

postupuje zpět proti časové ose a pomocí právě uvedených konceptů a Jacksonova vlastního rozboru narativních typizací (sémiotika) rekonstruuje významy (sémantika), které zákony pro dřívější kruhy tradentů a recipientů měly.

Tak se můžeme kupříkladu v případě Ex 22,2-3 („Jestliže je zloděj přistižen při vloupání a je zbit, takže zemře, nebude lpět krev na tom, kde ho ubil. Jestliže se tak však stane po východu slunce, krev na něm bude lpět.“) dobat na základě odкрыtí kognitivní struktury, jež operuje na bázi spíše ústního vnímání (omezený kód), jinak odvozovaného vnímání významu zákonů, jak se má zacházet se zlodějem chyceným při zločinu a zlodějem chyceným při zločinu ve dne. Slyšený text první instrukce je určitým společenstvím spojován s fakticitou „nočního zloděje“ daleko spíše pomocí dobře zapamatovatelných obrazů (např. Jb 24,14.16) než prostřednictvím dedukce tohoto významu z instrukce druhé. Ústně zachycený „text“ neumožňuje „zpětné snímání“ (*backward scanning*) významu, a tedy ani domýšlení, o jakého zloděje se v první instrukci jedná, na základě izochronní existence obou instrukcí „na papíře“. Předliterární společnost, která před sebou nemá texty fyzicky přítomné, se tedy neptá: „Co za situace slova této instrukce pokrývají?“, nýbrž: „Co za typické situace slova této instrukce vyvolávají?“. Hledání doslovného významu, které je charakteristické pro společnost, kde již písemné texty existují, se tak nahrazuje hledáním typických výpravných obrazů situací známých z určitého sociálního kontextu. „Řeč je prchavá, mizí jakmile je vyslovena. Smíšené obou textů závisí na tom, zda si slova první instrukce uchováme v paměti. Zapamatovat si přesné znění slov je těžší než si pomatovat obrazy. Proto je velmi pravděpodobné, že první instrukce byla ve společnosti ústního tradování natolik spojena s určitým typickým obrazem (např. zlodějem v noci), že její kognitivní konflikt s druhou instrukcí zůstal zcela v pozadí“ (s. 77, srov. k témuž s. 197-202).

Jacksonova kniha se nechte rozhodně snadno. Autor se v ní pokouší o syntézu různých důrazů velmi odlišných disciplín,

čehož si je sám vědom a reflektuje to na místech, kde je to obzvlášť patrné a která nepůsobí zcela uspořádaně a harmonicky (např. při aplikaci greimasovských teoretických postulatů na biblické zákony a zejména při snaze o zapojení specificky psychologických kognitivně vývojových teorií do diachronně zaměřených úvah nad vývojem a přerodem ústní tradice v tradici písemnou; s. 30, 40-41). Jacksonova pozoruhodná kniha *Studies in the Semiotics of Biblical Law* je potvrzením tendence sheffieldských nakladatelů stále více se otevírat interdisciplinárnímu dialogu, potvrzením tendence nadmíru vítané.

FILIP ČAPEK

Pavel Barša, Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?

Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2001, 187 s.

Srovnáme-li kvalitu a množství naší původní a překladačové vědecké a populárně vědecké produkce o významných náboženských systémech, zdá se, že relativně nejlépe je „pokryta“ problematika islámu. Jakkoli se to zdá na první pohled paradoxní, na téma islámu byly jen v posledním půlstoletí napsány a přeloženy téměř dvě desítky titulů. Má to své objektivní důvody. Judaismus a křesťanství jsou náboženství, jež se české společnosti dotýkají přímo, jsou to více nebo méně „žitá“ náboženství, jež navíc v obdobích druhé světové války a vědeckého ateismu prošla nepřijemnou lázní zjednodušování, zkreslování a vulgarizací. Ani dnes není produkce o těchto dvou náboženstvích uspokojivá, což má zase své důvody, o kterých zde ale nebudeme uvažovat.

Islám dopadl podstatně lépe – snad proto, že byl i v éře programového ateismu oficiálními cenzory a nakladateli nahlížen jako fenomén, který se naší společnosti přímo ne-

týká. Proto i autoři knih o islámu mohli více popustit uzdu své tvořivosti a své umění autocenzury částečně odložit. Pro uplynulá desetiletí však bylo příznačné, že naprostá většina produkce o islámu byla z pera českých (slovenských) arabistů a islamistů – převážně s filologickým a historiografickým odborným zázemím. Chyběl seriózní pohled politologický, resp. filozofický. Tuto mezeru nedávno vyplnil brněnský politolog a filozof Pavel Barša, který trvale působí na Masarykově univerzitě v Brně, momentálně na Středoevropské univerzitě v Budapešti. Svou pohotově sepsanou monografií *Západ a islamismus* reagoval na nový kontext vztahu mezi „Západem“ a „islámem“, do něhož se ora „makrocivilizační prostory“ dostaly po teroristickém útoku organizace al-Ká'ida na New York a Washington. Baršova práce je užitečná především proto, že spojuje poměrně dobře zvládnutou problematiku soudobého politického islámu (zejm. prostřednictvím četby francouzsky psané literatury) s rozměrem, v němž má metodicky co říci v plné míře své specializace – totiž s politologií a filozofií dějin.

Svou knihu autor uvádí nezávisle a ostře formulovanou tezí o tom, že Spojené státy a „Západ“ obecně musí po 11. září 2001 a po období vypjaté rétoriky a prožitou tragédií zastřené politické praxe přece jen věcněji reflektovat, co se vlastně stalo, proč a s jakou motivací byla ona letadla vedena na symboly americké ekonomické a vojenské moci. Už v tomto úvodu spočívá nemalý význam Baršovy studie, neboť i u nás byl o loňském podzimu téměř nebezpečný jakýkoli nezávislý analytický a „nad věcí“ formulovaný úsudek. Barša svým pohledem jakoby prorazil neslábnoucí vlnu hysterie a pokryteckého pláče nad „ohrožením demokracie“, jímž nás dodnes krmiti mnozí politici a sdělovací prostředky. A to je dobré východisko pro věcnou a relativně objektivní analýzu celého problému – počínaje vnitřními krizemi soudobého islámu a konče vymezováním jeho místa v kontextu mezinárodních vztahů a mocenského soupeření o vliv nad naší planetou po rozpadu systému dvou bloků.

V úvodní části knihy se autor poměrně rozsáhle zamýšlí nad specifiky vývoje „Zá-

padu“, pod nímž rozumí tu část evropského kontinentu, v němž se postupně zrodily ekonomické a sociální předpoklady pro rozvoj kapitalistické formy výroby, dělbý práce a na to navazující mnohotvářný systém kulturních, psychických a etických hodnot, jež Západ postupně učinily hegemonem moderních a soudobých dějin. Autor popisuje filozofická východiska a obecně historické práce klasiků evropského osvícenství (např. A. Fergusona) i soudobých velikánů filozofie a sociologie dějin, jakými jsou např. Ernst Gellner nebo Albert Hirschman. Zabývá se jejich pohledem na komponenty, jež ve své době způsobily a formovaly vydělení západního kapitalismu ze zbytku světa v podobě kvalitativně nového vztahu k materiálním hodnotám a na to navazujících změn v sociálních vztazích, kolektivní i individuální psychice, etice, kultuře a také ve vztahu k duchovnímu dědictví – včetně náboženství.

V závislosti na tomto výkladu se autor věnuje filozofickému zázemí a příčinám vzniku dvou koncepcí, jež v letech 1989-1993 rozčeřily hladinu intelektuálního diskurzu ve Spojených státech a potažmo v západní Evropě. Jedná se o Fukuyamův utopický koncept „konce dějin“ a Huntingtonův nesolidní koncept „střetu civilizací“. Jakkoli se domnívám, že autor v celkovém pojetí význam obou konceptů pro soudobé společenské vědy poněkud přeceňuje (alespoň podle rozsahu, který ve své knize analýze těchto hypotéz věnuje), není pochyb, že s oběma je potřeba se seznámit a zasadit je do širší souvislosti současné diskuse o povaze světa po rozpadu bloků. Fukuyamův koncept je třeba analyzovat a poukázat na jeho neskonale naivismus a idealismus vycházející z euforie konce 80. let nad rozpadem komunismu. Huntingtonův koncept je třeba zahrnout jako vědecký pseudoprobém, produkt vědecké postmoderny, jež do společenských věd vnesla nesolidnost, povrchnost, sklon k nekritickému vizionářství na úkor povité heuristiky a opatrné interpretace, konjunkturálnost, účelovost a v případě „střetu civilizací“ i poplatnost konkrétní politické optávce konzervativní (republikánské) části politicko-ideologického spektra USA. Oba

koncepty je možno „promyšlet“, komentovat a glosovat snad ve sféře filozofie (dějin), pro jiné společenské vědy (historiografii, sociální antropologii i samu politologii) však mohou sloužit nikoli jako norma či plnohodnotná platforma dalších badatelských počínů, nýbrž nanejvýš jako provokativní neudržitelné hypotézy, při jejichž vyvracení si příslušné vědní disciplíny mohou tříbit nové postoje či ověřovat vlastní alternativní hypotézy.

Teprve od s. 70 se autor soustřeďuje na fenomén, který se rozhodl nazývat „islamismem“. Jakkoli nejsem nakloněn používání tohoto termínu, je třeba uznat, že Barša si je plně vědom terminologických složitostí spjatých s traktováním dané tematiky. V průběhu svého výkladu vcelku přesně vymezuje, co má slovem „islamismus“ na mysli. Míni především ty proudy v moderním a soudobém islámském myšlení, které „jsou ovlivněny modernistickým fundamentalismem *sahafiji* a dovolaávají se islámu již nikoli prostě jako obranné náboženské platformy, nýbrž jako politického programu revoluční proměny světa“ (s. 83). V následujících kapitolách pak autor rozebírá některé ideologické aspekty „akčních programů“, jež jednotlivé radikální islámské skupiny formulují jako teoretická východiska svých pokusů o konkrétní změny, o reformu vlastní mravně zkažené společnosti (sekulární zkorumpované a brutální režimy) a potření těch sil vně islámského světa, jež jsou považovány za největší nepřátele a strůjce antiislámských komplotů (západní imperialismus, sionismus, příp. komunismus). Zamýšlí se nad otázkami kompatibility radikálního islámu a západní demokracie, nad jeho místem v kontextu západní modernity, nad jeho specifičností versus podobností s analogickými procesy v křesťanství a judaismu. Závěrečnou kapitolou tvoří lehce provokativní úvaha o „Civilizaci a násilí“, která je výzvou k dalšímu promyšlení a faktografickému upřesňování či vyvracení některých abstraktních konstrukcí a dojmů.

Na ploše této recenze nelze podrobněji analyzovat jednotlivé podnětné úvahy. Na okrajích Baršova textu se chce vděčnému čtenáři připisovat glosy, vykřičníky či otázky. Nadšená přitakávání se někdy mohou

střídat s upřímně míněnou polemikou. Ale tak to má přece být, zvláště u tak žhavého a dosud „neuchopeného“ tématu, jakým je komparace makrocivilizačních okruhů „Západu“ a „islámu“.

Na závěr snad jen jednu konkrétní polemickou připomínku, abych učinil zadost tezi, že recenze bez kritiky se mění v banální a nezajímavou anotaci. Připomínka se týká obsáhlé poznámky č. 8 (s. 164-165). Barša v ní konstatuje, že „porozumění fenoménu islamismu se neobejde bez interdisciplinárního dialogu mezi orientalistikou a politickou vědou“. Až potud nelze, než nadšeně souhlasit, neboť takový dialog a především spolupráce u nás zatím zcela chybí. Barša však vzápětí tvrdí, že „tento dialog je potenciálně konfliktní, neboť pokud nejsou podrobena kritické reflexi metodologická východiska obou disciplín ... mohou implikovat přímo protichůdné vize muslimských společenství“. Dále už opravdu nemohu souhlasit, když Barša říká: „Základem vědění orientalistického islamologa ... je znalost arabštiny, Koránu a sunny ... díky tomu vede logika orientalistického výzkumu k nadhodnocování náboženství jako konstitutivního prvku muslimských společností. ... Logika politologického výzkumu vede naopak k podřazení náboženství obecnější dynamice sociálních konfliktů.“

Proč stavět obě disciplíny tak ostře proti sobě? Pro orientalistu-islamologa (spíše islamistu?) není arabština žádnou exkluzivitou nebo zvláštní metodou práce, je to prostě pracovní prostředek. Naopak pro politologa může být její případná neznalost handicapem, ale nikoli nezbytností. Orientalista – to není vědecká kvalifikace, pokud dotyčný badatel nepracuje metodami některé z plnohodnotných vědních disciplín (historiografie, jazykovědy, sociologie apod.). Hovoří-li Barša o metodologických východiscích, má zajisté na mysli spíše metody výzkumu v rámci jednotlivých disciplín, nikoli metodologii. Hovoří-li o specificce „metodologických východisek orientalistiky“, nic si pod tím nelze představit, neboť orientalistika žádná nemá. Je to jen sřeštní pojem, vzniklý v 19. století a zahrnující okruh badatelů (nebo také politických poradců a analytiků koloniálních velmocí), kteří se

zabývají „mimoevropským prostorem“. Dokonce v jednotlivých západních zemích ani nepanuje jednotna v tom, co je a co už není Orient – předmět orientalistiky. Je to vlastně jen konkrétní příklad evropského osvícenského egocentrismu. Orientalistou může být zase jen dobrý nebo špatný historik, filolog, lingvista, sociolog... S politologií to není o mnoho jiné. Jakkoli bude každý politolog horečně obhajovat originalitu svých metodických postupů, často se musí rozhodnout, zda je spíše filozofem dějin, sociologem nebo historikem nejnovějších dějin. Samo žonglování s modely či paradigmaty politických systémů někdy bývá k ničemu. K ničemu bývá také „dojmologie“ politických analytiků, kteří si na stránkách českého tisku hrdě fíkájí „politologové“, ve skutečnosti však často předkládají jen chabá slohová cvičení. Zato dobrý a metodicky vyzrálý politolog se znalostí orientálních jazyků je také plnohodnotným orientalistou. A proto, kolego Baršo, nemáme k sobě tak daleko. Neberme tak vážně naše odlišná „metodologická východiska“ a spolupracujme.

MILOŠ MENDEL

Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, Dějiny religionistiky. Antologie,

**Olomouc: Nakladatelství
Olomouc 2001, 462 s.**

Během své relativně nedlouhé historie získala religionistika pevné místo v systému věd o člověku, přitom se mnohokrát proměnila, nejen pokud jde o témata, na něž zaměřovala svoji pozornost, ale především v používání metod, které ve svém badatelském zaujetí využívala. Tyto proměny jsou, respektive měly by být, předmětem zájmu historiků religionistiky, i když z bibliografických přehledů je zřejmé, že dějiny jejich vlastního oboru přilíží v centru pozornosti religionistů nestojí. Naléhavost podrobněj-

šího zpracování vlastní minulosti vyvstává v současnosti zejména pod vlivem diskusí, které v posledním desetiletí obrátily pozornost religionistů k problémům metody. To je důraz, který vysouvají do popředí autoři recenzované publikace Břetislav Horyna a Helena Pavlincová. Po *Filosofii náboženství*, v níž se pokusili o základní typologii metodologických a obsahových postojů moderní filozofie náboženství (*Filosofie náboženství: Pokus o typologii*, Brno: Masarykova univerzita 1999), předkládají čtenářům již druhou společnou publikaci. Mapují v ní více než stoleté dějiny religionistiky jako akademické disciplíny a ukazují, v jak velké míře jsou diskuse o metodách oboru spjaté s ještě zásadnějšími otázkami definování religionistiky samotné.

Jejich dílo je v zásadě rozčleněno do dvou částí – první tvoří studie „Nástin religionistiky“ (s. 7-76), druhou „Antologie“ (s. 77-462).

Úvodní studie je založena na zdůraznění významu a smyslu dějin religionistiky jako disciplíny, která analýzou dějinných souvislostí svého vývoje může vykročit k vlastnímu sebeporozumění. Právě toto vymezení představuje významný posun, který je zřejmý ve srovnání s jinými pracemi o dějinách oboru (např. dnes již „klasické“ dějiny religionistiky: Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth 1975; nebo z poslední doby: Axel Michaels [ed.], *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck 1997; srov. recenzi Jiřího Gebelta, *Religio 7/2*, 1999, 210-212). Jejich podání dějin religionistiky zahrnuje spektrum dílčích religionistických disciplín a představuje v různé míře mnohé z badatelů, kteří se stali součástí dějin religionistiky především díky tomu, že významně překročili hranice svého původního oboru, např. sociologie, etnologie, antropologie, případně filozofie. Religionistika pak díky tomu působí dojmem značně disparátní vědy bez zřetelných kontur. Autoři recenzované publikace se pokusili v úvodní studii tuto tradici pohledu na dějiny religionistiky překonat zejména tím, že kladou důraz především na kontext a sociálně historické souvislosti doprovázející a formující jednotlivé etapy její-