*.“¹

Tento postřeh nás *mutatis mutandis* přivádí k jednomu z klíčových problémů studia náboženství a ve své podstatě i klíčových problémů studia jakéhokoli jevu, jímž se člověk zabývá. Tímto problémem je mechanismus začleňování *událostí* do určité struktury či systému, které nám umožňují věci chápat a vnímat, tedy řečeno slovy Clauada Lévi-Strausse - mít z nich nějaký dojem. Nejde vlastně o nic jiného než vytváření klasifikačního systému, díky němuž se v širším slova smyslu orientujeme ve světě a tomuto světu rozumíme, a který je rudimentární a zároveň základní vědeckou procedurou. V mnoha ohledech přitom platí, že vytváření klasifikací či taxonomií vypovídá mnohem víc o „historii dané disciplíny“ než o tom, co zkoumá. Konstituce religionistiky jako vědecké disciplíny zkoumající náboženství je toho dobrým příkladem.

Platí pro ni to, co i pro jiné vědecké disciplíny vzniklé v kontextu novověké racionality – vznikají v momentě, kdy se předmět jejich zájmu stává nesamozřejmým a proto je nezbytné ho znovu uchopit a začlenit do nového výkladového rámce, který daný jev či problém udělá opět uchopitelným a srozumitelným. K tomu je pochopitelně třeba vytvořit pojmový aparát schopný adekvátní delimitace, ale zároveň dostatečně přesvědčivý a efektivní, aby mohl danou skutečnost zpracovat s ohledem na sociální, ekonomické a mocenské struktury podléjící se na vytváření legitimizačního mechanismu novověké společnosti.

V této souvislosti pak získávají dějiny religionistiky poněkud jiné kontury než udávají standardní učebnice. Zároveň nám však lépe umožňují pochopit proces novověké tematizace problému náboženství. Dějiny religionistiky je nezbytné, jinými slovy, zařadit do studia náboženství stejně jako studium jeho jednotlivých forem a projevů. Pouze analýza

¹ Lévi-Strauss, C., *Myšlení přírodních národů*, Liberec: Dauphin 1996, s. 45n.

epistemologických východisek jednotlivých teoretických konstruktů, mezi něž bezesporu patří i religionistický pojem náboženství, nám lépe umožní pochopit samotný zkoumaný jev.

Velmi výstižně to v jednom ze svých postřehů na téma studium náboženství vystihl americký religionista Jonathan Z. Smith:

„(...) zatímco existuje ohromné množství dat, fenoménů, lidských zkušeností a vyjádření, které mohou být charakterizovány v té či oné kultuře pomocí toho či onoho kritéria jako náboženská - *pro [obecný pojem] náboženství žádná data neexistují*. Náboženství je jenom vytvořem vědeckých bádání. Vědec si ho [obecný pojem náboženství] vytváří pro své analytické cíle prostřednictvím jeho imaginativní komparace a generalizace. Mimo akademickou půdu nemá náboženství nezávislou existenci. Z tohoto důvodu musí mít každý, kdo studuje náboženství, a ještě více každý historik náboženství neúprosnou sebereflexi. Skutečně, tato sebereflexe vytváří jeho primární expertízu, jeho hlavní předmět studia.“²

Smith v této své, na první pohled možná paradoxní poznámce naráží na jeden ze základních problémů, s nimiž se musí současná religionistika vypořádat – totiž na problém záměny pojmu nějaké skutečnosti za tuto skutečnost samotnou. Smithovi jistě nešlo o zpochybnění náboženství jako takového, ale spíše o zpochybnění univerzálního pojmu náboženství,³ a především pak o uvědomění si pozic, z nichž dané náboženství či náboženský jev zkoumáme. Ty jsou důležitým filtrem, kterým prochází naše předporozumění zkoumané skutečnosti, protože právě díky němu si vybíráme jeden příklad na úkor druhého, jeden rys považujeme za charakteristický a druhý nikoli. Zdůvodnění toho, proč jsme si právě to či ono zvolili jako měřítko našeho zkoumání, patří k základnímu předpokladu další fundované práce.

S touto sebereflexí pozic jsou spojené tři základní podmínky: (1) Vybrané charakteristiky je třeba plně a dobře pochopit, což podle Smitha vyžaduje jak dokonalé zvládnutí relevantního primárního materiálu, tak zpracování jejich historie a interpretace. (2) Každý příklad či rys jsou vždy těsně spojeny s nějakou důležitou teorií, paradigmatem, stručně s centrální myšlenkou akademické představy náboženství. (3) Musí existovat nějaké měřítko či evaluace, kterými lze dané příklady a charakteristické rysy měřit.⁴

Právě konstituce a legitimizace tohoto měřítka patří k největším problémům jakéhokoli adekvátního výzkumu. Důvodem je, že to, co je považováno za měřítko, je chápáno jako přirozené, logické či zcela samozřejmé bez možnosti kritické reflexe a analýzy. I zde se proto dostáváme k požadavku, aby výzkum náboženství byl spojen s důsledným rozbořením jeho vývoje. To ve svém důsledku znamená, že metodologie religionistiky se musí nutně stát *metareligionistikou*. Jenom tak bude schopna rozkrýt svoje vlastní meze.

Třídění a vytváření klasifikací, které právě s konstitucí religionistiky jako vědecké disciplíny úzce souvisí, mají pro tuto ambici velký význam. Mohou sloužit jako vhodný předmět pro analýzu, na jejímž základě by pak bylo možné rekonstruovat metareligionistickou archeologii. Právě typologie v sobě zahrnují nereflexivní samozřejmost novověkých věd a tedy i religionistiky:

„Vědci nesnášejí nejistotu a nezdar, protože jim nic jiného nezbývá. Zato neuspořádanost je jediná věc, kterou tolerovat nemohou, ani nesmějí (...)

² Smith, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: Chicago University Press 1982, s. xi.

³ Srov. Horyna, B. & Pavlincová, H., *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, s. 59.

⁴ *O.cit.*, s. xi –xii.

V určitých případech si lze položit otázku, jestli vypracovaný typ řádu představuje skutečně objektivní vlastnost jevů, anebo jen vědcovu umělou konstrukci.⁵

Budeme-li chtít proto zkoumat klasifikace, pak zkoumáme jak mechanismus, kterým daná vědecká disciplína uchopuje realitu, tak proces sebe-legitimizace této disciplíny. Pro pochopení tohoto téměř dialektického vztahu však bude třeba se podrobněji zastavit u některých klíčových momentů spojených s vytvářením jednotlivých klasifikací nebo přesněji u některých základních podmínek konstituování klasifikace jako takové.

KLASIFIKACE JAKO SOUČÁST SOCIÁLNÍ KONSTRUKCE REALITY

Vhodným východiskem pro pochopení některých základních mechanismů při vytváření a aplikaci klasifikací by mohla být myšlenka mající své kořeny již u Wilhelma Diltheye, podle níž vědění či poznání je vlastně konstrukcí (Aufbau). Tato myšlenka byla mnohokrát modifikovaná v různých metodologických postupech, mezi kterými lze uvést například tzv. hermeneutický kruh. Pro náš záměr ji zajímavým způsobem rozpracovala sociologie vědění, mezi jejíž nejvýznamnější představitele patří Alfred Schutz,⁶ Peter L. Berger a Thomas Luckmann.⁷

Právě Schutz v návaznosti na fenomenologický koncept Lebensweltu analyzoval základní podmínky lidského poznání. Východiskem jeho analýzy byl popis základní vztahové struktury, v níž se nachází lidská bytost. Na některé myšlenky Alfreda Schutze týkající se především typifikačního a typového charakteru jak sociální skutečnosti, tak poznání na úrovni každodenního životního světa, navázali právě Peter Berger a Thomas Luckmann.⁸

Samotný proces sociální konstrukce reality probíhá podle Bergera a Luckmanna ve třech základních rovinách či modech – externalizaci, objektivaci a internalizaci.⁹

Externalizace je antropologickou nutností.¹⁰ Člověk se vždy nějak musí vztahovat a projevovat ve svém okolí, ať již fyzickém či sociálním. Člověk se externalizuje ve své činnosti. Vztahuje se ke svému okolí, projektuje se do svého okolí. Přirozenou potřebou člověka je vytvářet si kolem sebe stabilní prostředí pro svou vlastní existenci.

Další fází je *objektivace*. Je to proces, při němž externalizované produkty lidské činnosti nabývají objektivní povahu¹¹ a podle Bergera s Luckmannem jsou právě *objektivovanou lidskou činností*¹². Produkty činnosti člověka, jeho promítání se do světa, jsou postupně učiněny na něm osobně nezávislémi. Stávají se objektivně existujícími entitami. Člověk je také potom takto vnímá jako vnější objekty. Proces objektivace je velice zajímavým momentem, protože člověk se zde ocitá v situaci, kdy jakoby zapomíná sám sebe, své působení. K něčemu, co bylo původně jeho vlastní součástí, jeho produktem, přistupuje s úctou něčeho, co přichází zvenčí a co je neznámé.

Důležitou roli v tomto procesu hraje vytváření typů, tedy noetických entit vzniklých na základě sedimentace vědění. Vytváření typů – *typizace* přitom zcela koresponduje s požadavkem uspořádanosti světa, ve kterém se pohybujeme. Právě typizace umožňuje to, že

⁵ Simpson, G. G., *Principles of Animal Taxonomy*, New York 1961, s. 5. Srov. Též Lévi-Strauss, C., *o.cit.*, s. 24.

⁶ Schutz, A., *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*, in: *Collected Papers vol. I*, Hague 1962.

⁷ Berger, P. L. & Luckmann T., *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK 1999.

⁸ Srov. Hubík, S., *Sociologie vědění*, Praha: Slon 1999, s. 179.

⁹ Berger, P. L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York & London: Doubleday 1991, s. 4.

¹⁰ Berger, P.L. & Luckmann, T., *o. cit.*, s. 56.

¹¹ Berger, P.L. & Luckmann, T., *o. cit.*, s. 63.

¹² Berger, P.L. & Luckmann, T., *o. cit.*, s. 63.

člověk poznávající něco nového, rozpoznává toto nové zároveň jako již nějak známé. Jinak řečeno: je typizace *univerzální vlastností lidského poznání*.

Typizace zároveň zakládá *habitualizaci*, která je předpokladem vzniku objektivní skutečnosti. Obecně totiž platí, že každá činnost vykonaná jednou či vícekrát má tendenci k habitualizaci.¹³ Za habitualizaci tak považujeme proces, jímž se opakované jednání stává jistým vzorcem, který může být dále reprodukován. Zároveň s tím ovšem musí platit, že případná reprodukce je ekonomicky výhodná. To znamená, že musí být uskutečněna s vynaložením co možná nejmenších prostředků, například intelektuální činnosti. Každá habitualizace proto s sebou nese velmi důležitou výhodu, bez níž by se naše existence ve světě, stejně jako náš vztah k tomuto světu, staly příliš komplikovanými a tedy těžko snesitelnými. Onou nepostradatelnou výhodou je zúžení možnosti volby. V praxi to znamená, že nemusím znovu a znovu nově interpretovat skutečnost, se kterou jsem právě konfrontován, protože velká část možných interpretací je již předem zahrnuta do předem daných definic.¹⁴

Člověk si utváří své vlastní habitualizace, které pak za určitých okolností mohou dospět do fáze *institucionalizace*. Prvky institucionalizované skutečnosti jsou většinou platné pro celé společenství, jehož se týkají a s jehož činností souvisí.

Třetím fenoménem, který je spojen se vztahem člověka s jeho okolním světem, je *internalizace*. Je to moment, kdy si jedinec začne vztahovat věci ze svého okolí k sobě, lépe řečeno do sebe. Začíná si zvnitřňovat některé momenty, které pozoruje, k nimž se vztahuje.

Je třeba poznamenat, že procesy externalizace, objektivace a internalizace následují po sobě, ale nikoli tak, že by člověk po určité fázi svého života pouze externalizoval, pak objektivoval a poté započal s internalizováním. K tomuto procesu dochází průběžně s každým fenoménem, který je jedinci vystaven a který je jedincem shledán zajímavým, důležitým či dokonce nezbytným. Často takovým není úplně shledán jedincem samým. Je to spíš společnost, kdo na něj klade takový důraz, že je pro člověka zcela nezbytné, aby postupně dospěl k jeho internalizaci. K tomu dochází nejen v individuální rovině, ale tyto principy se projevují na celospolečenské úrovni, především, co se týče institucionalizace.

Výsledkem tohoto složitého procesu je konstrukce světa, který je dán především tendencí každé společnosti k implementaci specifického řádu nebo, jak říká Peter Berger, k implementaci *nomu*.¹⁵ Základní struktura nomického řádu je tak ve své podstatě jakousi přirozenou formou klasifikace pozorované skutečnosti, která díky svému založení skutečnost nejen třídí, ale tím, že ji artikuluje, ji rovněž tvoří. Bez ohledu na všechna zbožná přání teoretiků vědy i vědců samotných je vědecká klasifikace ve své podstatě jen jistou podtřídou této klasifikace přirozené.

Velmi jasně na tento fakt poukázal již zmiňovaný Claude Lévi-Strauss v jedné ze svých autobiografických poznámek, která se týká jeho „snového“ zážitku při rozjímání nad pampeliškou v létě roku 1940. Uvádí, jak si právě při tomto rozjímání uvědomil, že *vidět* pampelišku znamená, že v ten samý okamžik je nutné vidět i další rostliny, které se od ní liší.¹⁶ Jinými slovy: pampeliška není *zřetelná* sama o sobě, ale jako něco, co je konstituováno komplexem vztahů daných podobnostmi a odlišnostmi, které nám teprve umožňují, abychom něco „izolovali“.

Skutečnost je dána jen díky průnikům konkrétních vztahů, jako výsledek vzájemné *komparace* jednotlivých pozorovaných entit. To platí nejenom při každodenním pozorování

¹³ Berger, P.L. & Luckmann, T., *Sociální konstrukce reality...*, s. 61.

¹⁴ Václavík, D.: Konstituování, uchovávání a předávání: pokus o skoro filosofickou reflexi tradice, in: *Horizonty věděni*, Liberec: Scholé filosofia: 2000, s. 143.

¹⁵ Berger, P. L., *The Sacred Canopy ...*, s. 19.

¹⁶ Viz např. Lévi-Strauss, C., Preface to Roman Jakobson, in: Lévi-Strauss, C., (ed.), *Six Lectures on Sound and Meaning*, Cambridge: MIT Press 1968, s. xi – xii .

okolního přirozeného světa, ale i v případě pozorování, které ve své laboratoři či terénním výzkumu provádí vědec.

KOMPARACE

Proces komparace je tedy jednou ze základních charakteristik lidského myšlení. Tento proces neprobíhá samozřejmě nikterak chaoticky, ale naopak se podřizuje některým základním principům, mezi kterými je třeba zmínit zejména generalizaci, diferenciaci a identifikaci.

Východiskem pro jakoukoli komparaci je generalizace. Proces, s jehož pomocí se z relativně velkého množství dat abstrahuje poměrně malé množství tzv. základních charakteristik. Každá společnost přitom vytváří své vlastní principy a pravidla, na jejichž základě ke generalizaci dochází. Vzniká tak cosi, co by mohlo být nazváno „*encyklopedie komparativních znalostí*“,¹⁷ které mají charakter toho, co je *obecně známé*. Vytváření onoho *obecně známého* je spojeno velmi úzce s výše zmiňovaným procesem habitualizace. Díky němu získává „obecně známé“ charakter intersubjektívni sedimentace.

Tímto pojmem je možné označit tvorbu zřetelných a zapamatováníhodných entit nacházejících se v našich vzpomínkách. Účinnost a funkčnost této intersubjektívni sedimentace je samozřejmě závislá na tom, zda je schopna být vnímána jako objektivní vyjádření sdílených zkušeností. To jí umožňuje především jazyk. Jeho význam spočívá v tom, že propůjčuje sedimentovaným zkušenostem jistou anonymitu a tím je oddělí od původního kontextu konkrétních jedinců. Znamená to, že je učiní obecně přístupnými všem, kdo sdílejí či v budoucnu mohou sdílet daný znakový systém.¹⁸ Jazyk navíc může poskytnout nové významy pro objektivace nových zkušeností, čímž umožňuje jejich začlenění do již existujícího vědění. Jinými slovy: vytváří most mezi individuální zkušeností, změněnou podobou sedimentů a historickou tradicí.¹⁹ V tomto kontextu může být *obecně známé* ovlivněno znakovým systémem konkrétní sociální skupiny, která je jeho tvůrcem a nositelem a která je dostatečně silná na to, aby jej prosadila a legitimizovala jako závazný.

Na tento fakt upozornila kromě sociologie vědění také kognitivní psychologie. Ta ve svých analýzách fungování lidského poznání došla k závěru, že velmi významnou roli při vytváření základního orientačního rámce označovaného jako kognitivní mapa²⁰ hrají tzv. dominanty (informace o jednotlivých znacích nějakého místa, které mohou být založeny na reprezentaci představ, tak znaků) a s nimi spojené mentální zkratky.²¹ Podle této koncepce mají lidé sklon zkreslovat své vlastní kognitivní mapy způsobem, který uvádí jejich rysy do vyšší míry pravidelnosti a zároveň seskupovat podobné mezníky, oddělovat ty, které si nejsou vzájemně podobné, a modifikovat relativní polohy tak, aby souhlasily s jejich pojmovými poznatky o těchto významných objektech.²² Jinak řečeno: základní mechanismus fungování lidského poznání je založen na generalizující komparaci, díky níž světu nejen rozumíme, ale dáváme mu i jeho základní podobu.

¹⁷ Berger, P. L., *The Sacred Canopy ...*, s. 21.

¹⁸ Václavík, D.: *Konstituování, uchovávání a předávání...*, s. 143n.

¹⁹ Srov. Hubík, S., *Sociologie vědění...*, s. 184.

²⁰ Jde o označení mechanismu, s jehož pomocí rozumíme světu a jsme schopni se v něm bezpečně pohybovat.

²¹ Sternberg J. R., *Kognitivní psychologie*, Praha: Portál 2002, s. 275n.

²² *O. cit.*, s. 282.

V souvislosti s generalizací, která je založena na tzv. *obecně známém* můžeme rozlišovat několik základních typů komparace. Prvním z nich a zároveň nejčastějším typem je *opozitní komparace*, která je založena především na dvou párech základních kulturních opozit ČLOVĚK/NE-ČLOVĚK a MY/ONI.²³ Ve své podstatě to znamená, že člověk se chápe jako příslušník nějaké skupiny a předpokládá, že ostatní její členové budou hrát „stejnou hru“ a na straně druhé rozeznává ty „druhé“, „jiné“, jako cizince, od nichž nás dělí limity sdíleného poznání a restrikce ve vzájemných vztazích.²⁴

Na význam distinktivních procesů při konstituci pohledu na svět a vytváření kultury v širším, antropologickém smyslu poukazuje například německý etnolog Wilhelm Mühlmann. Pro jejich přesnější popis zavádí pojem *limitní struktura*:

Zjevně tu je přítomna hranice, ale nemusí být vyznačena ‚územně‘. Spíše je vytyčena samotnými lidmi, kteří se stávají nositeli ‚mezníků‘. [...] To vše není prostě jen ‚zde‘, vyznačuje to odlišnost vůči ‚ostatním‘, je to spjato jako vytyčující znak s představami o význačnosti a nadřazenosti, s různými ideologiemi. Pro pojem hranice u přírodních národů je toto značkování mnohem důležitější než například souběžně se vyskytující vymezení polí – které tu také může být, ale patří čemusi širšímu, co zasahuje do lidské existence, totiž právě k ‚limitní struktuře‘. [...] Limitní struktura v typicky ideálním případě nevymezuje ‚kulturu‘ jako jednu formu vedení života oproti jiným, které lze též považovat za kultury, nýbrž týká se kultury vůbec jakožto vlastní, tj. jakožto platného kosmu, vůči němuž všechny ostatní kultury vystupují jako nedůstojné člověka. ‚Jinými kulturami‘ jsou pouze pro kulturního badatele s jeho širším kazuistickým přehledem, nikoli pro domorodce. Jen postupně a s námahou se dospívá k poznání, že toto ‚jiné‘ se podobá člověku.“²⁵

Jedním z nejvýznamnějších projevů limitní struktury a zároveň jedním z nejpřirozenějších projevů generalizace je etnocentrismus, jehož projevy výrazně ovlivňují jak primární sociokulturní chování, tak i vědecké systémy. V klasickém pojetí, jehož autorem je americký antropolog Peter George Murdock, je etnocentrismus primárně spojen se snahou o emocionální a intelektuální zdůvodnění nadřazenosti vlastní sociální skupiny, jejímž základem je etický dualismus. V jeho důsledku je s vlastní skupinou spojováno vše, co má pro společnost pozitivní význam. A naopak vše, co je nesprávné a problematické, je připisováno ostatním skupinám. Ty jsou proto odmítány jako potencionální příčiny společenského a v archaických společnostech často také ontologického chaosu. Častou podobou takového odmítnutí je degradace konkurenční cizí kultury na kvalitativně nižší kulturu. Ve vyostřené podobě může být cizí kultura považována za projev animální povahy jejich nositelů. Jinými slovy řečeno: kultura „cizinců“ a vše, co je s ní spojeno, je vnímána jako odchylka od optimálního (a jediného možného) stavu, nebo dokonce jako anomálie.²⁶

²³ Srov. např. Redfield, R., *The Primitive World and its Transformation*, Ithaca 1953, s. 92.

²⁴ Srov. Barth, F. J. „Ethnic Groups and Boundaries“, in: Hutchinson, J. and Smith A. D. (eds.), *Ethnicity*, Oxford-New York: Oxford University Press 1996, s. 79 n.

²⁵ Mühlmann, W., „Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie“, in: *Studien zur Ethnogenese*, Abhandlung der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 72 1985, s. 19.

²⁶ Jedním z typických projevů etnocentrismu jsou tzv. etnonyma, tedy společné pojmenování lidí se stejnou etnicitou, jehož hlavním smyslem je odlišit vlastní etnikum od ostatních. Většina etnonym znamená v jazyce dané kultury prostě „lidé“, čímž se vlastně tvrdí, že členové ostatních kultur lidství postrádají. K zpochybňování lidství příslušníků ostatních kultur slouží i jiné mechanismy. Velmi častým je například postoj, podle kterého „cizí“ kultury nejsou schopny používat artikulovanou řeč. Zde je třeba hledat původ takových výrazů jako barbar

Takto vymezující se kultura musí být pochopitelně spjata se zvláštním vědomím příslušnosti nebo sounáležitosti. S vědomím „my“, jež čerpá svojí stabilitu a sílu vymezením se vůči „oni“ a svou oporu a výraz nachází v „limitní symbolice“.²⁷ Tedy, jak říká hlavní hrdina Musilova románu „*Muž bez vlastnosti*“:

„Je to základní rys kultury, že člověk má nejhlubší nedůvěru k člověku žijícímu mimo jeho okruh, že tedy nejenom Germán považuje žida, nýbrž i fotbalista klavíristu za nepochopitelnou a méněcennou bytost. Každá věc existuje koneckonců jenom svým ohraničením a v důsledku toho do jisté míry nepřátelským aktem vůči svému okolí; bez papeže by nebylo Luthera a bez pohanů by nebylo papeže, proto nelze odmítnout tvrzení, že nejhlubší závislost člověka na jeho bližním spočívá v jeho odmítání.“²⁸

Vědomí jisté příslušnosti k „my“ a s ním spojená aplikace limitní symboliky je, jak poukazují mnozí antropologové, dána především kontaktem mezi dvěma lidmi, který nutně vyvolává potřebu toho „druhého“ zařadit, protože jenom tak ho mohu uchopit a jenom tak přestane být pro mě neidentifikovatelnou hrozbou. Nicméně je třeba říci, že i tato bazální klasifikace je většinou poněkud jemněji specifikována. Vedle těch, kteří jsou jako „my“ a těch, kteří nejsou jako „my“, rozeznáváme ještě ty, kteří jsou *skoro-jako-my* a ty, kteří jsou *skoro-jako-oni*.²⁹

Právě tyto dvě kategorie patří ovšem z hlediska vytváření uspořádané struktury světa k nejproblematictější, protože se nachází v těžko uchopitelném prostoru uprostřed. Ve výše uvedeném kontextu představují tyto přechodové kategorie velké nebezpečí, protože poněkud rozmazávají rozdíl mezi MY a ONI. Ne náhodou proto mnozí sociologové a antropologové poukazují na skutečnost, že pro každou kulturu je nejnebezpečnější ten cizinec, který se jako cizinec nechová a naopak snaží se splynout s domácí kulturou.³⁰

Druhým typem komparace je *komparace historická*, která je založená nikoli na prostorové, ale na časové distanci. Problém tak nespočívá v možnosti či nemožnosti uchopit a zpracovat to, čemu čelím *hic et hunc*, ale spíše v otázce, jak do svého „světa“ začlenit to, co se stalo v minulosti. I zde platí, že důležitou roli hrají generalizace. Na rozdíl od kulturní komparace nepracuje komparace historická na základě radikální dichotomie MINULÉ/PŘÍTOMNÉ, protože s ohledem na konstituci vlastní identity (což platí jak v případě identity individuální, tak v případě identity kolektivní) nemůže být mezi přítomností a minulostí radikální diskontinuita. Minulé proto není nikdy úplně cizí a úplně vzdálené.

„Jakékoli interpretace by nebyla možná, kdyby byl život v minulosti chápán jako naprosto odlišný. Byla by (ovšem) také zbytečná, kdyby na něm nic odlišného nebylo. [Interpretace] se tak nachází někde mezi těmito dvěma extrémy.“³¹

(z řeč. cizinec, ne-Řek, původně nesrozumitelně mluvící, blábolící člověk), které jsou typickým projevem evropské varianty etnocentrismu. Dalším dokladem tohoto postoje je slovanské výraz pro označení germánských kmenů - Němci. Etymologický kořen tohoto slova je zřejmý již na první pohled - Němec je ten, kdo je němý, s nímž se nelze domluvit.

²⁷ Assmann, J., *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identity v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor 2001., s. 137.

²⁸ Musil R., *Muž bez vlastnosti*, Praha: Argo 1998, s. 23.

²⁹ Smith, J. Z., *Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit*, in: Smith, J. Z., *Map is Not Territory*, Chicago-London: Chicago University Press 1993, s. 242.

³⁰ Srov. Bauman Z., *Myslet sociologicky*, Praha: Slon 1996, s. 62n.

³¹ Dilthey, W., *Pattern and Meaning in History. Thoughts on History and Society by Wilhelm Dilthey*, New York 1962, s. 77.

V jistém smyslu slova nám tento typ komparace umožňuje chápat sebe sama v kontextu kontinuity událostí a významně se tak podílí na vytváření základních identifikátorů individuální i kolektivní identity. Minulost je horizontem, na kterém se teprve objevuje smysl současnosti.

Třetím typem komparace, který je do značné míry kombinací obou předchozích, je komparace založená na *genealogické podobnosti*. To, co díky této komparaci chápeme jako podobné či blízké, je takto chápáno především jako výsledek asimilace, difúze či výpůjčky.³² Díky tomu se také objevují specifické kategorie, které s sebou přináší i jinak definované hodnoty. Jestliže totiž u prvního typu je hlavní hodnotou být „stejný-jako“, u druhého jí je jakýsi vzor, exemplum, pak u tohoto třetího typu je onou základní hodnotou autenticita a hlavním principem napodobení.

Na tomto typu komparace je založena kupříkladu genealogická mapa a s ní spojená biblická antropologie představená v Genezi 10, která se od středověku stala jedním z nejvýznamnějších typologických přístupů a to především v kontextu teologických či teologizujících pojednání. Není proto divu, že mnohé principy a postoje spojené s tímto typem komparací jsou charakteristické pro některé pokusy o deskripci jednotlivých náboženských systémů.

Dobrým příkladem, s jehož pomocí můžeme ukázat na důležité zásady tohoto typu komparace, je spis *Historia Mongolarum* františkánského mnicha Jana Piana del Carpini, kterou v souvislosti s typologickými mechanizmy rozebral Jonathan Smith ve své studii *Nothing Human is Alien to Me*.³³ Bratr Jan Piana podnikl v letech 1245 – 1247 jako vyslanec papeže Innocenta IV. cestu ke dvoru mongolského chána a své postřehy zahrnul do výše uvedeného díla. Tento středověký cestopis, který hojně využívá biblický antropologický model, popisuje v jedné ze svých kapitol zvyky a náboženské systémy, s nimiž se Pian del Carpini během své cesty setkal. V jeho perspektivě jsou tato náboženství výsledkem degenerace biblického náboženství, protože všechna více méně věří v *jednoho Boha a věří, že tento Bůh je stvořitelem všech viditelných věcí*.³⁴ Ve své podstatě je to podobný pohled, s nimž se můžeme setkat v mnohem sofistikovanější podobě v tzv. degenerativní hypotéze zakladatele rakouské antropologie Wilhelma Schmidta, která je i dnes v některých katolických kruzích považována za významnou a opodstatněnou vědeckou hypotézu.³⁵ V jistém slova smyslu jsou jinou variantou tohoto typu komparace některé evoluční typologie náboženství.

Hledání nějaké původní podoby náboženství není jediným důsledkem zmiňovaného typu komparace. Na další, pro náš záměr neméně důležité, nás přivádí samotný rozbor jednotlivých náboženských tradic, s nimiž se Jan Pian a jeho následovníci při svých cestách setkali. Většina z nich má zřetelné tendence hledat genealogické paralely mezi těmito náboženskými tradicemi a katolictvím. Buddhističtí mniši si tak v jejich komparativistické perspektivě holí hlavy ze stejných důvodů jako katoličtí mniši, představení klášterů nosí mitry a při modlitbách se v obou náboženstvích používají růžence. Viditelné rozdíly jsou chápány především jako důsledky geografické distance.

Na druhou stranu je však na těchto zprávách na první pohled zarážející odmítavý pohled na nestoriánství a ostatní formy východního křesťanství, se kterými se můžeme v těchto cestopisech setkat. Evidentní vazby na křesťanství jsou v daném případě považovány za problematické a autoři těchto spisů se velmi vehementně snaží, aby čtenářům ukázali heretický a démonický původ těchto forem křesťanství. Zkoumaným problémem není

³² Smith, J. Z., *Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit...*, s. 243.

³³ Smith, J. Z., *Nothing Human is Alien to Me*, in: *Religion* 26 1996, s. 297 – 309.

³⁴ *O. cit.*, s. 302.

³⁵ Srov. např. Zimoň, H., *Monoteizm pierwotny*, Lublin: Towarzystwo naukowe KUL 2001.

v daných případech podobnost, ale rozdíl, který má dokázat autenticitu náboženské tradice zastávané autorem. V této perspektivě nemohou být nestoriáni křesťany a nestoriánství musí mít jednoznačně démonický původ, protože v nestoriánských kostelech nejsou kříže, nestoriáni odmítají pít fermentované nápoje (!), jedí v pátek maso a podobně jako muslimové si myjí genitálie než vstoupí do chrámu.³⁶ Autor tak jednoduše přehlíží evidentní podobnosti a především deklarace těchto skupin, které se vědomě hlásí ke křesťanství, a naopak se zaměřuje na množství marginálních detailů, které považuje za klíčové znaky ve své hodnotící komparaci.

Výše uvedené příklady jsou pěkným dokladem toho, jak je genealogická komparace založena na jisté formě noetického perspektivismu. To, co je nám blízké, ať už geograficky či ideově, máme tendenci nahlížet v detailu, především za pomoci negativního vymezování se vůči tomu a naopak to, co je nám vzdálené vnímáme čistě schématicky a zdůrazňujeme spíše podobnosti než rozdíly. V případě teologizujícího přístupu autorů jakými byli Jan Piana del Carpini či Vilém Rubrucku je tento postoj vysvětlitelný misijně univerzalistickým pohledem na náboženství. Tento pohled je svým založením polemický vůči všemu, co by mohlo být potencionálním konkurentem v nároku na výjimečnost a autenticitu a naopak relativně vstřícný vůči tomu, o čem se domnívá, že je schopen zahrnout do svých univerzalistických nároků.

Nestoriáni jsou proto nepřijatelní, protože jejich vědomé prohlašování se za křesťany zpochybňuje výjimečnost a autenticitu katolictví, kdežto buddhisté jsou stejnou optikou vnímáni jako zatoulané ovce či ztracení synové, kteří mají být s ohledem na evangelia navráceni do lůna církve a kteří si i přes geografické a historické odloučení zachovali mnohé z původní podoby zjeveného náboženství. Jak se pokusíme poukázat v jedné z následujících kapitol je tento postoj běžný i v mnoha současných typologiích zaměřených na nová náboženská hnutí.

KOMPARACE A REDUKCE – IDEÁLNÍ TYP

Generalizace stejně jako komparace jsou jako metodologické principy možné jen díky teoretické redukci, kterou je podobně jako mnohé ostatní kognitivní mechanismy třeba vnímat v širším kontextu lidského poznání. V našem případě především s odkazy na výše uvedený princip habitualizace. Díky tomuto principu, který můžeme v širším slova smyslu označovat jako kognitivní redukci, jsme schopni, byť poněkud násilným způsobem, reflektovat okolní realitu a především s ní dále nakládat. Dokonce bychom mohli říci, že kognitivní redukce je jedním z nejvýznamnějších (a nejefektivnějších) nástrojů lidské manipulace se světem. Díky ní je téměř nekonečná mnohost individuálních entit redukována na relativně omezený počet skupin jevů a tím je umožněna efektivnější manipulace.

Velmi výstižně tento fakt popsal v jedné ze svých povídek argentinský spisovatel Jorge Luis Borges. Píše v ní o říši, jejíž zeměpisce se rozhodli vytvořit dokonalou mapu své země a proto, aby mohli zaznamenat každý detail, použili při tomto svém projektu měřítko 1:1. Vznikla tak mapa, která byla přesnou kopií říše samotné, ale kterou pochopitelně nebylo možné nikterak použít.³⁷ Nepoužitelnost takové mapy nespočívala pouze v obtížné manipulaci, ale především v tom, že nebylo možné odlišit mapu od zmapovaného, přičemž právě princip distance, s nímž redukce vnitřně počítá, je jednou z nejpodstatnějších charakteristik jakékoli klasifikace.

Na tomto principu je založen i jeden z nejvýznamnějších pokusů o vytvoření teoreticky založené generalizace poskytující adekvátní kategorie pro komparaci, kterým je koncepce tzv. *ideálního typu*. Tato koncepce se v sociálních vědách poprvé objevila v díle

³⁶ Srov. Vilém z Rubrucku, *Itinerarium ad partes orientales* 10 – 15, citováno podle Smith, J. Z., *Nothing Human is Alien to Me...*, s. 303.

³⁷ Srov. Lužný, D., *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 40.

německého sociologa Maxe Webera,³⁸ který chápal ideální typ jako jeden ze základních prostředků popisu reality v sociálních vědách a zároveň jako metodologickou pomůcku, která se nebude muset přizpůsobovat žádnému specifickému kulturnímu klasifikačnímu systému.

„Z toho, co bylo až doposud řečeno, jako výsledek plyne, že smysl nemá takové „objektivní“ pojednání kulturních procesů, ve kterém by ideálním cílem vědecké práce byla redukce empirična na „zákony“. Touto redukcí není proto, že by, jak se často tvrdívalo, kulturní nebo třeba duchovní procesy „objektivně“ probíhaly méně zákonitě, nýbrž proto, že (1) poznání sociálních zákonů není poznáním sociální skutečnosti, nýbrž jen jedním z rozličných pomocných prostředků, jež naše myšlení k tomuto účelu potřebuje, a proto, že (2) žádné poznání *kulturních* procesů není myslitelné jinak než na základě *významu*, který pro nás má individuálně uzpůsobená skutečnost života vždy v určitých *jednotlivých* vztazích. V jakém smyslu a v jakých vztazích tomu tak je, nám ale neodhalí žádný zákon, neboť o tom rozhodují ideje hodnot, s ohledem na něž „kulturu“ v jednotlivém případě vždy pozorujeme.“³⁹

Weber byl přesvědčen, že povaha každé sociální skutečnosti je jednoznačně nesamozřejmá, stejně jako je nesamozřejmá povaha pojmů, pomocí kterých tuto skutečnost uchopujeme. Weber za tyto pojmy považoval právě tzv. ideální typy, které z tohoto hlediska umožňovaly kontrolovatelný přechod od různotvarosti a rozmanitosti skutečnosti, od kontingence pouze empirické současnosti následnosti jevů k teorii o těchto faktech a fenoménech.⁴⁰ Ideální typy jsou tak pro Webera jediným vhodným prostředkem k poznání skutečnosti nějaké kultury či sociálního skutečnosti, případně jsou základem pro komparaci jejich různých částí. Jde tedy o jednoznačně heuristický prostředek, čemuž odpovídá i způsob, kterým jsou ideální typy vytvářeny.

Ideální typ není totiž vytvořen ani žádným zprůměrnováním pozorovaných sociálních jevů, ani jednoduchou deskripcí nejobecnějších pozorovatelných rysů fenoménů reálného světa. Jde spíše o to, co sociolog nachází ve své mysli s ohledem na reálný svět, a to pomocí výběru těch elementů, které jsou nejvíce racionální. Za ideální typ, kupříkladu nějakého náboženského společenství, je také možné považovat konstrukt, který zahrnuje ty aspekty daných náboženských společenství odpovídající „specifickému zájmu“ badatele. Hierarchizací jejich významu získáme racionálně koherentní koncept. Výsledkem je jednotný myšlenkový obraz, který se ve své úplnosti a čistotě v reálném světě nikdy a nikde nevyskytoval.

„Je to myšlenkový obraz, který není historickou skutečností a už vůbec ne „vlastní“ skutečností, který tím spíše nemůže sloužit jako schéma, do něhož by měla být skutečnost zařazena jako exemplář, nýbrž který má význam čistě ideálního mezního pojmu, jímž je realita poměřována a s nímž je srovnávána kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu. Podobné

³⁸ Weber, M., „Objektivita“ sociálněvědního poznání, in: Weber, M., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH 1998, s. 7 – 64.

³⁹ *O. cit.*, s. 35.

⁴⁰ Havelka, M., Weber, M., „Objektivita“ sociálněvědního poznání, in: Weber, M., *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 74.

pojmy jsou útvary, v nichž za použití kategorie objektivní možnosti konstruujeme souvislosti, které naše fantazie, orientovaná a vycvičená na skutečnost, posoudí jako adekvátní.⁴¹

V tomto kontextu mají ideální typy charakter něčeho relativně trvalého a zároveň něčeho, co přeci jen podléhá dlouhodobým historickým změnám, ale přitom nám garantuje bezspornost naší klasifikace. To pak také znamená, že vytváření ideálního pojmu je zároveň způsobem našeho učení se o reálném světě. Konstruováním ideálních typů (Weber mluví o ideálních typech nejen v souvislosti s „velkými“ pojmy a koncepty jaký jsou například kapitalismus, panství či náboženství, ale zmiňuje se také o ideálních typech nevěstinců)⁴², které nemají nic společného s žádnou dokonalostí v axiologickém smyslu, ale spíše s dokonalostí v logickém smyslu, se vlastně učíme, jak tento svět funguje. Dokonce se můžeme učit ještě víc, když budeme porovnávat ideální typ s pozorovanou realitou. V našem příkladu s náboženstvím by to konkrétně znamenalo, že budeme pozorovat, jak se zkoumaná náboženství liší od ideálního typu náboženství, a budeme tak postupně docházet k poznání nikoli toho, co náboženství je, ale toho, co by náboženství bylo, kdyby plně odpovídalo racionalizované charakteristice ideálního typu. Jak v této souvislosti poukazuje prof. Miloš Havelka s odkazem na známý příměr Raymonda Arona smyslem ideálnětypického přístupu je možnost „představit si, co by se stalo, kdyby Řekové nevíťžili v bitvě u Marathonu a Peršané nastolili svoji teokratickou formu panství“, a tím pochopit jak význam události, tak i adekvátně rozlišovat příčiny v individuální kauzalitě dějin.⁴³

Díky těmto charakteristikám se Weberova koncepce ideálního typu vymyká také koncepci druhu tak, jak byla tato vytvořena především díky aristotelské logice. I koncepce druhu je založena abstraktní redukcí, kdy průnikem specifických vlastností charakteristických pro skupinu nějakých entit získáme obecnou charakteristiku společnou pro druh. Právě v tom však spočívá hlavní rozdíl mezi ideálním typem a druhem – ideální typ nevzniká jako zprůměrování charakteristik entit nějaké skupiny. Ideální typ spíše než ke společné „druhové“ charakteristice odkazuje k tomu, co je specifické.⁴⁴

I přes své nesporné metodologické výhody v sobě skrývá metodologická koncepce ideálního typu mnohá úskalí a problémy. Na prvním místě je potřeba zmínit zejména nebezpečí záměny této metodologické pomůcky s realitou samotnou. Ta většinou vede k pokušení znásilnit realitu, abychom potvrdili reálnou platnost naší myšlenkové konstrukce. Jak ale důrazně opakoval již Max Weber ideální typy jsou pouhými myšlenkovými konstrukty, jejichž vztah k empirické skutečnosti toho, co je bezprostředně dáno, je v každém jednotlivém případě problematický.⁴⁵ Jak v následujících kapitolách zjistíme je tento problém i v případě klasifikací nových náboženských hnutí značně aktuální, a to zvláště v případě genealogických klasifikací, kdy se jejich autoři snaží mnohdy dokázat, že posloupnost typů vznikající na základě zvolených pojmových znaků, je zákonitě nutná. To platí pouze v případě, že danou typologii chápeme jako příklad ideálnětypické klasifikace, ale nikoli pokud tuto klasifikaci považujeme za odraz reality samé.

⁴¹ Weber, M., „Objektivita“ sociálněvědního poznání..., s. 46n.

⁴² *O. cit.*, s. 51.

⁴³ Havelka, M., Weber, M., „Objektivita“ sociálněvědního poznání..., s. 76.

⁴⁴ Weber, M., „Objektivita“ sociálněvědního poznání..., s. 53.

⁴⁵ *O. cit.*, s. 55.

KLASIFIKACE NÁBOŽENSTVÍ

Výše uvedené principy spojené s komparací jsou charakteristické nejen pro komparaci v přirozeném světě, ale stojí i v základech komparace vědecké, kterou je proto možné považovat za zvláštní formu komparace přirozené. V tomto kontextu je třeba také chápat často citovaný a výše uvedený výrok Jonathana Smitha, že náboženství je výtvořem vědcových *imaginativních aktů komparace a generalizace*⁴⁶. Je zřejmé, že Smith tím nechce říci, že by pojem náboženství, resp. i to, co označuje, nebyl výtvořem poetické imaginace. Naopak tvrdí, že jeho význam spočívá v analytických cílech a že jde o subjekt vědeckého zájmu a bádání. V souvislosti s vědeckým studiem náboženství tak, jak se konstituovalo od poloviny 19. století, by bylo možné říci, že náboženství jako výsledek vědcovy imaginace je výsledkem objektivní analytické komparace založené na generalizaci nezpracovaného materiálu empirických dat, které mu poskytly historické a filologické studie konkrétních náboženských tradic.⁴⁷ Problém je však mnohem složitější než si připouštěli pozitivizmem ovlivnění otcové zakladatelé religionistiky. Není totiž možné připustit komparaci různých dat, aniž bychom zodpověděli otázku, co je vlastně možné v různých kulturách produkujících různá náboženská data považovat za ty „jednotky“, které je možné vzájemně srovnávat. Tedy jinak řečeno: na základě jakého hlediska vybíráme aspekty pozorované skutečnosti zprostředkované například pomocí výše uvedeného historického či filologického materiálu, které budeme považovat za právě ta významná data, jejichž porovnáním budeme moci vytvořit obecný pojem či koncept?

Tato, na první pohled možná poněkud banální otázka nás přivádí k zásadnímu metodologickému problému, kterému religionistika (a nejen ona) musí v současnosti čelit a který by bylo možné jednoduše formulovat pomocí následující otázky: *Existuje objektivní a na pozorovateli nezávislá esence či podstata zkoumané skutečnosti, kterou nám relativně věrně zprostředkovávají jednotlivá empirická data? Nebo je tato podstata výsledkem sociálních a kulturních faktorů, kterými je determinován badatel v roli pozorovatele, případně není již samotný výběr dat těmito faktory determinován?*

Velká část dnes respektovaných studií a na nich založených metodologických přístupů se spíše kloní k druhé variantě, která pak ve svém důsledku vlastně připouští, že i vědecké studium náboženství je „představováním si náboženství“ ve smyslu sociokulturního konstruktů.

„[náboženství je] systém symbolů, které v lidech ustanovují silné pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu

⁴⁶ Smith, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown...*, s. xi.

⁴⁷ Martin, L. H., Comparison, in: Braun, W. & McCutcheon R. T., *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, s. 49.

bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.⁴⁸

Tak je také možné chápat tuto, v současné době jednu z nejčastěji citovaných definic náboženství, jejímž autorem je americký antropolog Clifford Geertz. Symboly a jejich systémy jsou totiž takovými sociokulturními konstrukty, které dávají svůj smysl pouze v tom prostředí, v němž vznikly. Jakákoli jejich translace do jiného prostředí znamená nutně i změnu významu a smyslu.⁴⁹ V tomto kontextu se pak poněkud mění i tradiční chápání náboženství jako jakési hráze proti chaosu, s nímž se můžeme setkat jak v mnoha teologických a prototeologických systémech, tak i v soudobé postmoderní filosofii.⁵⁰ Díky symbolům můžeme totiž z neuchopitelného udělat uchopitelné a vnést tak do naší existence potřebný řád.

V tomto pojetí nejde však o chaos ontologický, jak se s ním můžeme setkat třeba v Eliadeho koncepci⁵¹, ale o chaos sociální a sémantický – entity a události, které jsou nevysvětlitelné a které se vymykají možnosti interpretace ohrožují skutečnost každodenního života. Té skutečnosti, která je naplněna sociálně konstruovanými objektivacemi a díky kterým je tato skutečnost vůbec jako skutečnost možná. Tím se ovšem znovu ocitáme velmi blízko ostatním sociálním vědám, především sociologii vědění, která se pokouší pomocí kritického aparátu objasnit to, čím *se v každodenním životě řídí naše jednání*.⁵²

S ohledem na výše uvedené skutečnosti se zdá, že pro adekvátní vědeckou komparaci se jako mnohem důležitější než podobnosti ukazují *rozdíly*.

„Je axiomatické, že komparace nemůže být nikdy záležitostí identity. Komparace si žádá akceptování difference jako základu pro svůj předmět zájmu a metodologické manipulace s touto diferencí, aby dosáhla nějakého určeného kognitivního konce. Otázky komparace jsou otázkami soudu s respektem k diferencí...“⁵³

Tradiční pojetí, s nímž se v religionistice můžeme setkat od jejích počátků až do 80. let minulého století, bylo ale založeno na předpokladu, že náboženská data, s nimiž se setkáváme v různých kulturách a historických kontextech jsou vlastně jen různými variantami

⁴⁸ Geertz, C., Náboženství jako kulturní systém, in: *Interpretace kultur*, Praha: Slon 2000, s. 107.

⁴⁹ Na tento princip poukazuje právě Clifford Geertz, když tvrdí, že to, co nazýváme našimi daty, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí. V této souvislosti rozebírá slavný příklad Gilberta Ryla s mrkajícím chlapcem. Srov. Geertz, C., Zhuštěný popis: K interpretaci teorie kultury, in: *Interpretace kultur...*, s. 15 – 20.

⁵⁰ Jedním z příkladů je vymezení náboženství německým filosofem Hermannem Lübbem, který jej s odkazem k dílům Niklase Luhmanna, Thomase Luhmanna a Arnolda Gehlena považuje za praxi překonávání kontingence (*Kontingenzbewältigungspraxis*). Srov. Horyna, B., *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, Praha: KLP 1998, s. 144n.

⁵¹ Srov. např. Eliade, M., *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH 1993; Eliade, M., *Images and Symboles. Studies in Religious Symbolism*, Princeton: Princeton University Press 1991. Eliadeho koncepce náboženství jako hierofanie a na ní založený výklad dalších náboženských jevů, jakými jsou například mýtus a rituál, byla v posledních letech podrobena ostré kritice. Významnou roli sehrály zejména práce Jonathana Smitha, především pak kniha *To Take Place*. Ve Smithově pojetí není rituál pokusem o kontaktování bohů či prováděním zázračné události stvoření a dramatisací posvátna. Je považován spíše za významný typ obecné společenské praxe důležité pro produkci, strukturaci a zachovávání společnosti, ale také pro její sebereflexi. Jinak řečeno: v této interpretaci je náboženství mnohem těsněji vnímáno ve spojitosti se sociálními fenomény. Srov. Smith, J. Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1992.

⁵² Srov. P. L. Berger, T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK 1999, s. 25.

⁵³ Smith, J. Z., *To Take Place...*, s. 14.

jednoho obecného jevu.⁵⁴ V tomto pojetí komparace nebyla a ani nemohla být založena na předpokladu diference, protože hlavním cílem bylo dokázat buď identitu či podobnost nebo v jiném případě jedinečnost. Jednotlivé přístupy se lišily pouze vysvětlením toho, jak vznikly různé varianty jednoho a téhož jevu: jestli jako výsledky nerovnoměrného historického vývoje nebo spíše jako důsledek historické difúze. V obou případech svoji roli sehrála genealogická optika, s jejíž pomocí se různí autoři pokoušeli racionálně vysvětlit údajné podobnosti mezi různými náboženstvími a náboženskými jevy. Podobnosti jsou dány vzájemnými vazbami a výpůjčkami. Jiným neméně oblíbeným vysvětlením byly odkazy na jakousi „primordijní tradici“ či na předpokládanou „psychickou jednotu lidstva“.

Tyto předpoklady a metodologická východiska se ovšem mohou výrazně zproblematizovat. Pokud připustíme, že data a materiál, s jejichž pomocí zpracováváme jednotlivé náboženské jevy, které následně porovnáváme, jsou výrazně determinovány jak sociokulturními specifiky a kontingencemi kontextu, ve kterém se nacházejí, tak specifiky prostředí samotného badatele (těmi v některých případech dokonce více), pak musíme také nutně připustit, že komparace a na ní případně založená generalizace mohou být dány pouze prostřednictvím diference. To ve svém důsledku ovšem může znamenat destrukci některých základních pojmů a konceptů, s nimiž současná religionistika pracuje.

Na tento fakt poukazuje například současná diskuze na téma tzv. orientalizmu, která vede některé autory (Edward Said, Anour Abdel-Malek)⁵⁵ k přesvědčení, že takové základní koncepty a pojmy jako například hinduizmus či buddhizmus jsou, více než čímkoli jiným, především umělými konstrukty západního pozorovatele. Ve skutečnosti nic takového jako hinduizmus nenajdeme, protože v reálu existují pouze jednotlivé formy indické zbožnosti, mezi nimiž je nemožné určit nějaké charakteristické znaky vymezující substanci hinduizmu. Jak ještě uvidíme později i tento fakt se významně podílí na některých nesrovnalostech, které vyplývají z užívání typologií nových náboženských hnutí.

Se stejnou destruktivitou se však kontextuální přístup, někdy ne úplně šťastně označovaný jako postmoderní, dotýká i samotného pojmu náboženství. Chápe jej jako umělý konstrukt, který možná odpovídá potřebám a zkušenostem badatele zakořeněného v západním myšlenkovém kontextu, ale který se bude jen obtížně obhajovat v jiných kulturních a myšlenkových kontextech. Nejde přitom jen o to, že mnohé kultury neznají ve svých jazykových systémech pojem ekvivalentní našemu pojmu náboženství, ale podstatný je i fakt, že v současném diskurzu se předpokládá jistá diference náboženství jako systému od jiných sociálních a kulturních systémů, jakými jsou například politika, právo či umění. V tomto ohledu je soudobý pojem náboženství, bez ohledu na to, zda je používán v každodenním jazyce či ve své abstraktní podobě používán religionistikou, především výsledkem osvícenského pohledu na svět.

Jak tvrdí Talal Asad, koncept náboženství, jak s ním dnes pracujeme, je hlavně vedlejším produktem specifických historických a politických podmínek západní modernity a jako takový je užitečný a důležitý pro pochopení západní mentality (např. jako jeden z prostředků její sebeidentifikace a sebepozumění). Sotva však může být použitelný jako univerzální entita.

„V posledních stoletích, s triumfálním růstem moderní vědy, moderní produkce a moderního státu, bylo církvím jasné, že je třeba odlišovat náboženské od sekulárního

⁵⁴ Z hlediska aplikované klasifikace nejde o nic nového. Na stejné logice byly založeny *interpretatio Greaca* či *Romana*, které byly ve své době oblíbenými nástroji vytváření jednotného obrazu světa.

⁵⁵ Srov. např. Macfie, A. L., *Orientalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000; Said, E., *Orientalism*, London: Pantheon Books 1978.

přesouvajíc přitom váhu náboženství více a více na chování a motivace jedinců-věřících.⁵⁶

Asad se svojí kritikou religionistického a kulturně antropologického konceptu náboženství pokouší poukázat především na dva významné problémy, s nimiž se, byť v pozměněné podobě, setkáme i v pozdějších kapitolách. Prvním z nich se zakládá na tvrzení, že všechny existující koncepty náboženství jsou aplikovatelné pouze na specifické styly religiozity, především pak na křesťanský protestantismus, který se tak vlastně stává implicitním modelem náboženství *per se*.⁵⁷

Toto přesvědčení vede Asada k druhému závěru, který je ve svých důsledcích možná ještě radikálnější. Podle něj totiž nejsou existující koncepty náboženství chybné kvůli individuálním omylům svých autorů⁵⁸, kteří z toho či onoho důvodu své postupy opřeli o generalizaci nějaké náboženské tradice, ale jsou chybné díky inherentní povaze celého projektu. Ta je podle Asada jednoznačně spojena především s tradicí evropského osvícenství, které je třeba interpretovat na pozadí dlouho trvajícího boje proti starému režimu úzce spojenému se středověkým a tak i katolickým pojetím světa. Díky oslabení pozice církve v důsledku reformace postupně ztratily křesťanské církve svůj vliv v mnoha aspektech sociálního, politického a ekonomického života. Církve a to, co jimi bylo reprezentováno, tedy náboženství, tak postupně byly vytlačeny do reality oddělené od těchto oblastí. Ve svém důsledku to pak znamená, že koncept náboženství je také produktem diskursivního procesu osvícenství.⁵⁹

Tyto metodologické problémy nás znovu přivádějí k myšlence, že komparace a na ní založené generalizace a jejich výsledek, v našem případě koncept náboženství, by měly být chápány nikoli jako samozřejmá metodologická východiska, ale spíše jako propagandistické výrazy, které se příliš neliší od těch koncepcí, které vznikly pomocí před-vědeckých či (v naší terminologii) přirozených komparací. Jinak řečeno: komparace a generalizace se musí stát nesamozřejmým předmětem religionistického zkoumání, protože pouze tak bude religionistika schopna překonat některé limity, mezi které patří právě všechny důsledky nereflexivního pojetí badatele.⁶⁰

Z tohoto důvodu je proto třeba, aby pojmy a kategorie jako „náboženství“ či později analyzované kategorie „sekta“, „kult“ nebo „církve“ byly chápány především ve foucaultovském smyslu jako diskursivní formace, které mají svoji vlastní historii a byly konstituovány pomocí historicky determinovaných pravidel. Jako badatelé bychom si také měli stále uvědomovat další důležitou tezi vyplývající z myšlenek Michela Foucaulta. Totiž, že každou klasifikaci je možné vnímat jako nástroj, kterým se prosazuje moc určité sociální, politické, etnické či kulturní skupiny. Snaha věci utřídit tak nemusí mít za cíl pouze tyto věci poznat, ale může rovněž znamenat touhu věci ovládat či dokonce vyloučit.⁶¹ Oblast studia náboženství a náboženských jevů je toho dobrým dokladem. Možná i proto, že si religionistika podobně jako některé ostatní sociální vědy částečně přivlastnila jazyk moderní medicíny a má v některých případech snahu ukazovat jisté jevy jako patologické a nenormální a s jejich pomocí tak bezpečně definovat normalitu a tuto normalitu také chránit.

⁵⁶ Asad, T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1993, s. 38.

⁵⁷ *O. cit.*, s. 28.

⁵⁸ Talal Asad v citované esaji, která je dnes již klasičskou prací na téma koncepty náboženství, kriticky rozebírá zejména výše uvedou definici náboženství Clifforda Geertze, která byla a stále je považována za jeden z nejúspěšnějších pokusů definovat náboženství s ohledem na kontext.

⁵⁹ *O. cit.*, s. 29.

⁶⁰ Srov. např. Martin, L. H., *Comparision...*, s. 50.

⁶¹ Srov. např. Foucault, M., *Dějiny šílenství. Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1993 nebo Foucault, M., *Archeologie vědění*, Praha: Herrmann a synové 2002.

V tomto diskurzu pak není velký rozdíl mezi šílenstvím schizofrenika a sektáře. Abychom tomuto pokušení zabránili bude třeba vnímat dějiny nových náboženských hnutí především jako dějiny pojmů a konceptů, na jejichž pozadí se nám budou moci vyjevit jak intence badatele, tak místo zkoumaného.